

O ORIENTIERUNG

Nr. 5 53. Jahrgang Zürich, 15. März 1989

DER JAHRESTAG der Ermordung von Erzbischof *Oscar Arnulfo Romero* am 24. März 1980 fällt heuer mit dem Karfreitag zusammen. An diesem Tag versucht die Kirche uns das «bittere Leiden und Sterben» Jesu in einer Weise in Erinnerung zu rufen, die aus dem täglichen und wöchentlichen «Gedächtnis» herausragt. Das «Heute», wie es schon am Gründonnerstag den Bericht über das Abendmahl des Herrn aktualisiert, wird am Karfreitag noch zugespitzt: Sogar auf die «Stunde» genau versammelt sich die Gemeinde, um den Tod des Herrn zu feiern. Es ist, als wolle man die Wand des Symbols durchstoßen, um an das wirkliche Geschehen – wie es damals war – zu rühren. Im Wiederholten, und Wiederholbaren soll das Einmalige aufleuchten. Trotzdem bleibt die Feier ein Ritus. Mit der Sprache stellvertretender Zeichen versucht sie das Damals mit dem Heute zu vermitteln. Die Kluft, die dazwischen liegt, wird durch sakrale Feierlichkeit überbrückt. Sie entrückt sowohl damaliges wie heutiges Geschehen ins Überzeitliche.

Außerhalb des heiligen Bezirks

Die Ermordung von Erzbischof Romero bewegt die Menschen in besonderer Weise, weil sie mitten in der heiligen Feier der Eucharistie erfolgt ist. Den voraussehbaren, amtlich geregelten Ablauf der Liturgie unterbricht der Knall und Pfeifton der abgeschossenen Kugel, das Zusammenbrechen des Zelebranten, das wirkliche, über Altarstufen und Fußboden fließende Blut. Im gleichen Augenblick ist die Schranke zwischen Sakral und Profan niedergerissen. Die Kirche wird *plaza*, öffentlicher Platz, auf dem mit dem Schnellfeuer der Maschinenpistolen nicht nur ein, sondern zehn, fünfzig, hundert und mehr Menschen niedergestreckt werden. So geschehen, drei Jahre zuvor, in den Tagen, da Romero in aller Eile zum Erzbischof eingesetzt wurde und da 40 000–60 000 Menschen gegen den soundsovielten Wahlbetrug protestierten, mit denen sich das Militärregime von El Salvador an der Macht hielt. So erneut geschehen am Tage des Begräbnisses von Oscar Romero, dem alle Feierlichkeit durch den direkten Eingriff brutaler Gewalt abhanden kam, der pseudo-legalen Gewalt, die damit die eigene Lüge entlarvte, mit der sie als Hüterin von Ruhe und Ordnung auftrat. So zu unserem Schrecken seither *zunehmend* geschehend überall in der Welt, wo Todesschwadronen ungesehen Menschen überfallen, entführen, foltern und quälen und am Ende noch die Leichen verstümmeln und unkenntlich machen.

Das Blut auf der plaza und das Blut auf den Altarstufen, die Schreie in den Zellen der Geheimpolizei und die Schreie in den Hütten der Armen – all dies vermischt sich zu dem *einen* Zeugnis über die Wirklichkeit der Verfolgung, von der Romero zu Lebzeiten immer wieder betont hat, daß sie *zuerst* Verfolgung des Volkes und sodann Verfolgung der Kirche um des Volkes willen sei. Das heißt, daß die Kirche in dem Maße (mit)verfolgt wird, als sie auf die Seite des Volkes tritt, als sie sich nicht hinter einer sakralen Zeit- und Geschichtslosigkeit verschanzt und ihr Schweigen mit politischer Neutralität rechtfertigt, sondern sich zur Stimme derer ohne Stimme und zum Anwalt der Entrechteten und Unterdrückten macht. Bei Bischof Romero war dies der Fall: Bei seinen durch den kircheneigenen Sender übertragenen Sonntagspredigten hatte er die niedergehaltene Wahrheit über die Verfolgung des Volkes und der Volksorganisationen zumal auf dem Lande aufgedeckt. Er war so zum getreuen Zeugen geworden, als welchen die Offenbarung Johannes Jesus selber bezeichnet. Jesu Tod ist ja das Blutzugnis des «ersten unter vielen Brüdern», an dem wir jedes andere zu messen haben. Wie der Hebräerbrief betont, wurde es «außerhalb des heiligen Bezirks» und außerhalb der schützenden Mauern des Rechts in der kultischen Unreinheit der Gebannten und jedwedem Spott ausgesetzten Unpersonen abgelegt. Weil Jesus so zum «letzten der Menschen» wurde, wird auch noch im unpersönlichsten,

EL SALVADOR

Karfreitag 1989 – O. A. Romero zum Gedenken: Wenn die brutale Wirklichkeit den Ablauf des Ritus durchbricht – «Nicht die Kirche, das Volk wird verfolgt» – Das Gedenken an die Märtyrer – Das Pastoralzentrum Monseñor Romero (vgl. letzte Seite).

Ludwig Kaufmann

«Wie man aufrecht lebt»: Augenschein bei Rücksiedlern im salvadorianischen Dorf Guarchila – Rückkehr in die zerstörte Heimat aus eigener Entschlossenheit – Praktizierte Basisdemokratie – Von der Regierung als Subversive eingeschätzt – Hilfeleistungen durch ausländische Beobachter – Einschüchterung und Verschleppungen als Strategie der Militärs.

Thomas Seiterich, Assenheim

OSTERPASSION

Gedicht von Paul Konrad Kurz

THEOLOGIE/SOZIALETHIK

Der Sozialismus als sittliche Idee (2): Zu *Theodor Steinbüchels* Beitrag zu einer christlichen Sozialethik – Sozialistische Konzeption jenseits von Karl Marx – Synthese von Individualismus und Kollektivismus – Organismus und Solidarismus als Leitbegriffe – Verpflichtung des Christentums zur gesellschaftlichen Umgestaltung – Das Eigengewicht naturrechtlicher Argumentation – Ein dritter Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus – *Enrique Dussels* Vorschlag einer Ethik der Gemeinschaft – Theorie befreiender Praxis.

Benno Haunhorst, Lehrte

LITERATUR

Postmoderne Reise auf der Donau: Zu einem neuen Roman von *Claudio Magris* – Ein literarischer Streifzug von den Quellen bis zur Mündung – Martin Heidegger und Louis Ferdinand Céline – Wien und der Mythos Habsburgs – Zwischen regressivem Bewußtsein und utopischer Erinnerung – Leichen in den Kellern des alten Bukarest – Auf den Spuren einer Kultur, die langsam verschwindet.

Albert von Brunn, Zürich

KONZILIARER PROZESS

Schweizerische Stellungnahme zum Arbeitsdokument für Basel: Angesichts eigener Schuld werden die Kirchen zur Umkehr aufgefordert – Minderheitenvoten sollen in Basel zugelassen werden – Wechselwirkung der verschiedenen Bedrohungen muß besser beschrieben werden – Der Beitrag feministischer Theologie und Gesellschaftskritik – Wie wird ein verpflichtendes Bekenntnis heute formuliert?

Josef Bruhin

unmenschlichsten, abstoßendsten Sterben eines Menschen Jesu Sterben gegenwärtig – wie in einem Sakrament. Denn Er, der «kein Ansehen mehr hatte, so daß wir uns von ihm abwandten», leiht auch noch dem anonymen und selbst für die Nachwelt ausgelöschten Toten die Würde seines Namens und einer *memoria*, die keinen ausschließt.

Nie ist mir das augenfälliger geworden als in einem Abendgottesdienst in Nicaragua. Da brannten auf dem Boden des Mittelgangs der Kirche gegen zwanzig kleine Lichter und beleuchteten teils Fotos, teils letzte Briefe von vorwiegend jungen Menschen, die Opfer von Überfällen der Contras geworden waren. Über diesen Bildern, Zetteln und Lichtern war ein Bild von Oscar Romero und nochmals darüber ein Kruzifix aufgestellt. Das hatten die *madres* so zusammengefügt. Und dieselben Mütter riefen während des Gottesdienstes die Namen ihrer verlorenen Söhne und Gatten auf. Die Gemeinde antwortete jedesmal «*presente*» und rief die Toten in das «Hier» und Heute einer Feier, von der gerade damit der antizipatorische Charakter hervortrat. Oder ist das, was die Gemeinde da tut, nicht so etwas wie die Vorwegnahme dessen, was wir «Jüngstes Gericht» nennen? Und liegt es nicht auf derselben Linie, wenn in El Salvador unter Bildern von Getöteten und als Märtyrer Verehrten das Todesdatum mit den Worten versehen wird «ermordet und auferstanden» (am ...)?

Mit seinen Zeichen und Handlungen im Rahmen der eucharistischen Gedächtnisfeier tut das Volk seinen Glauben kund, daß alle die Opfer der Repression in Folter, Leiden und Tod gleichförmig geworden sind der Folter, dem Leiden und Sterben Jesu. Zugleich gibt es damit – den Verfolgern ins Angesicht – seinem weiter andauernden Leiden Würde. Und schließlich nimmt es die endzeitlichen Leiden vorweg, wie sie der Römerbrief im 8. Kapitel im Kontext der schmerzlichen Ängste und des «Seufzens» der ganzen Schöpfung sieht – daß sie das Anbrechen des Reiches Gottes und die Geburt einer neuen Welt beschleunigen: Maranatha! Komm, Herr Jesus!

Ludwig Kaufmann

«Wie man aufrecht lebt»

Bei Rücksiedlern in Chalatenango/El Salvador

Unter der Überschrift «Kultur des Widerstandes» und auf dem Hintergrund des Arias-Planes zur Befriedung Zentralamerikas haben wir vor einem Jahr ein ausführliches Interview mit *Bernd Päsche* gebracht (Orientierung 1988, S. 73–76). Abgesehen von Seitenblicken auf Guatemala standen Eindrücke von den Rücksiedlergebieten von Guazapa und Morazán in El Salvador im Vordergrund, die Päsche im Rahmen einer europäischen Delegation («Weihnachtskonvoi 1987») besucht hatte. Mit den gleichen Zielen, aber unter offenbar noch riskanteren Umständen brach zum Jahreswechsel 1988/89 ein zweiter solcher Konvoi nach El Salvador auf. Die 35köpfige Delegation nannte sich nach dem ermordeten Schweizer *Jürg Weis* (nicht zu verwechseln mit der Untersuchungsdelegation, die im September 1988 nach El Salvador reiste: vgl. Orientierung Nr. 2 vom 31. Januar 1989, S. 15ff.). Sie teilte sich auf vier Gruppen auf. Deren zwei gelangten nach Morazán und wurden bei der Rückkehr in die Hauptstadt verhaftet und einen Tag lang von Regierungsmilitärs verhört. Die andern zwei weilten vom 24. bis 31. Dezember in *Chalatenango* und wurden Zeugen, wie die beiden Dörfer, in denen sie weilten, Ziel einer Luftlandeoperation der Regierungsarmee wurden. Die folgende kleine Reportage stammt von einem Teilnehmer der Chalatenango-Gruppe. Der Verfasser, Dr. Thomas Seiterich-Kreuzkamp, ist Redakteur am Publik-Forum in Frankfurt. (Red.)

Der heilige Franziskus im salvadorianischen Flüchtlingsdorf Guarchila ist eine mannshohe Figur aus angemaltem Gips. Die Heiligenfigur hat schon beschaulichere Zeiten erlebt. Dasselbe gilt für die drei Kirchenglocken des Dorfes. 1981, im Jahr

nach der Ermordung von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero im Auftrag des heutigen Führers der rechtsradikalen ARENA-Partei, Major *Roberto D'Aubuisson*, bombte El Salvadors Luftwaffe den Ort Guarchila zu Schutt und Asche. Seither ist die Kirche ein Trümmerhaufen. Kein Haus blieb intakt – ähnlich erging es anderen Campesino-Siedlungen in El Salvadors bergiger Nordostprovinz Chalatenango. Beim Bombardement hat der heilige Franziskus einen Volltreffer abgekrigelt. Die drei Glocken sind beim Sturz vom Kirchturm geborsten.

Damals mußten die Menschen aus Guarchila fliehen – ebenso wie ihre Nachbarn aus San Antonio Los Ranchos, San José Las Flores, Las Vueltas, Teocinte und anderen Orten. Auf einen der Flüchtlingsstrecks eröffneten niedrig fliegende Armeehubschrauber das MG-Feuer, als die Leute eben ungeschützt und ohne jegliche Deckung das steinige Bachbett des Río Sumpúl, des Grenzflusses zu Honduras, durchquerten. Etwa 500 Frauen, Alte und Kinder sind damals ums Leben gekommen. «Das Wasser färbte sich rot im Blut dieser Unschuldigen», erzählt mir die Lehrerin *Silvia Noemi* (alle Namen auf seiten der Flüchtlinge sind mit Rücksicht auf die Sicherheit der zitierten Personen geändert). «Nachts träume ich davon», fährt sie fort, «es ist mir, als sei das alles erst gestern geschehen.»

Aus Flüchtlingslagern geborene Entschlossenheit

Silvia Noemi gibt sich einen Ruck. Sie trocknet ihre Tränen ab und hält mir einen regelrechten Vortrag über die Jahre im Flüchtlingslager: «Es war menschlich, technisch, sozialpolitisch und religiös eine große Volkshochschule.» Menschlich: «Wir waren auf engstem Raum zusammengepfertcht und besaßen buchstäblich nichts mehr als unseren Schmerz und unsere Trauer über die Ermordeten. In dieser Not waren wir darauf angewiesen, uns wechselseitig zu trösten und uns unserer Menschenwürde zu versichern, damit wir nicht im Elend die Würde verlieren und als Objekte internationaler Wohltätigkeit seelisch verkümmern.» – Technisch: «Wir haben uns in den Lagern zu Gesundheitsarbeiterinnen, Zahnärztinnen, Kräuterkundigen, Gemüsegärtnerinnen sowie zu Schreibern, Zimmerleuten, Elektrikern und Latrinenbauern ausgebildet. Zugleich lernten wir in der Gruppe selbstbestimmt demokratisch zu arbeiten.» Religiös: «Viele von uns sind Katechetinnen und Katecheten geworden. Sie folgen dem Beispiel der ersten Generation von Basisgemeindeführern, die in unserer Region bereits vor 1980 von den Militärs als Kommunisten verfolgt und systematisch ausgerottet worden sind. Sozialpolitisch haben wir im Lager die Wirkungen des US-Imperialismus auf unser Land und auf Lateinamerika insgesamt studiert. Dabei haben wir eingesehen, wer unsere Gegner sind und weshalb die Reichen und die Regierung uns als Kommunisten bekämpfen. Wir wissen seither, daß wir nur auf uns selbst gestellt als entschlossene Revolutionäre eine gerechte Zukunft für alle erstreiten können.»

Nach vier Jahren im Lager haben sich die Flüchtlinge aus Guarchila ein Herz gefaßt und beschlossen, allen Widerständen zum Trotz, gemeinsam in ihre Heimat zurückzukehren. El Salvadors Regierung hat diese Rückkehr nach Kräften behindert. Nur der – im Sinne des Wortes «todesmutigen» Entschlossenheit der Flüchtlingsgemeinden sowie der Begleitung unerschrockener, ausländischer Beobachter, insbesondere aus Kirchenkreisen in den USA, ist es zu verdanken, daß die Menschen aus Guarchila in ihre Heimat zurückkehren konnten. Dasselbe haben die Flüchtlinge aus Panchimilama, Las Vueltas, Teocinte, El Barillo, San José Las Flores, San Antonio Los Ranchos und anderen kriegszerstörten Dörfern in El Salvadors Provinzen Chalatenango, Cabanas, Usulután und San Vicente gewagt. Erzbischof *Arturo Rivera Damas* läßt bei seiner Lagebeurteilung keinen Zweifel: «Die Regierung betrachtet diese Flüchtlingswiederansiedelungen, die sogenannten *Repoblaciones*, als subversiv – und die Guerillas der Befreiungsfront Farabundo Martí (FMLN) schützen nach Kräf-

Osterpassion

S chielend nach inneren Wüsten
läßt *Du* im leeren
Gehäuse dich nieder
dringst an Orten des geringsten
Widerstands in unsre Wunden
eroberst im besetzten Raum den Spalt

Z itiert vor unser
zerstrittenes Bewußtsein
der Prozeß der Priester
Richter das Gebrüll der Masse
Wie kein andres trennt
das Urteil die Geschichte

Durch die Säle hallend
Töne bis zu Bach und Penderecki
durch die Räume Gegenbilder
Auschwitz Nagasaki
ohne Galgen auch My Lai
die Minderbrüder ohne Namen

U nd wir verehren die Ikone
Auf kahlem Hügel sichtbar
geknickte Schenkel in der Sonne
Von den Älteren gemalt als Mensch
jüngst ausgespannt auf Stacheldraht als Frosch

Fremd fixiert im Raum
die Ungestalt als Schwärze
noch fremder Schlachtung
Eingeweide im Museum
Fleisch am Haken

Sebastians Gäste ärgerlich
Krzysztof betroffen

Im blöden Linnen droben
nächst der Frau ein Sohn
Aber *wo*
im Schlachthaus der Geschichte
stehn die anderen Söhne
Hauptleute Töchter Priester

Und *wo*
der Angerufene beim Mahl
vom schon Verletzten noch unter Bäumen
gepriesene Vater

F rei gegeben zur Entsorgung
die öffentliche Leiche
Frauen in der Kammer
Berührung Salben
die toten Augen das verbundene
das kalte Fleisch

In Ängste eingeklemmt die Freunde
Wer spricht von Haltung
Hilfe von Begabung

Die in der öffentlichen Pflicht
mit sich zufrieden
Dem Fest den Heimischen den Fremden
hergestellt die Ordnung in der Stadt
Gegen Unvorhergesehenes Soldaten
Befehle und Befehlsempfänger
treiben die Vernunft

V ertrieben aus Folklore
allein gelassen von jeder Zeitung
Wer liefert uns ein Bild
Am Ostermorgen *Wir*
mit unserer unaus-
eingebildeten Ikone

Vielleicht als alle schliefen
(Politiker die Priester Drucker)
zerstreut entspannt mit sich
beschäftigt waren
entwand der *Hin-*
von Frauen Hergerichtete
wir wissen nicht mit welchen Kräften
sich dem kalten Schauer
von Herrlichem durchstrahlt
geformt von Geist
umarmt von seinem
Ungetrennt-und-Alles-Vater

D ie Männer – so ihre Zeugen
liefen auseinander
nach Hause in die Wüste
zu einer Freundin Mutter Base

Halt die Marien
gaben sich die Frauen
Jede ungeheuer
geboren aus der Seele

Verweint umarmt von Schmerz
herausgeschreckt verschleiert
machten sie sich
auf den frühesten Weg
fand *Er* die Wunderbaren
zog sie
in den weitesten Raum

Paul K. Kurz

ten diese Flüchtlingsdörfer, wenn sie von den Menschen darum gebeten werden.» Der Erzbischof fügt hinzu: «Die Regierung setzt dagegen auf ein eigenes Flüchtlingsprogramm im Rahmen ihrer Aufstandsbekämpfung, «Vereint wiederaufbauen», «Unidos para reconstruir.» Die Regierungsarmee faßt Flüchtlinge in Konzentrationsdörfer zusammen, schafft daneben Feuer-frei-Zonen und nötigt die Angesiedelten dazu, sich zu sogenannten Bürgerwehren zusammenzuschließen.

Basidemokratie im Rücksiedlerdorf

Doch zurück zu den Flüchtlingen im Dorf Guarchila: «Wir wollten nicht weiter von internationaler Hilfe unser Dasein fristen, und wir wollten unseren Kindern beibringen, wie man

aufrecht lebt und wie man arbeitet», sagt die Lehrerin Silvia Noemi. Als die Menschen zu Hause ankamen, haben sie über ihr zerstörtes Dorf geweint. Dann wurde der von der Armee geschändete Friedhof wiederhergerichtet und die ersten Zelte aus schwarzen Plastikplanen errichtet. Die Gipstrümmer des heiligen Franziskus fügte Juan, der Schmied, wieder zusammen, in akribischer Kleinarbeit. Nur drei Finger fehlen dem Heiligen bis auf den heutigen Tag. Die Leitung der Basisgemeinde fand eine kreative Lösung. Sie beauftragte die Katechetin Esther, dem Heiligen anstelle der fehlenden Finger große rote Blutropfen aus Wasserfarbe aufzumalen. Heute steht der heilige Franziskus von Guarchila unter einem behelfsmäßigen Holzdach, neben dem Foto von Erzbischof Os-

car Arnulfo Romero, auf dem Altar der nach allen Seiten hin offenen «Kirche» des Dorfes. Dem Besucher aus Europa erzählt diese geflickte Heiligenfigur, ebenso wie die drei geborenen Glocken, die an einem dicken Ast des Baumes vor der Kirche hängen, von der Verfolgung und Zerstörung, von den Leiden und der Wiederauferstehung der Gemeinde von Guarchila.

Wie sich diese Flüchtlinge selbst verwalten? Einmal pro Woche tagt die Vollversammlung aller Erwachsenen. Sie teilt den Witwen und Waisen die ersten wiedererrichteten Häuser zu. Die Menschen praktizieren, was sie im Lager schon taten: Basisdemokratie. Die Mitglieder der Dorfleitung, die Verantwortlichen für die Basisgemeinde, für den Haus- und Latrinbau, ferner die Frauen- und Gesundheitsverantwortlichen müssen vor der Armee geheimgehalten werden. Ein älterer Mann, nennen wir ihn Ernesto, erklärt mir, er sei der Responsable de disciplina, der Verantwortliche für die Disziplin. Ich bin erstaunt – und erleichtert, als er sich als einen Sozialarbeiter beschreibt, der bei Familienstreitigkeiten zu Hilfe geholt wird. «Die größte Liebe hat, wer sein Leben zu geben bereit ist ...» – dieses Jesus-Wort höre ich öfter von den Menschen in Guarchila und an anderen Orten in der Konfliktregion Chalatenango, die ich besuche.

Geteilte Ortskirche – Vatikan und US-Aid

Die Hinreise und die Rückkehr in die Hauptstadt sind das Gefährlichste. Die Armee hat einen Sicherheitskordon um die von der Befreiungsfront FMLN dominierten Konfliktregionen gezogen. Schuhe, Maismehl, Medikamente, Coca-Cola, Zigaretten und Bananen werden von der Armee zurückgehalten. Erzbischof Rivera Damas unterhält – ebenso wie der lutherische Bischof *Medardo Gómez*, eine ökumenische Gruppe, deren Mitarbeiterinnen die nötigen Materialtransporte zu den

Flüchtlingen durch die Armee-Checkpoints durchzuschleusen versuchen.

Der Vatikan behindert – ungewollt – die kirchliche Unterstützungsarbeit für die Flüchtlinge. Anfang 1988 wurde die Konfliktregion Chalatenango von der Erzdiözese San Salvador abgetrennt. Rom installierte in der von der Regierungsarmee befestigten Provinzhauptstadt Chalatenango einen Charismatiker-Bischof, Monsignore *Alas*. Die Ordensschwester, die bei den Flüchtlingen leben, rechnen damit, daß über kurz oder lang die neue Kleindiözese im Schatten des Regierungsmilitärs ihr eigenes Sozialdepartement und ihre eigene Menschenrechtskommission aufmacht. Dann hätten die in der Erzdiözese San Salvador angesiedelten Hilfsdienste in Chalatenango nur noch höchst eingeschränkte Wirkmöglichkeiten. Schwester Carmen, die mir während eines Hubschrauber-Raketeneinsatzes der Salvador-Luftwaffe hinter den dicken Kirchenmauern von San José Las Flores Fragen beantwortet, sagt: «Wenn die neugegründete Provinzdiözese ihren eigenen Sozial- und Menschenrechtsdienst eröffnet, wird dieser schwächlich und vom Militär kontrolliert sein. Eine Horrorvision.»

Horror bedeutet für die Flüchtlinge auch ein Plan der US-Aid, der offiziellen Entwicklungsorganisation der Vereinigten Staaten. Für 58 Millionen Dollar sollen demnächst sogenannte Infrastrukturmaßnahmen in Chalatenango erstellt werden. Ein Jesuit, der sich mit den US-Plänen seit langem beschäftigt, sagt mir: «Dafür benötigen die Amerikaner die Unterstützung des lokalen Bischofs; und sie planen natürlich nur kriegsrelevante Straßen, Brücken und Stromleitungen.»

So sieht der Krieg aus

Der Krieg: Ich werde Zeuge, wie das sogenannte Elite-Bataillon Atlacatl das Flüchtlingsdorf San José Las Flores einnimmt. Zuvor hatte die Artillerie aus der Provinzhauptstadt Chalatenango mit Mörserbeschuß die Umgebung der Siedlung in Brand geschossen. Als die schwarz-grün geschminkten, von US-Beratern trainierten Berufssoldaten einrücken, «versickert» das Leben. Die neun dorfeigenen Glühbirnen sind längst abgeschraubt und versteckt, ebenso der Dieselgenerator; mein Aufnahmegerät liegt hinterm Hochaltar. Schwester Carmen, die in der Gemeindeleitung arbeitet, erzählt währenddessen, was die Leute tun, wenn das Militär einen von ihnen verschleppt: «Alle, die gehen können, ziehen zur Kaserne und fordern die Freilassung. Dabei kommt es zu Verletzten und Toten, wenn die Soldaten den Befehl erhalten, auf die demonstrierenden Flüchtlinge zu schießen.» Diese Methode «Alle für einen – einer für alle» zeitigt Erfolg: «Etliche Verschleppte haben wir im Herbst 1988 freibekommen», berichtet die Schwester und fügt hinzu: «Dazu beigetragen haben auch unsere US-Schwesterstädte. Wenn man in Berkeley erfährt, daß einer von uns verschwunden ist, gehen sofort Telegramme an die Salvador- und an die US-Regierung, und es wird die Freilassung gefordert.»

Der Krieg: Während die Regierungsarmee von keinem Menschen in den Flüchtlingsdörfern begrüßt wird und auf Schweigen und Nichtkooperation stößt, sind die Guerilleros beliebt. Aus nahezu jeder Familie kämpft eine junge Frau oder ein junger Mann mit. Schwester Carmen erzählt: «Andere Länder haben als Versteck für die Befreiungsfront die Berge – El Salvador ist so dicht besiedelt. Unsere «Berge», das ist das Volk ...»

Als die Atlacatl-Kämpfer nach Tagen sämtliche kollektiv bearbeiteten, erntereifen Maisfelder des Dorfes San José Las Flores niedergebrannt haben, die Frucht von sechs Monaten Arbeit, ziehen sie ab. Mit der zurückkehrenden Guerilla feiern die Leute einen Gottesdienst, tanzen anschließend die ganze Nacht. Während des Gottesdienstes behalten die FMLN-Leute das Gewehr bei sich. Ich störe mich nicht mehr daran, als ich erfahre, daß kurz vor Jahresende 1988 die Regierungsarmee

Wider die Resignation in der Kirche



Hrsg. von Walter Ludin.
Mit Beiträgen von Heinrich Albertz, Clodowis und Leonardo Boff, Walbert Bühlmann, Heinrich Fries, Helmut Gollwitzer, Norbert Greinacher, Ernst Käsemann, Franz-Xaver Kaufmann, Kurt Koch, Hans Küng, Gerhard und Norbert Lohfink, Johann B. Metz, Karl Rahner, Luise Rinser, Roger Schutz, Dorothee Sölle, Vilma Sturm, Carl Friedrich von Weizsäcker, Rudolf Otto Wiemer, Heinz Zahrnt, Rolf Zerfuß, Paul M. Zulehner, u. a.

Dieses Lesebuch enthält Träume und Visionen von 58 Autoren.

Sie machen wider alle Resignation, die sich in der Kirche ausbreitet, Mut und zeigen eine Kirche, die sich stärker an der Botschaft Jesu ausrichtet und dabei näher bei den heutigen Menschen steht. Diese „Kirchenträumer“ wagen es, die Verheißungen Gottes ernst zu nehmen und an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten.

224 Seiten, kart., 28,- DM. ISBN 3-419-50934-0.

CHRISTOPHORUS

einen Feuerüberfall auf einen Gottesdienst nahe dem Dorf Perquin in der Konfliktprovinz Morazán unternommen hat.

Postscriptum: Während meines Aufenthaltes in Chalatenango wurde am helllichten Tag in El Salvadors Hauptstadt von rechtsradikalen Militärs das Büro des lutherischen Bischofs Don Medardo Gómez in die Luft gesprengt. Kurz nach meiner Rückkehr nach Europa eroberte die Armee in Chalatenango ein Feldlazarett der FMLN. Die verletzten Guerilleros wurden

sofort erschossen. Die Krankenpflegerinnen, darunter eine mexikanische Ärztin der FMLN, wurden von den Atlacatl-Soldaten zuerst vergewaltigt, bevor man sie umbrachte. Gestern erreichte mich eine dringende Hilfsbitte aus dem Dorf Guarchila: Das Militär belagert den Ort und hat den Leuten ein Ultimatum gestellt, wonach sie bis Ende März den Ort verlassen müssen. All dies ereignet sich ungeachtet der Dialoginitiativen der in El Salvador kämpfenden Parteien.

Thomas Seiterich-Kreuzkamp, Assenheim

EINE ETHIK DER GEMEINSCHAFT

Th. Steinbüchels Beitrag zur christlichen Sozialethik (2)*

Theodor Steinbüchel wendet sich im zweiten Kapitel seiner Arbeit einer nichtmarxistischen Konzeption des Sozialismus zu, weil er den Sozialismus als sittliche Idee begründen will. Dafür findet er – erstens – bei Marx zwar eine Reihe von Werturteilen, aber keine hinreichende Begründung seiner sittlichen Haltung. Zweitens unternehmen nun aber gerade eine Reihe von Theoretikern des Sozialismus nach Marx den Versuch einer ethischen Grundierung des Sozialismus. Diesen Entwürfen will sich Steinbüchel nun zuwenden und ihren Ertrag für seine Aufgabenstellung prüfen. Seine Idee ist dabei, nach dem Vorbild der Neukantianer, die Marx von Kant her befragen, den marxistischen Sozialismus an der christlichen Sozialethik zu messen und dabei auch das Modell eines ethischen Sozialismus zu begutachten.

Gegen das individualistische Ethos des Kapitalismus hebt Steinbüchel zunächst das solidarische Ethos des Sozialismus hervor, in dem das Ideal der christlichen Sozialethik und die sittliche Idee des Sozialismus miteinander konvergieren. Aber trotz seiner Abwehrhaltung gegenüber dem bürgerlich-kapitalistischen Individualismus hat der marxistische Sozialismus einen individualistischen Restbestand aufbewahrt, der es ihm unmöglich macht, eine Gemeinschaftsethik zu realisieren. Steinbüchel verdeutlicht dies am Klassenkampfgedanken. Nicht etwa, daß Steinbüchel den Klassenkampf als sittlich verwerflich einstuft oder in ihm nur einen Selbstzweck der sozialistischen Bewegung sieht, wie ein gängiges katholisches Argument seiner Zeit lautet. Nein, Steinbüchel wertet zunächst positiv: «Der Klassenkampf des Proletariates ist dessen Selbsthilfe zum Zwecke seiner wirtschaftlichen und sozialen Hebung. Bezweckt er die Hebung der Klasse zum vollberechtigten und vollverpflichteten Glied der Gemeinschaft, so verfolgt er ein sittliches Ziel. (...) Es ist ein Notwehrkampf einer aus wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und geistiger Not zur Gleichberechtigung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft aufstrebenden Klasse. Aus dieser Eigenart erhält er sein sittliches Recht. Denn Gemeinschaft ist ein für alle Menschen geltender Wert, an dem teilzunehmen jeder auf Grund seines persönlich-sittlichen Menschenwesens berechtigt ist und den jede Menschengruppe für sich in Anspruch nehmen kann, die für die Gemeinschaft tätig ist.»¹ Damit spricht Steinbüchel für katholische Ohren Revolutionäres über ein revolutionäres Konzept aus, jedoch achte man auf Steinbüchels wichtige teleologische Zuordnung des Klassenkampfes: er muß gemeinschaftsgestaltend sein. Aber die marxistische Version vom Klassenkampf ist kein hinreichendes Mittel zur Realisierung des Sozialismus als sittlicher Idee, urteilt Steinbüchel, weil sie in ihrem partikularistischen und mechanistischen Ansatz das universale Gemeinschaftsziel verfehlt und deshalb den kapitalistischen Geist unter proletarischen Vorzeichen nur verdoppelt.

Deshalb lehnt Steinbüchel auch die Konzeption von einer Diktatur des Proletariats ab. Dahinter stecke ein reines Machtprinzip, das schließlich ihr Ende in Zentralismus und Zwang finden müsse, nicht aber zu einer Gemeinschaft freier, gleicher und solidarischer Subjekte führe, wie es der sittlichen Idee des Sozialismus vorschwebt. In Steinbüchels Augen wird an dieser Stelle noch einmal deutlich, daß der marxistische Sozialismus als Antithese zum Kapitalismus entstanden ist; es fehlt aber die Synthese, die die Einseitigkeiten von Individualismus und Kollektivismus überwindet und die Verbindung von Persönlichkeit und Gemeinschaft als aufhebende Synthese bewahrt.

«Organismus» und «Solidarismus»

Steinbüchel befragt daraufhin die Modelle eines ethischen Sozialismus kantianischer Prägung nach dieser gelungenen Synthese. Er findet dort ein Bemühen um eine ethische Begründung des Sozialismus, ein positives Verständnis von Freiheit und Gleichheit und die Idee einer Erziehung zu einem solidarischen Pflichtbewußtsein. Dies alles weist über Marxismus dar und einen notwendigen weiteren Schritt zur Grundlegung des Sozialismus als sittlicher Idee. Aber diese Variante eines ethischen Sozialismus muß sich Steinbüchels Kritik gefallen lassen, nur einen abstrakten Begriff vom Individuum zu haben, so daß sie weder ein angemessenes Verständnis von Persönlichkeit noch von Gemeinschaft entwickeln kann. Auch der humanistische Ansatz eines ethischen Sozialismus liefert somit nicht die geforderte Synthese. Dann aber entdeckt Steinbüchel im «organisatorischen Sozialismus» des Münsteraner Soziologen und «Kathedersozialisten» Johann Plenge ein Verständnis vom Sozialismus, das dessen sittliche Idee verwirklichen könnte. Allerdings verlangt Plenges Entwurf noch nach einer religiösen Verankerung, denn erst die Gottverbundenheit und Christusgemeinschaft stifte den «Geist der ... Solidarität» (257). Diesen Gedanken hat Steinbüchel auch gegenüber den Konzeptionen und Begründungen der ethischen Sozialisten immer wieder betont: Der Sozialismus kommt so lange nicht zu seinem Ziel, wie er sich nicht nur ökonomisch und politisch, sondern auch geistig und ethisch nicht von den Fesseln bürgerlichen Denkens befreit. Er kann nicht nur das bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftssystem transzendieren, sondern muß auch das bürgerliche Denken transzendieren. Wirkliche Transzendenz geschieht aber erst in der Begegnung mit der religiösen Dimension der Wirklichkeit. Hinter diesem Argument verbirgt sich eine gewichtige Problematik für eine christliche Sozialethik. Deshalb möchte ich diesen Punkt am Ende des Beitrags gesondert diskutieren. Zunächst will ich auch weiterhin dem Gedankengang Steinbüchels folgen und fragen, was er nun unter einer organisch-solidarischen Gemeinschaft als sittlicher Idee des Sozialismus im christlichen Verständnis versteht.

«Organismus» und «Solidarismus» sind Leitbegriffe, die die Diskussion im sozialen Katholizismus im ersten Drittel dieses

* Erster Teil in *Orientierung* vom 28. Februar 1989, 39–44. Der Artikel wurde geschrieben als Danksagung an J.B. Metz zu seinem 60. Geburtstag. Mit dieser Widmung erscheint er jetzt – durchaus symbolisch – zwischen den Zeiten.

¹ Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik*. Düsseldorf 1921, 278. – Zitate werden im folgenden durch Zahlenangaben im Text nachgewiesen.

Jahrhunderts prägen. Das reicht vom neothomistischen Solidarismus eines *Heinrich Pesch* über die neoromantische Idee vom organischen Universalismus bei *Othmar Spann* bis hin zur «berufständischen Ordnung» der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*. Dahinter stecken eine breite Palette von Interpretationen und Spekulationen, die an dieser Stelle nicht erörtert werden müssen. Steinbüchel reiht sich hier mit einem eigenständigen Entwurf ein, der jedenfalls nicht spekulativ ist, sondern aus einem nachvollziehbaren Argumentationsgang erwächst: Zur Grundlegung des Sozialismus als sittlicher Idee gehört notwendig eine geglückte Synthese von Personalität und Sozietät. Die vorhandenen sozialistischen Theorien liefern dafür wichtige Ansätze, aber kein im vollen Sinn abgerundetes Verständnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft noch von deren notwendiger Synthese. Allein ein «sittlich-organischer» Ansatz leistet das Geforderte. Steinbüchel versteht darunter «die Anerkennung des Persönlichkeitswertes eines jeden Menschen und die organische Gemeinschaftsverbinding aller Persönlichkeiten» (199). Die Idee des Organismus, in der sich alle Glieder dem Ganzen der Gemeinschaft verbunden wissen, aber auch das Ganze sich seiner Verantwortung für jeden einzelnen bewußt ist, kennen der marxistische und der ethische Sozialismus nicht. «Gemeinschaft» meint dabei eine aus dem Wesen des Menschen sich ergebende sittliche Verbundenheit, im Unterschied zu «Gesellschaft», womit ein künstlich geschaffener Verband vieler Einzelwesen gemeint ist. Die wohl zentrale Stelle in Steinbüchels Gedankengang ist erreicht, wenn er schreibt: «Die organisch-solidarische Gemeinschaftsidee ist ein Ideal, das dem sittlichen Bewußtsein der Menschen zur Verwirklichung aufgegeben ist. Seine Geltung als sittliche Idee ist überzeitlich, seine verpflichtende Kraft eine stets geltende Norm, die den sittlichen Menschen ebenso unbedingt verpflichtet wie die objektiv gültigen Werte der Individualethik. Wie diese dem Einzelleben in allen seinen Stufen sich zur Aufgabe stellen, so die als objektiv gültig erkannte, dem Menschenwesen entsprechende Sozialidee allen Perioden der Entwicklung des Wesens «Mensch». Sie ist kein ins einzelne ausgeführtes Programm einer Wirtschafts- und Staatsauffassung, daher keine Utopie, sondern eine «regulative Idee», die zur Beurteilung konkreter Sozialverhältnisse dient und die Richtung angibt, in der diese von sittlichen Menschen zur Erreichung einer sittlichen Gemeinschaft gestaltet werden sollen. Sie wird wie jede richtunggebende Idee nie zur vollen Wirklichkeit werden, sie kann als Ideal von endlichen, in ihrem sittlichen Können beschränkten Menschen immer nur annäherungsweise erreicht werden und besitzt daher eine stetige Gestaltungskraft im menschlichen Gemeinschaftsleben» (231). Die sittliche Idee der organisch-solidarischen Gemeinschaft hat also eine kritische Funktion gegenüber der bestehenden Gesellschaft und eine richtungweisende für die kommende und noch zu schaffende Gemeinschaft. Diese christliche Gemeinschaftsidee wird von Steinbüchel begründet durch die organische Einheit des einzelnen mit Gott und den Mitmenschen. Von da her gesehen erfährt Gemeinschaft christlich nicht nur eine andere Begründung und Motivation – z.B. jenseits des Politisch-Strategischen oder rein Humanen –, sondern Gemeinschaft ist zudem wesentlich eine Sache, die «von innen» her kommt, aus einer Gesinnungsgemeinschaft. Damit findet Steinbüchel zusammenfassend zu folgender Position: «Sind Kapitalismus und Sozialismus als Wirtschaftsformen ökonomische Begriffe, die religiös ganz neutral sind, so kann man weder von einem «christlichen» Kapitalismus noch von einem «christlichen» Sozialismus reden im Sinne einer objektiven Wirtschaftsform. Soll dagegen in dem einzig zulässigen Sinne «christlicher Sozialismus» eine Wirtschafts- und Gemeinschaftsgesinnung bezeichnen, die im Gegensatz zum egoistisch-individualistischen Geiste des Kapitalismus den im heutigen ethischen Sozialismus nach Wirklichkeit drängenden Geist der auch im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben anzuerkennenden Solidarität bezeichnen, so ist

diese Bezeichnung durchaus angebracht, weil in diesem ethischen Sinne die christliche Gemeinschaftsidee dem sozialistischen Ethos viel homogener ist als dem utilitaristisch-egoistischen Ethos des Kapitalismus. Weil aber das Christentum auf die Erfassung der Seele hinzielt, so wird sich seine Wirksamkeit im historischen Menschheitsleben als eine «radikale» erweisen, die an die Wurzel des Gemeinschaftskörpers greift; sie revolutioniert die Seele und baut die der Sittennorm nicht entsprechenden Gesellschafts- und Wirtschaftsverhältnisse um und auf zu neuen Formen, die die christliche Seele jeweilig als die ihrer Gesinnung entsprechende erkennen wird» (256f.). Dem Aufbau eines «christlichen Sozialismus» sind aber weder der Klassenkampf noch die Zwangssozialisierung dienlich, sondern allein die Hebung einer Gemeinschaftsgesinnung der solidarischen Verbundenheit auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Das bedeutet eine «Sozialisierung der Seelen» (302). Sozialismus und Christentum treffen sich in dem Ziel, eine sittliche Gemeinschaft zu bilden, d.h., den Menschen zur Norm des Wirtschaftens zu machen und den kapitalistischen Egoismus zu überwinden durch den Geist der Solidarität. Das ist, sagt Steinbüchel, «die stete Aufgabe, die das Christentum in der Erziehung der Menschen und der Sozialismus in der Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse gemeinsam lösen müssen ...» (338).

Synthese durch Gesinnungsreform

Theodor Steinbüchel ist an das Ende seiner Überlegungen gelangt: Die sittliche Idee des Sozialismus ist der Aufbau einer sittlichen Gemeinschaft. Dies ist ein absolut verpflichtendes sozialetisches Gebot, dem in Genossenschaft Sozialismus und Christentum gemeinsam dienen: Der Sozialismus durch Gesellschaftsreform, das Christentum durch Gesinnungsreform. Steinbüchel geht bis an die Grenze des zu seiner Zeit Sagbaren, wenn er dem Sozialismus den guten Willen attestiert und das Christentum an die Kräfte der gesellschaftlichen Umgestaltung verweist. Aber Steinbüchel verläßt sein Haus nicht, sein Beitrag zur christlichen Sozialethik ist an dieser Stelle nicht unbedingt neu. Wenn man etwa den Blick ein weiteres halbes Jahrhundert zurück auf Bischof *Ketteler* lenkt, so mutet Steinbüchels Ertrag doch eher mager an. Woran liegt das? Ich möchte eine grundsätzliche Kritik versuchen. Am 3.5.1919 schreibt Steinbüchel an Pastor *Hohoff*: «Mein Standpunkt ist ein durch und durch antikapitalistischer, ethischer Sozialismus, aber organischer Natur, ein organischer Sozialismus, vielleicht besser Solidarismus christlichen Gepräges.»² Damit hat Steinbüchel seine Bemühungen genau auf den Punkt gebracht. Sein Ausgangs- und Endpunkt sind das naturrechtliche Personalitäts- und Gemeinschaftsdenken, dazwischen zwingt er den Sozialismus ein. Steinbüchel liest das aus dem Sozialismus heraus, was er vorher hineingesteckt hat. Dadurch verfehlt er aber das sozialistische Ethos. Hatte Steinbüchel eingangs noch die sittliche Idee des Sozialismus darin gesehen, daß dieser aus der Wahrnehmung der konkreten Ungerechtigkeit heraus die solidarische Befreiung des Menschen im Aufbau einer gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung anzielt, so vollführt Steinbüchel im zweiten Teil seiner Arbeit eine kaum bemerkbare, aber entscheidende Uminterpretation dieses Ansatzes. Er sucht nach einer sittlichen Idee hinter der sozialistischen sittlichen Idee und findet durch diese Abstraktion zum Postulat des Aufbaus einer sittlichen Gemeinschaft. Mein erster Kritikpunkt lautet: Steinbüchel macht aus dem konkreten historischen Projekt Sozialismus eine historisch nicht mehr zu verankernde und deshalb politisch indifferente regulative Idee: Wer soll mit wem/gegen wen und wie/wo die sittliche Gemeinschaft aufbauen? Steinbüchel kann diese Frage nicht beantworten. Nun gut, er stellt sich

² Aus: Nachlaß Hohoff/Haurand. Teil des Nachlasses von Wilhelm Hohoff im Eigentum der Familie Peter Wilhelm Haurand, Halver. Zugänglich über Mikrofilm bei der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg.

diese Frage auch gar nicht, weil er nicht das politische Gespräch mit dem Sozialismus sucht. Aber bereits im theoretischen ethischen Diskurs begeht Steinbüchel einen entscheidenden Fehler: Bei Marx hat er den «materialistischen Faktor» der Analyse von Geschichte und Gesellschaft kennengelernt und ihn als notwendigen Bestandteil auch christlich-sozialethischer Überlegungen akzeptiert, jedoch – berechtigterweise – auf dem hinreichenden «subjektiven Faktor» bestanden. Jetzt durchdenkt – auch das berechtigterweise – Steinbüchel den anthropologisch-ethischen «subjektiven Faktor» weiter, aber so – und das ist sein Fehler –, als sei ausschließlich er bestimmend. Meine zweite Kritik bezieht sich auf die Art und Weise, wie Steinbüchel die anthropologisch-ethische Dimension diskutiert und dann zu seinem organisch-solidaristischen Sozialismus findet. Zunächst: Er geht nicht von den – auch biblischen – Kategorien Befreiung und Gerechtigkeit in der sittlichen Idee des Sozialismus aus, sondern von den naturrechtlichen Prinzipien Personalität und Gemeinschaft. Darum kann es auch nicht verwundern, daß Steinbüchel mehrfach betont, aus der jesuanischen Praxis ließen sich keine politischen Implikationen ableiten, denn natürlich lassen sich im Neuen Testament keine konkreten Ausprägungen für das finden, was im katholischen Naturrechtsdenken unter Personalität und Gemeinschaft verstanden wird. Leider nur am Rande und deshalb auch nur wenig ausgeprägt, führt Steinbüchel allerdings eine christologische Begründung für die Motivation der Gemeinschaftsidee an. Nun noch zu einem weiteren Gedanken innerhalb des zweiten Kritikpunktes. Steinbüchel kritisiert an der sittlichen Idee des Sozialismus, daß darin Individualismus und Kollektivismus letztlich unvermittelt nebeneinanderstehen und nach einer Synthese verlangen auf der Ebene Persönlichkeit und Gemeinschaft. Diese Synthese gelingt erst in einer organisch-solidaristischen christlichen Gemeinschaftsethik, lautet dann seine Erkenntnis. Schaut man sich allerdings genau an, wie Steinbüchel zu diesem Ergebnis kommt, so muß man bezweifeln, daß hier eine gelungene Synthese vorliegt. Steinbüchel beantwortet nämlich die Frage «Wie gelingt die Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft?» mit dem sittlichen Postulat «Verwirkliche die Synthese durch Gesinnungsreform!». Allein dieses Postulat bildet die Basis der organisch-solidaristischen christlichen Gemeinschaftsethik, nicht aber die wirkliche Synthese. Damit komme ich zu meiner dritten kritischen Anmerkung. Steinbüchel meint, Lücken, die die sozialistische Theorie nicht schließt, dadurch überbrücken zu können, daß er auf eine mangelnde oder noch zu formende Gesinnung verweist. Letztlich diskutiert er nur noch zwischen Gesinnungen. Er reduziert die Probleme, aus denen heraus der Sozialismus entstanden ist, auf die individualistisch-egoistische Gesinnung des Kapitalismus und erwartet somit deren Überwindung durch Weckung einer Gemeinschaftsgesinnung. Aber wie will Steinbüchel verhindern, daß aus der geforderten Gemeinschaftsgesinnung eine bloß beschwichtigende Gesinnungsgemeinschaft – «Wir sind doch alle Christen» – wird, die die real existierenden Ungerechtigkeiten verschleiern hilft oder bestenfalls karitativ abfedert? Steinbüchel schätzt an Marx, daß es diesem nicht um die Position des guten Denkers geht, sondern darum, die Welt so zu verändern, daß sie menschlicher wird. Diese «zweite Aufklärung» macht Steinbüchel letztlich doch nicht mit, weil er einem neuscholastischen Denken verhaftet bleibt, das bereits gegenüber der «ersten Aufklärung» defensiv eingestellt ist. Der Sozialismus, der angespornt durch die Solidarität der Unterdrückten aus einer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umgestaltung entstehen soll, wird von Steinbüchel uminterpretiert in eine sittliche Idee, die aus einem Sichverbundenwissen aller Glieder mit dem Ganzen einer ideellen Gemeinschaft ihre kulturell-sittliche Triebkraft zur Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft gewinnt.

Was sich hier ankündigt – und dann mehrere Jahrzehnte lang den Sozialkatholizismus geprägt hat –, ist die Idee eines christ-

lichen dritten Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus, der zudem das christliche Proprium nur noch in einer Erziehung zu einer ungeschichtlichen Gemeinschaftsgesinnung erblicken kann. Der Befreiungstheologe *Enrique Dussel* hat in unseren Tagen dazu geschrieben: «Nichts liegt uns ferner als eine gewisse «Dritt-Weg-Ideologie», die weder für den Kapitalismus noch für den Sozialismus eintritt, sondern für eine christliche Lösung der wirtschaftlichen und politischen Probleme der Menschheit. Es gibt kein tatsächliches, konkretes wirtschaftlich-politisches Projekt, das als christlich bezeichnet werden kann. Es gibt ethische und prophetische Kritik, im besten Fall kritische Moral oder reformerischen Protest, aber keine positiven, politischen «Dritt-Weg-Projekte»³. Damit möchte ich die Kritik an Steinbüchels christlichem Gemeinschaftsethos verlassen und mich der befreiungstheologischen Gemeinschaftsethik zuwenden.

Enrique Dussels Ethik der Gemeinschaft

Zunächst einmal verblüfft der über weite Strecken gleichlaufende Gedankengang von Theodor Steinbüchel und Enrique Dussel; deshalb treten aber auch die Unterschiede deutlich hervor. Dussel will mit seiner *Ethik der Gemeinschaft* eine theologische Ethik der Befreiung als Reich-Gottes-Ethik vorlegen. Gleich zu Beginn erinnert er daran, daß im Neuen Testament «das Wesen des christlichen Lebens in der Gemeinschaft besteht, dem Zusammensein mit den anderen. Das ist auch das Wesen des Reiches: «bei Gott sein», in Gemeinschaft von «Angesicht zu Angesicht» mit ihm» (16). Diesen Gedanken finden wir auch bei Steinbüchel, was mich zu der Annahme verleitet, daß man Steinbüchels sozialethischen Ansatz mit Hilfe einiger Überlegungen aus der Befreiungstheologie vom Kopf auf die Füße stellen kann, um dann auch den Wert seiner Anregungen neu zu entdecken. Dazu gehört zunächst die folgende Überlegung. Es ist kein Zufall, daß Dussel die oben zitierten Sätze an den Anfang seiner Überlegungen stellt, während sie inhaltlich verwandt bei Steinbüchel eher beiläufig zum Schlußpunkt eines sozialphilosophischen Gedankenganges werden und eher einen abgrenzenden Impuls gegenüber «nur humanistischen» Entwürfen beinhalten. Dahinter steht nämlich eine andere Zuordnung nicht nur von sozialethischer Analyse und Glaubensbekenntnis, sondern auch von der theoretischen wie praktischen Bedeutung des Glaubens für das politische Engagement. Bei Steinbüchel ist der christliche Glaube der transzendente – und dann erst auch der transzendente – Grund für politisches Engagement. Für Dussel hingegen ist das politische Engagement notwendige Ausdrucksform des Glaubens. Hier liegt also eine sehr viel engere – Steinbüchel würde wohl sagen: organische – Beziehung von Glaube und Politik vor.

Ich möchte noch auf weitere grundsätzliche Gemeinsamkeiten von Steinbüchel und Dussel aufmerksam machen. Gemeinschaft konkretisiert sich in praktizierter Gerechtigkeitsliebe, schreibt Dussel und führt dazu aus: «Jeder einzelne dient dem anderen um dessentwillen in einer Atmosphäre, in der alle in allem Freunde sind. Das wäre eine Gemeinschaft, wo sich die Individualität ganz in der vollen gemeinschaftlichen Kommunikation verwirklicht. Die Gemeinschaft ist sowohl das wirkliche Subjekt als auch der Motor der Geschichte; in ihr sind wir «zu Hause», gemeinsam in Sicherheit» (20). Ist das das von mir kritisierte organisch-solidaristische Gemeinschaftsethos Steinbüchels? Das könnte man zunächst meinen, denn Dussel führt als nächstes auch noch die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft ein, die auch Steinbüchel vornimmt. «Gesellschaft» soll bei Dussel «eine restriktive, negative Bedeutung haben und das «Weltliche» bezeichnen, die Situation des Individuums, die Arbeit usw. innerhalb der geltenden Ordnung der Unterdrückung, Sünde». Dagegen ist mit «Gemeinschaft»

³ E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft* (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf 1988, 196. – Zitate werden im folgenden durch Zahlenangaben im Text nachgewiesen.

«das ‹von Angesicht zu Angesicht› der Personen in einem Verhältnis der Gerechtigkeit gemeint – eine utopische Ordnung, die es uns erlauben wird, die geltende ‹gesellschaftliche› Wirklichkeit einer Kritik zu unterziehen» (37). Auf zwei Ebenen möchte Dussel die Gemeinschaftsethik – das ‹Prinzip Jerusalem›, wie er es nennt – angesiedelt wissen: Als geschichtlichen Entwurf, der allerdings unter dem eschatologischen Vorbehalt der erhofften Realisierung des Reiches Gottes steht, und auf einer davorliegenden Ebene versteht Dussel Gemeinschaftsethik als Ethik des Auszugs aus der herrschenden Gesellschaft. Die Gemeinschaftsethik steht in einer doppelten dialektischen Spannung: einmal zur vollendeten Gerechtigkeit im Reich Gottes und zum anderen zur faktisch herrschenden Moral. Die Gemeinschaftsethik basiert auf der Bergpredigt, in der sich Jesus Christus die Forderungen der Armen, das, was der Unterdrückte braucht, zu eigen macht und in den Horizont des anbrechenden Gottesreiches stellt. «Diese Praxis ist utopisch, sinnlos, absurd, töricht, subversiv, destruktiv und gefährlich für das System» (61), aber es ist nach biblischer Überlieferung der Weg Gottes in der Geschichte. Andererseits bringt auch die Befreiungspraxis der Unterdrückten die Gemeinschaftsethik als utopische Kraft hervor, deren oberstes Prinzip heißt: «Befreie den Armen!, und zwar als Imperativ der praktischen Vernunft» (64). Dieses Prinzip beinhaltet eine Reihe konkreter Implikationen: «(a) einen Gesamtzusammenhang als geltendes moralisches System; (b) einen Unterdrücker (Sünder), der Subjekt des unterdrückerischen Aktes ist, und (c) einen – zumindest in dieser Hinsicht – gerechten Menschen, der ungerecht behandelt wird ...; (d) die Berücksichtigung der Mechanismen der Sünde; (e) die ethische Notwendigkeit, diese Mechanismen zu zerschlagen; (f) die Notwendigkeit, einen Ausweg aus dem System zu planen, und (g) die Verpflichtung, das neue System der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Es handelt sich also um eine gefährliche Verantwortung» (83).

Theorie befreiender Praxis

Aufgrund dieser kurzen Darstellung der Prinzipien der Gemeinschaftsethik im Sinne der Befreiungstheologie läßt sich die oben aufgestellte Vermutung, Dussel bewege sich nur in den von Steinbüchel bereits vorgezeichneten Bahnen, zurückweisen. Zunächst sei aber wieder auf eine gewichtige Übereinstimmung aufmerksam gemacht: Dussel wie Steinbüchel verstehen ihre Gemeinschaftsethik als regulative Idee mit einer kritischen Intention für die bestehende Welt und einer rich-

tungweisenden für die noch zu schaffende Welt. Ich meine, daß man auch hier sagen kann, daß Steinbüchels Konzeption ausbaufähig gewesen wäre, wenn er den Marxismus so rezipiert hätte, wie er ihn verstanden hat, und wenn ihm die naturrechtliche Prinzipienethik nicht den Blick auf den biblischen Anspruch getrübt hätte. Beides hat Dussel integriert, und deshalb ist seine Gemeinschaftsethik mehr noch als eine regulative Idee. Dort, wo es Steinbüchel um eine theoretisch gelungene Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft geht, betont Dussel als Interesse der Gemeinschaftsethik: Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen. Geht es Steinbüchel um Gesinnungsreform durch den Vortrag einer sittlichen Idee, so geht es Dussel um ein alle menschlichen Belange umfassendes Gesamtkonzept der Veränderung von Gesellschaft durch den Auszug der Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten aus dieser ungerechten Gesellschaft. Zu Dussels Gemeinschaftsethik gehört der an der marxistischen Analyse geschulte Blick auf die bestehenden Verhältnisse und ihre Mechanismen, die Kraft der konkreten Utopie von einer besseren Welt, die Identifizierung der Armen und Unterdrückten als historische Träger der Befreiungsbewegung, die Zuwendung des theologischen Sozialethikers zu den Armen und Unterdrückten und die Einnahme ihrer parteiischen Sichtweise der Wirklichkeit, schließlich der Glaube, daß sich Gott als der Ich-binda bei den Armen und Unterdrückten erweist, und die Hoffnung darauf, daß Gott diese Gemeinschaftsethik als Reich-Gottes-Arbeit im Sinne Jesu Christi zu seiner Sache macht. Damit bleibt ‹Gemeinschaft› aber nicht das bloße Ideal des guten Gewissens, das es bei Steinbüchel darstellt.

Dussel redet dabei nicht einer unmittelbaren Ableitung sozialer Normen aus dem Evangelium das Wort ohne Abwägungen der autonomen praktischen Vernunft. Aber er hebt hervor: Diese autonome praktische Vernunft, die nur zwischen dem Wort Gottes und der Wirklichkeit der Welt vermitteln soll und dennoch zum alleinigen Maßstab erhoben wird, gibt es nicht. Es gibt nur ein erkenntnisleitendes Interesse, und ein solches ist das parteiische Engagement für die Sache der Armen. Dussels normative Logik sieht dann so aus: Der christliche Sozialethiker, der die Sache der Armen und Unterdrückten zu seiner Sache macht, von dort aus die Welt analysiert und sich dann der schöpferischen Kraft des Evangeliums aussetzt, wird seine Phantasie freisetzen und auf die Frage ‹Was sollen wir tun?› eine Antwort finden. So erweist sich christliche Sozialethik als Theorie der befreienden Praxis.

Benno Haunhorst, Lehrte

Die Donau: postmoderne Reise mit Claudio Magris

Budapest: «Die Donau fließt großartig dahin, der Abendwind weht über die Cafés im Freien wie der Atem eines gealterten Europas, das nunmehr vielleicht am Rande der Welt liegt und Geschichte nicht mehr hervorbringt, sondern nur noch konsumiert, so wie Francesca, die in der Konditorei Gerbeaud am Vörösmarty-Platz (...) an einem Eis lutscht.»¹

Claudio Magris, Triestiner und Germanist, geboren 1939, hat sich eine einfache und zugleich komplizierte Aufgabe gestellt: uns von Donaueschingen im Schwarzwald nach Sulina am Schwarzen Meer zu führen, durch ein ‹internationales› Mitteleuropa, eine vergessene und nur noch im fragwürdig-verklärten Licht der Nostalgie aufleuchtende Dimension unseres Kontinents.

Die Quelle der Donau ist unklar: Donaueschingen oder Furtwangen? Vielleicht sogar ein Wasserrohr oder ein unterirdi-

ches System kommunizierender Gefäße? Oder doch der Zusammenfluß von Brigach und Breg, wie es das Sprichwort will? Ebenso unklar wie der Anfang ist auch das Ende: jenes heiße, sumpfige, von Überschwemmungen heimgesuchte Delta am Schwarzen Meer, die letzte Grenze des Donauraums.

Der von Ost- nach Westberlin emigrierte Schriftsteller Bernd Wagner hat kürzlich die Mitteleuropa-Apologeten daran erinnert, daß diese Welt und dieser Gedanke durch das nationalsozialistische Deutschland zerstört und pervertiert wurden.² Man muß, schreibt Wagner, «diese historische Hypothek mitdenken und sich bewußt sein, daß Mitteleuropa zwischen 1938 und 1945 von Deutschen weitgehend zerstört wurde. Der Gegenstand und sein Begriff sind dadurch bestimmt.»

Bei Claudio Magris ist dieser Hinweis überflüssig. Er umschifft die Klippen und schwarzen Flecken am Donauufer keineswegs. Während er in Meßkirch einerseits die Bewunderung für

¹ Claudio Magris, Donau. Biographie eines Flusses. Aus dem Italienischen von Heinz-Georg Held. Verlag Hanser, München 1988, S. 310–311. Original: Danubio. Ed. Garzanti, Milano 1986.

² Bernd Wagner, Mitteleuropa – nostalgischer Mythos oder Utopie?, in: Umbruch 1 (1988), S. 53–57.

den großen Philosophen Martin Heidegger durchblicken läßt und andererseits dessen Haltung im Dritten Reich ausdrücklich mißbilligt, wird die Demaskierung alter Mythen im Schloß Sigmaringen überdeutlich. Hier lebte 1944 Louis Ferdinand Céline (1894–1961), Kollaborateur und Schriftsteller, der mit den deutschen Truppen und der Pétain-Regierung ans Donauufer gespült wurde: «Er sah, wie der Fluß wütend gegen die Brückenbögen schäumte, und stellte sich vor, wie er wild und zerstörerisch die Türme einreißen, die Säle verwüsten, das Porzellan zerschmettern und alles mit sich zur Deltamündung führen und so die Geschichte unter den schlammbedeckten Trümmern der Jahrtausende zermalmen und begraben würde» (53). Die Vision des Untergangs ist ein Leitmotiv in Magris' *Donau*, das Gegenstück zum impressionistischen Idyll, wie es der Strom und seine Ufer immer wieder bieten. Claudio Magris folgt Céline auf seinem Weg nach Ulm, das jetzt wiederaufgebaut ist und nicht wie 1944 aus einem Bahnhofschild und einem Trümmerhaufen bestand. Ulm ist für den Triestiner Germanisten eine zentrale Etappe seiner Donaureise: Von hier startete 1719 das Moidle-Schiff mit 150 bayrischen und schwäbischen Mädchen, um zusammen mit den nach dem Frieden von Passarowitz im Banat verbliebenen Unteroffizieren die deutsche Kolonisation jener Randregion des Habsburgerreiches zu begründen, die dem Reisenden besonders lieb ist. Aber Ulm ist auch die Stadt des deutschen Idylls, künstlicher Ausdruck des deutschen Partikularismus: das «gute, alte Recht», Ergebnis jahrhundertalter Ungleichheiten, der Typ des Sonderlings und das Phantastische. Wenn an den Stadttoren bereits das Unbekannte beginnt, so bleibt dem auf sich gestellten Individuum nur der Rückzug auf das Ich oder eben das «Spökenkieken», das unheimliche Spähen nach den eigenen Gespenstern.

Der Nationalsozialismus hat auch diese Idylle nicht nur physisch zerstört, wie die Photographien der Jahre 1943 und 1944 belegen, sondern pervertiert, ausgenutzt und jeglichen menschlichen Gehaltes beraubt.

Auf dem Weg nach Wien

Mit der Wachau betritt der reisende Germanist vertrautes Territorium, wurde er doch mit seinem Buch «Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur» (dt. 1966) berühmt. Linz und Adalbert Stifter, Mauthausen und Kierling, wo Kafka starb, sind die Stationen, die den Donaureisenden seinem ersten Höhepunkt zuführen: Wien, das Café Central. Wien, wo der gebürtige Triestiner das Bekannte und Vertraute wiederfindet, ein Kreuzweg, ein «Lager überwinternder Nomaden, manchmal bürgerliches Speisezimmer, mal bloß Wartsaal», wie Magris in seinem Werk über das Ostjudentum schreibt.³ Die Stadt ist ein einziges, großes Café, das auch für den Tod seinen Platz hat, vertreten in der Gipsfigur von Peter Altenberg (1859–1919) im Café Central, neben die sich der Germanist zum Kaffeetrinken niederläßt. Und da Wien nicht zuletzt eine Stadt der Friedhöfe ist, läßt uns Magris zu einem Rundgang der Nekropolen ein: Nicht ohne Staunen wohnen wir einer morgendlichen Kaninchenjagd auf dem Zentralfriedhof bei, die die lästigen Nager von den Gräbern der Literaten, Musiker und Bürgermeister verschrecken soll. Es folgt ein Besuch auf dem Friedhof der Namenlosen, der Selbstmörder, die aus der Donau herausgefischt wurden, und auf dem jüdischen Friedhof an der Seegasse. Wien ist denn auch die Stadt Joseph Roths (1894–1939), Vertreter des in Wien gestrandeten Ostjudentums, der sich in einem trostlosen Vorstadtviertel zum Spezialisten für Melancholie entwickelte. Ein Besuch im Augarten, in dem Grillparzers «Armer Spielmann» (1848) mit Inbrunst auf seiner Geige Katzenmusik machte, besiegelt den Abschied vom Glück, den die städtische Landschaft der Habsburgermetropole ausstrahlt.

³ Claudio Magris, *Weit weg von wo. Verlorene Welt des Ostjudentums*. Übersetzt von Jutta Prasse. Wien 1974, S. 52.

Pannonien

«Ich verstehe, warum die Pannonien gewidmeten Seiten dieses Buches zu den dichtesten gehören», schreibt Gian Luigi Beccaria.⁴ «Magris ist fasziniert vom Schmelztiegel der Völker und Kulturen und von allen Orten, wo das Individuum die Pluralität und Unsicherheit (...) der eigenen Herkunft und Identität entdeckt hat.»

Die Reise durch Ungarn beginnt in Mosonmagyaróvár, dem Ort der unmittelbaren Vergangenheit: «Hier in der Nähe ist es gewesen, daß in der Nacht des 2. November 1956 Alberto Cavallari, der vom *Corriere della Sera* nach Ungarn geschickt worden war (...) selbst zu einer Schlagzeile (...) wurde, da sich das Gerücht verbreitet hatte, er sei von den Sowjets gefangen genommen worden. In Wirklichkeit hatte er die Nacht an einem Zufluchtsort der Aufständischen zugebracht, nachdem er zuvor vergeblich versucht hatte, Wien (...) mit der Mitteilung zu erreichen, daß (...) die Revolution ihrem Ende entgegengehe (...). In seinem lakonischen und raschen Stil berichtet Cavallaris Reportage von der Konfusion in jener Schneenacht, dem Auto, das steckenbleibt und nicht mehr weiterfährt, den Straßen, die sich im Schlamm und in der Dunkelheit verlieren (...), den Panzern der sowjetischen Armee, denen er zufällig in der Finsternis begegnet, während sich jene zu den Maschen eines riesigen Netzes zwischen Wien und Budapest formieren und ganz Ungarn einschließen.» (295f.).

Synthese von Vergangenheit und Gegenwart, Mitteleuropa und Eichmanns Endlösung, ist Budapest die schönste Stadt an der Donau, wie Magris zur Freude der Ungarn schreibt. Der verführerische Kitsch seiner eklektizistischen Bauten, das fiktive Szenarium der Jahrtausendfeier (1896) erscheinen Magris – wie auch Milan Kundera, Danilo Kiš und György Konrád – als Quintessenz einer Mischung von Utopie und regressivem Mythos, Mitteleuropa. «Sicherlich kann man in Budapest den Eindruck haben, man befinde sich in einem Europa, in dem der Theatervorhang bereits gefallen sei», notiert Magris (312), «doch ist es nicht – wie in Wien – nur eine Erinnerungsbühne verflößer Herrlichkeit, sondern auch eine kräftige, lebensvolle Stadt, die erkennen läßt, welche Kräfte Europa besitzen müßte (...), statt sie in (...) einem ewigen Patt zu zermürben. In Budapest denkt man in aller Eindringlichkeit an den Untergang oder vielmehr an den befürchteten und verkündeten Untergang Europas, gerade weil es Europa noch gibt.»

Banat, Eisernes Tor, und was dann?

Das Banat, Zentrum deutscher Kolonisation des 18. Jahrhunderts, Mischmasch aller Völker Südosteuropas, ist eines der erklärten Ziele von Magris' Donaureise, ein Besuch der Donauschwaben vor der Auswanderung, aus der es kein Zurück mehr geben wird. Nikolaus Lenau (1802–1850), österreichischer Dichter mit ungarischen und slawischen Vorfahren, dessen Büste in Jugoslawien und dessen Geburtshaus in Rumänien stehen, versinnbildlicht diese alte Grenze des Habsburgerreiches, die 1944–1945 beim erzwungenen Exodus der Banater Schwaben zu zerfließen begann und heute – nach der Emigration der bekanntesten Autoren wie Herta Müller und Richard Wagner – völliger Auflösung entgegengeht: «Wenn noch vier oder fünf weitere bedeutende Autoren gehen, sagt [Gerhard] Csejka zu mir, dann schreibe ich meine Kritiken und Essays für niemanden mehr» (366).

Stromabwärts liegt das Eisernes Tor, alte Grenze zwischen Donaumonarchie und Osmanischem Reich, traditionelle Limite Mitteleuropas. Und was kommt nachher?

Es gehört zu den großen Vorzügen von Magris' *Donau*, daß er sich diesem «Nachher» mit ebenso viel Hingabe angenommen hat wie dem oberen Lauf der Donau: Die fahrende oder besser

⁴ Gian Luigi Beccaria, *Anse – Claudio Magris. Danubio*, in »Indice Nr. 2 (1987), S. 13.

gesagt schwimmende Bibliothek Claudio Magris enthält auch ein gut dotiertes Regal über Rumänien. In Giurgiu verläßt der Triestiner Germanist sein Schiff und besucht Bukarest, Paris des Balkans und Balkanisierung von Paris.

Paul Morand (1888–1976), der spätere Vichy-Botschafter in Bukarest, hat 1935 die «Strada Lips cani», die zentrale Handelsstraße der rumänischen Hauptstadt, als einen bunten, von pseudofranzösischen Waren wimmelnden Markt beschrieben, einen Basar des Händlergeistes, wo er, Morand, endlich begriffen habe, wie die großen europäischen Handelsstraßen entstanden seien.⁵

Claudio Magris findet hier nur noch «übelriechende Süßigkeiten und Büstenhalter (...), die vor kurzem benutzt zu sein scheinen». An der Strada Lips cani Nr. 12 wohnte der rumänische Nationaldichter Mihai Eminescu (1850–1889) in seiner Bukarester Zeit: «Hinter dem Tor öffnet sich ein Hof voller Schmuckfriese und Müll; in einer Ecke steht eine weibliche Skulptur, wacht über die von den Mietern angehäuften Müllsäcke» (435). Wenngleich Bukarest nicht nur ein Basar ist, sondern in weiten, herrschaftlichen Flächen und grünen Parks die unbekümmerte Platzverschwendung einer europäischen Hauptstadt an den Tag legt, so werden doch hier besonders viele Götter gehandelt, inflationär entwertet und konsumiert, wie fettige Pfannkuchen: ein Verbrauch von Göttern «ähnlich dem Betrieb in einem Stundenhotel» (437), dessen bislang letzter Vertreter der gegenwärtige Machthaber ist.

Ein Exkurs über die faschistische Vergangenheit des Landes, die Diktatur Antonescu (1940–1944) und die große Avantgarde-literatur Rumäniens endet unvermittelt vor einem riesigen Bauplatz: Da liegt Hiroshima, das Viertel, das Ceauşescu «abreißen, abbrechen, eibnen, verwüsten und versetzen läßt (...) wie ein Kind, das im Sandkasten Burgen baut» (449f.). Der Blick in die Eingeweide der letzten großen europäischen Hauptstadt vor dem Delta, die Faszination der Keller des alten Bukarest, wie sie von Mircea Eliade in seinem Roman *Auf der Mântuleasastraße*⁶ beschrieben wurde, beschließen den Rundgang durch eine verschandelte, sterbende Stadt.

Das Ende

Hatte die Donau in der Unsicherheit ihrer Quellen angefangen, so schwimmt und verliert sie sich nun in den unzähligen Mäandern ihres Deltas, einem Drama der Überschwemmungen und des Hochwassers, das periodisch immer wieder alles hinwegspült, was Menschenhand geschaffen hat, so auch das Grab eines kleinen Kindes, wie es Ştefan Bănulescu in seiner Erzählung *Männerwinter*⁷ beschreibt: «das Boot auf der Suche nach einer Erhebung oder einer Düne, wo das Grab ausgehoben werden könnte, das aufgewühlte Wasser, welches das armselige Grab zu überschwemmen droht, den Winter, der auch diese Tragödie und diesen Schmerz, das vorläufige Grab und die namenlose Geschichte auslöscht» (470).

«Magris», schreibt Gian Luigi Beccaria⁸, «ist fasziniert (...) von allem, was die Geschichte zusammengetragen und danach in umherschweifender Vorläufigkeit zerstreut hat. Vergänglich wie das Wasser eines Flusses, ist die *Donau* ein Lob der Vergänglichkeit: eine Reise, die sich zwischen Objekten bewegt, die dauernd ihre Umrisse und ihre eigene Identität verändern und verlieren.»

Claudio Magris, Begründer und wichtigster Vertreter der späten italienischen Leidenschaft für die mitteleuropäische Literatur und das Ende des Habsburgerreiches, ist Triestiner, Germanist einer Stadt, die österreichischer Meereshafen und Pfor-

te Habsburgs zum Osten war, bevor sie von Italien zur vernachlässigten Provinz degradiert wurde. Seine *Donau* ist ein Versuch der Auseinandersetzung mit dem deutschen Erbe in Mitteleuropa, dessen Schattenseiten nicht von der Nostalgie übertüncht werden. Auf seiner Donaureise versucht er, noch einmal alles zu besuchen, was seine Kultur ausgemacht hat, bevor sie unwiederbringlich verschwindet.

Albert von Brunn, Zürich

Schweizer Stimme zu Basel

Stellungnahme zum Arbeitsdokument

Es brauche einen «Staatsstreich des Heiligen Geistes», meinte ein Beobachter schon vor einem Jahr, wenn die Europäische Ökumenische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» in der Pfingstwoche in Basel ein Erfolg werden soll. Gewiß ist schon das Zustandekommen der Konferenz ein außerordentliches ökumenisches Ereignis, da es seit der Reformation keine vergleichbare Versammlung der europäischen Christen gegeben hat. Aber wenn die Konferenz als Ergebnis ihrer Arbeit nur eine weitere Erklärung der stets steigenden Zahl von kirchlichen Verlautbarungen hinzufügt und nicht einen breiten, bewußtseinsverändernden Prozeß unter den Christen in Gang setzt und bereits bestehende Bewegungen unüberhörbar verstärkt, dann wird ihr ein ähnliches Schicksal beschieden sein wie einst dem mittelalterlichen Basler Konzil. Dieses Konzil scheiterte ja letztlich daran, daß es an der bestehenden Herrschaftswirklichkeit in Kirche und Welt nichts zu verändern vermochte. Die Konvokation steht und fällt mit der künftigen Praxis der Kirche und der Christen, die sie zu initiieren vermag. Gefordert ist eine «produktive Utopie», die möglichst viele Christen und Nichtchristen zu aktivieren vermag.¹ Solche Utopie bedarf des Geistes Gottes – daher der breite Raum, der den Gottesdiensten in Basel eingeräumt ist – und der vom Evangelium bestimmten Offenheit und Dynamik aller Beteiligten.

In diesem Bemühen hat das «Schweizerische Ökumenische Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» in Zusammenarbeit mit den nach Basel delegierten SchweizerInnen eine umfangreiche *Stellungnahme* zum «Arbeitsdokument der Konferenz Europäischer Kirchen» erarbeitet, die von ihrem Gewicht her durchaus als so etwas wie die Stimme der Schweiz zu Basel bezeichnet werden kann.² Die Schwerpunkte dieser Eingabe seien hier kurz herausgestellt, da sie uns für das Gelingen der Basler Konvokation bedeutsam erscheinen.

Die Rolle der Kirchen

Für den ganzen konziliaren Prozeß ist wichtig, daß das *spezifische* Engagement der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung deutlich wird. Die Kirchen sind nicht nur Institutionen, die Erklärungen abgeben und nach außen reden. Die Kirchen sind Gemeinschaften, «in denen Solidarität mit den Armen, Friedenszeugnis und ein radikal anderer Lebensstil eingeübt und gelebt werden können. Einzig auf der Grundlage, daß im eigenen «Haus» etwas anders wird, kann ein glaubwürdiges Zeugnis nach außen abgelegt werden» (S. 8f.). Wie können Kirchen zur Überwindung von

¹ Vgl. Ludwig Kaufmann, Um den Konsens, in: Orientierung 1988, S. 13.

² Schweizerisches Ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung: Stellungnahme zum Arbeitsdokument «Frieden in Gerechtigkeit», Konferenz Europäischer Kirchen Basel 15.–21. Mai 1989. Im folgenden wird sie im Text unter Angabe der Seitenzahl zitiert. Zu beziehen bei Koordinationsstelle GFS, Eigerplatz 5, 3007 Bern. Das Basler Arbeitsdokument kann bezogen werden bei: Frieden in Gerechtigkeit, Postfach, CH-4021 Basel. Vgl. auch F. Hengsbach und W. Köpke, Konziliärer Prozeß: Auf dem Weg nach Basel, in: Orientierung 1989, Nr. 3, S. 30 ff.

⁵ Paul Morand, Bucarest. Paris 1935, S. 154–161.

⁶ Mircea Eliade, Auf der Mântuleasastraße. Aus dem Rumänischen von Edith Horowitz-Silbermann. Frankfurt 1973.

⁷ Ştefan Bănulescu, Männerwinter. Aus dem Rumänischen von Flora Frühlich. Bukarest 1983.

⁸ Gian Luigi Beccaria (vgl. Anm. 5).

Konflikten aufrufen, wenn sie in ihren eigenen Reihen nicht wissen, wie mit Konflikten umzugehen ist? Von Umkehr kann verantwortlich nur geredet werden, wenn auch entfaltet wird, was diese Umkehr für die Kirchen und einzelne Christen bedeutet. Wird von der Verantwortung der Kirchen für das «Europäische Haus» gesprochen, so sollte z.B. auch vom Anteil der Kirchen die Rede sein, den sie durch ihre eigene Spaltung an der Spaltung Europas haben, und es muß auch deutlich werden, was sie auf Grund ihrer Universalität zur Überwindung der nationalistischen Verengungen tun können: Eine Auflistung von Maßnahmen, die von anderen ergriffen werden müssen, genügt nicht.

Aus diesen Gründen ist von Bedeutung, daß im Dokument, das in Basel verabschiedet werden soll, klar hervorgeht, wer eigentlich spricht und an wen die Erklärung gerichtet ist. Die Stellungnahme des Schweizerischen Komitees hält daher fest: «Wir schlagen vor, daß der Absender der Erklärung konsequent die in Basel versammelten Delegierten sein sollten. Die Erklärung sollte sich unserer Meinung nach in erster Linie an die Kirchen und ihre Glieder richten. Es sollte deutlich werden, daß es in diesem konziliären Prozeß um die Selbstverpflichtung der Kirchen in Europa geht. Das schließt nicht aus, daß Empfehlungen auch an die Öffentlichkeit, an die Wissenschaft, an Regierungen und staatliche Organisationen gerichtet werden. Es scheint uns wichtig, jeweils deutlich auszusprechen, wer angedredet ist.

Um zu vermeiden, daß die Versammlung sich auf den «niedrigsten gemeinsamen Nenner» einigen muß, sollte Minderheiten die Gelegenheit gegeben werden, ihre abweichende Meinung im Bericht zum Ausdruck zu bringen» (S. 2).

Unzureichende Analyse

Im ersten Entwurf des Arbeitsdokumentes – ein zweiter soll auf Grund der Stellungnahmen bis Mitte April erarbeitet werden – wird das Ziel der Basler Versammlung so umschrieben: Wir versammeln uns, «um unser Gespräch zu vertiefen und um die Verständigung zu fördern». Das tönt angesichts der Dringlichkeit der Lage reichlich zögerlich und harmlos, ist aber wohl eine Folge der unzureichenden Analyse unserer Situation, die sich oft mit Slogans und mit «Festreden-Formulierungen» begnügt. Es wird nicht deutlich, daß nur wenig Zeit bleibt und daß eine Reihe von Problemen sofortige Entscheidungen erforderlich machen. «Es geht um so etwas wie eine Umkehr in extremis. Kommt es nicht dazu, wird die Entwicklung unaufhaltsam zur Katastrophe führen. Etwas von dem Rufe Jesu müßte in dem Text anklingen: O hättest du doch erkannt, was zu deinem Besten dient» (S. 3).

In der Analyse gelingt die Beschreibung der «Zeichen der Zeit» vor allem darum nur ungenügend, weil mit kaum einem Wort von der Wechselwirkung der verschiedenen Gefahren die Rede ist. In Wirklichkeit greifen sie ineinander.

«Das Ausmaß der drohenden Gefahr wird erst deutlich, wenn diese Wechselwirkung gesehen wird. Die Tendenz sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Politik geht dahin, die Gesamtheit der Gefahr in einzelne Teile zu zerlegen und dadurch zu verharmlosen. Einmal ist es die Rüstung, ein andermal das Waldsterben, das dritte Mal die klimatischen Veränderungen. Das Besondere des konziliären Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung besteht aber doch gerade darin, den Versuch einer Zusammenschau der verschiedenen Bereiche vorzunehmen» (S. 3).

Auch die Beschreibung der einzelnen Zeichen der Zeit gerät zu verharmlosend. Wir haben es nicht allein mit voraussehbaren katastrophalen Folgen zu tun, sondern befinden uns bereits mitten in den verheerenden Folgen europäischen Mißverhaltens. Die Ungerechtigkeit fordert bereits jetzt Millionen von Opfern und wir wissen, welche Mechanismen zur Armut Hunderter Millionen von Menschen in der südlichen Hemisphäre führen. Es darf nicht nur von der Angst geredet werden, daß das moderne Waffenpotential innerhalb weniger Minuten Hunderte von Millionen von Menschenleben auslöschen kann. Ebenso wichtig ist, darauf hinzuweisen, daß mit europäischer Unterstützung (Waffenhandel!) Kriege jetzt im

Gänge sind und bereits Millionen von Leben gekostet haben. Und schließlich, was die Schöpfung angeht: Kann man noch sagen, daß das Seufzen der Schöpfung ein Zeichen unserer Zeit ist? «Das Besondere unserer Zeit besteht darin, daß sie aufhört zu seufzen. Tier- und Pflanzenarten werden in wachsender Zahl endgültig ausgerottet. Die Schöpfung seufzt nicht, sondern stirbt. Ihr «Blut» schreit zum Himmel» (S. 4).

Weiter weist die Beschreibung der Zeichen der Zeit Lücken auf. Ist ein realistischer Umgang mit dem Thema «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» möglich, wenn die Tatsache der Bevölkerungszunahme schlicht übergangen wird? Es fehlt auch ein Wort zur Rolle der Wissenschaft und Technik und zur Ideologie des ökonomischen Wachstums. «Es müßte gezeigt werden, wie gefährlich der blinde Glaube an die Wissenschaft und Technik in der heutigen Situation ist. Er kann ein merkwürdiges Vertrauen in die Machbarkeit der Zukunft mitschbringen. Es müßte deutlich werden, daß nicht die Werte des Wettbewerbs und der Leistung, sondern des Lebens und der Liebe im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen müssen» (S. 5).

Die Stellung der Frau

Frauen stehen seit langem am Rande der Machtstrukturen und sind in die häuslich-erzieherische Rolle abgedrängt worden. Sie sind die ersten Opfer der Ungerechtigkeit, der Kriege und der Zerstörung der Natur. So haben sie gelernt, beziehungs-hafte Werte zu entwickeln, welche unabdingbar sind, um der Welt den entscheidenden Perspektivenwechsel zu bringen.

«Frauen, insbesondere die feministische Theologie, haben durch ihre fundamentale Kritik des patriarchalen Gottesbildes, des christlichen Sündenbegriffs und der Dominanz traditionell «männlicher» Werte – wie Konkurrenz, Machtstreben, Ausbeutung der Natur u. a. m. – Einsichten erarbeitet, die von den Kirchen noch viel zu wenig bedacht worden sind. Damit die Frauen ihre Erfahrungen und Werte in öffentlichen Entscheidungsprozessen einbringen können, müssen die Kirchen ihnen auf allen Ebenen mehr Verantwortlichkeit zugestehen» (S. 6).

Daß im Arbeitsdokument von dem allem nicht die Rede ist, erstaunt füglich. Rührt es daher, daß die Redaktionskommission für das Papier ausschließlich aus Männern bestand? Fast zu höflich heißt es in der Schweizer Stellungnahme: «Wir bitten darum, in der zweiten Phase Frauen beizuziehen.»

Das Sündenbekenntnis der Kirchen

Die Schweizer Stellungnahme anerkennt, daß das Schuld-bekenntnis den Basler Text wie ein roter Faden durchzieht. Die Erklärung der Schuld und die Ausführungen über die Metanoia bleiben aber auf einer sehr allgemeinen Ebene und können so nicht Voraussetzungen für ein konkretes Handeln der Kirchen sein. Daher wird vorgeschlagen, dem Sündenbekenntnis mehr Gewicht zu geben und daraus ein eigenes Kapitel zu machen. Denn die Kirchen können in Basel nicht vor die Welt treten mit der Schutzbehauptung «Wir haben es ja immer gewußt»; sie müssen klar und deutlich ihre Mitschuld an der gegenwärtigen Krise erklären. Vor allem haben die Kirchen von ihrer Vergangenheit, ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft zu reden. Was haben sie wirklich getan, um der wachsenden Ungerechtigkeit Einhalt zu gebieten? Was haben sie getan, um nationalistischen und ideologischen Gefühlen Widerstand zu leisten? Sind sie nicht im Gegenteil in vielen Fällen der religiöse Kitt, der alte Konflikte am Leben erhält und weiterführende Lösungen verhindert? Denken wir an Nordirland und die Aufgaben, die die Kirchen heute dort eigentlich zu erfüllen hätten. Kann die jahrhundertalte Geschichte der Judenverfolgung wirklich aufgearbeitet werden, wenn sich die Kirchen nicht auch deren Folgen in der Gegenwart stellen und z.B. ihren Beitrag zu einer Bewältigung des Nahostkonflikts leisten?

In der Stellungnahme wird vorgeschlagen, daß die Versammlung in Basel ausdrücklich an die Kirchen appelliert, gemeinsam an der europäischen Memoria zu arbeiten. Werden die

dunklen Seiten der europäischen Geschichte unterdrückt, werden sie uns mit um so mehr Macht einholen. Die Frage ist: «Wie müßten wir bekennen, wie müßten wir unser Bekenntnis formulieren, damit wir uns weniger leicht am Kontext einer geschichtlichen Herausforderung vorbeidrücken können?»³

Zukunftsperspektiven und Empfehlungen

Mit diesem Titel ist das letzte Kapitel des Basler Arbeitsdokuments überschrieben. Gleich im ersten Satz wird aber gesagt: «Wir wollen keine detaillierten Empfehlungen, sondern lediglich Orientierungshilfen geben.» Entsprechend vage, zumeist in Frageform, ist dann auch das Kapitel formuliert. Das kann indes nach Ansicht des Schweizerischen Ökumenischen Komitees nicht die Zielsetzung von Basel sein. Ursprünglich sei doch davon die Rede gewesen, daß die Vertreter der Kirchen ein unüberhörbares Wort an die Kirchen und Völker richten sollten. Wie könnte diese Absicht verwirklicht werden?

«Das Dilemma ist offensichtlich. Wenn die Ökumenische Versammlung gehört werden soll, müßte sie sich auf einige wenige Punkte konzentrieren. Wird dieser Weg eingeschlagen, besteht die Gefahr, daß die Erklärung zu allgemein ausfällt oder daß die Auswahl der exemplarischen Fragen als willkürlich erscheint. Umgekehrt: Wird die ganze Fülle von Aspekten angesprochen, die zu den Bereichen Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung gehören, besteht die Gefahr, daß die Erklärung ausufert. Zwar wird dann alles «vorkommen». Die Vielzahl der genannten Maßnahmen kann aber leicht ein bloßes Achselzucken provozieren.

Wie kann diese doppelte Gefahr vermieden werden? Vermutlich einzig dadurch, daß zwischen einigen zentralen Aussagen und Folgerungen unterschieden wird. Einerseits müßte deutlich werden, daß es eine Anzahl von Optionen gibt, die durch das Evangelium eindeutig und unweigerlich gegeben sind und auf die darum die Kirchen verpflichtet sind. Andererseits könnte dann die Rede sein von den Folgen, die sich aus diesen grundlegenden Optionen für das Engagement der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ergeben» (S. 13f.).

Auch der Basler Text enthält bereits so etwas wie Grundaussagen, nämlich die dreimalige Erklärung «Wir europäischen Christen halten es weder für notwendig noch für unvermeidlich, daß...»⁴. Das ist allenfalls eine Meinungsäußerung, be-

³ L. Kaufmann, Wie bekennen?, in: Orientierung 1989, Nr. 1, S. 1.

⁴ Arbeitsdokument «Frieden in Gerechtigkeit», S. 15.

Hinweis: Wiederholung des Films über die ORIENTIERUNG: Fernsehen DRS, 27.3., 13.25 Uhr; SAT 3, 28.3., 21.25 Uhr.

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) 201 0760
Telefax (01) 201 4983

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 1989:
Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle
Feldkirch (BLZ 20151), Konto Nr. 473 009 306, Stella Matutina,
Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Zentrum Monseñor Romero

Wie wäre es, heuer ein Karfreitagsoffer zur Unterstützung einer Wirkungsstätte aufzubringen, die der Basisarbeit im Geist von Erzbischof Romero gewidmet ist? Vor vier Jahren konnte auf dem Campusgelände der Zentralamerikanischen Universität (UCA) der Jesuiten in San Salvador bereits eine Kapelle zum Gedenken an Romero eingeweiht werden. Seither haben sich die Aktivitäten vermehrt. U. a. wird ein dreijähriger Ausbildungsgang für Animatoren und Animatorinnen von Basisgemeinden gehalten. Dabei hat sich die Notwendigkeit eines Mehrzweckbaus mit Gruppenräumen, Lesesaal und Bibliothek erwiesen. Die meisten Leute, die hier verkehren, können sich nicht selber Bücher kaufen, ja haben in ihrer eigenen Behausung keine Möglichkeit, in Ruhe zu lesen und zu studieren. Ferner bietet ihnen das Zentrum eine relative Sicherheit, während sie anderswo, sobald sie mit einem Buch oder dgl. auffallen, gefährdet wären. Vor allem aber: Im ganzen Land gibt es keine andere Bibliothek, die Leitern von Basisgemeinden, Pastoralagenten und theologisch interessierten Uni-Studenten offen stünde. Dies schreibt uns der für seine geistliche Ausstrahlung bekannte Befreiungstheologe Jon Sobrino SJ, derzeit Leiter des Zentrums. Mit ihm, möchten wir unsere Leser herzlich einladen, sich womöglich an dem bereits begonnenen Bau mit einem Beitrag zu beteiligen.¹

Die Redaktion

¹ Spenden mit dem Vermerk «für Centro Monseñor Romero» bitte überweisen an: Schweizer Fastenopfer, Luzern (PC 60-19191-7), oder die Christl. Initiative Romero, Münster/W. (Konto-Nr. 31 12 200; Darlehenskasse im Bistum Münster: BLZ 400 602 65).

stenfalls eine Feststellung. Tönt sie aber nicht fast wie ein Hohn, wenn die Kirchen nicht gleichzeitig ausdrücklich ihre Entschlossenheit erklären, dieser «weder notwendigen noch unvermeidlichen» Zerstörung zu widerstehen? Schweizerischerseits wird deshalb folgender Vorschlag mit drei ganz neuen Grundaussagen gemacht:

«Im Bestreben, dem Evangelium treu zu sein:

- sagen wir entschieden nein zur weltweiten Armut und zu jeglicher Unterdrückung. Die Parteinahme Gottes für die Armen und Benachteiligten verpflichtet uns selber zur Solidarität und zur Parteinahme für die Armen und Unterdrückten.

- lehnen wir den Krieg als Mittel zur Konfliktlösung ab und sagen entschieden nein zur Produktion, zur Lagerung und zum Einsatz von Massenvernichtungswaffen. Jesu Ethos der Gewaltfreiheit verpflichtet uns selber zu gewaltfreiem Handeln nicht nur im persönlichen Bereich, sondern auch in Staat und Gesellschaft sowie im Verhältnis zwischen den Staaten.

- widersetzen wir uns der Zerstörung der Schöpfung. Gottes Ja zu seiner Schöpfung verpflichtet uns zum Einsatz für die Verminderung der Gewalt gegenüber der Natur und für das Lebensrecht aller Geschöpfe, auch der künftigen» (S. 14f.).

Aus diesen Grundaussagen konkrete Folgerungen zu ziehen, wird kein leichtes Unterfangen sein und kann zu Zielkonflikten führen. Das gibt auch die Schweizer Stellungnahme zu. Mehr als ein Anfang kann in Basel nicht gemacht werden. Der konziliäre Prozeß erreicht ja in Basel auch nur ein erstes Etappenziel, er muß auch über die Weltkonferenz 1990 in Seoul hinaus weitergeführt werden. Basel sollte aber die Richtung angeben können, Prioritäten setzen, damit deutlich wird, was zum Christ- und Kirchesein angesichts der weltbedrohenden Probleme gehört.

Das Schweizer Papier macht über vier Seiten konkrete Vorschläge, wobei immer klar unterschieden wird, welche Empfehlungen sich jeweils an die Kirchen, an die einzelnen ChristInnen oder an die politisch Verantwortlichen richten. Die Vorschläge fallen recht unterschiedlich in ihrer Konkretheit und Aussagekraft aus. Die Basler Versammlung wird aus diesem und andern Gründen nicht ohne Arbeit bleiben.

Josef Bruhin