GRIENTIERUNG

Nr. 12 59. Jahrgang Zürich, 30. Juni 1995

NTERZEICHNET am 25. März und der Öffentlichkeit am 30. März übergeben, ist «Das Evangelium vom Leben» die 11. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. und die erste, die auf Internet greifbar ist. Sie wurde ausgearbeitet als Antwort auf eine Bitte des außerordentlichen Kardinalskonsistoriums, das vom 4. bis 7. April 1991 in Rom gehalten wurde. Wie der Papst sagt, «haben mich die Kardinäle einstimmig ersucht, den Wert des menschlichen Lebens und seine Unantastbarkeit unter Bezugnahme auf die gegenwärtigen Umstände und die Angriffe, von denen es heute bedroht ist, mit der Autorität des Nachfolgers Petri zu bekräftigen» (Nr. 5). Und er bekräftigte tatsächlich. Das Wort ist wichtig, denn es betont, daß es in dieser Enzyklika nichts Neues oder Unerwartetes gibt, außer der Tatsache, daß sie vermutlich die Präsumtion gegen die Erlaubtheit der Todesstrafe stärkt. Darüber später mehr.

Für das Leben – wie?

«Das Evangelium vom Leben» («Evangelium vitae»; im folgenden EV) ist ein langes Dokument (194 Seiten), aber relativ leicht zu lesen, verglichen mit der Enzyklika «Veritatis splendor», die zwei Jahre früher erschienen ist. Der Titel wird gemäß meiner eigenen nicht unfehlbaren Zählung in der Enzyklika mindestens 45mal wiederholt. Die Enzyklika hält sich an den charakteristischen meditativen Stil dieses Papstes («Ich möchte das Evangelium vom Leben neu überdenken und verkünden» (Nr. 6) und bringt leider keine inklusive Sprache. Gebete und persönliche Reflexionen wechseln ab mit mehr analytischen Passagen. Wie Peter Steinfels richtig festhält, «ist eine Enzyklika ein hybrides Geschöpf, teils theologische Abhandlung, teils geistliche Lesung, teils politisches Manifest» (New York Times, 1. April 1995, A5). Ich werde zuerst den Inhalt zusammenfassen und dabei gelegentlich Kommentare anfügen und mich dann einigen wichtigen Fragen zuwenden.

EV setzt sich aus vier Kapiteln zusammen, die ungefähr der schon genannten Bitte der Kardinäle entsprechen. Der erste Teil zählt die gegenwärtigen Bedrohungen des Lebens und ihre Wurzeln auf. Der zweite betont die Würde und Unantastbarkeit jeder Person. Der dritte formuliert die Normen, die sich aus dieser Unantastbarkeit ergeben. Der vierte skizziert ein Programm für die Kultur des Lebens.

Wie in «Veritatis splendor», als er die Anfangsüberlegungen mit der Berufung des reichen Jünglings verknüpfte, verwendet Johannes Paul II. hier die Geschichte von Kain und Abel aus dem Buch Genesis als Metapher für seine Überlegungen. Gerade so wie die erste Tötung ein Brudermord war, der Verwandtschaftsbande verletzte, so treten in unsern Zeiten die Bedrohungen für das Leben oft innerhalb der Familienbande auf (Abtreibung, Euthanasie). Ähnlich wie Kain auf die Frage Gottes nach Abel antwortete: «Bin ich denn der Hüter meines Bruders?», so lehnen wir heute die Verantwortung für unsere Verbrechen ab und verschleiern das wahre Ausmaß unseres Handelns durch keimfreie Sprache («Abbruch der Schwangerschaft»). Diese Ablehnung der Verantwortung zeigt sich in unserem Mangel an Solidarität mit unsern schwächsten Gliedern: Alte, Kranke, Kinder, Einwanderer. Schließlich, gerade so wie Gott Kain bestrafte, aber ihn mit einem Zeichen schützte (Gen 4,15), so behauptet der Papst: «Nicht einmal der Mörder verliert seine Personenwürde.» (Nr. 9) Dies nimmt vorweg, was er später über die Todesstrafe sagen wird.

Gott fragte Kain: «Was hast du getan?» Dieselbe Frage wird uns heute gestellt, sagt der Papst, um uns das Ausmaß und den Ernst der Bedrohungen des Lebens vor Augen zu führen. EV anerkennt zwar viele Quellen dieser Bedrohung (z.B. Krieg, Armut, Drogen, Verbrechen, ökologische Ungleichgewichte), aber ihr Hauptgewicht liegt auf Abtreibung und Euthanasie. Weiter ist der Papst zu Recht darüber besorgt, daß wir nicht nur diese Verbrechen nicht beachten, sondern sie jetzt sogar Rechte nennen. Dieses moralische Klima sieht Johannes Paul II. als «Struktur der Sünde», die er «Kultur des Todes» nennt. Im Kontext der «Verschwörung gegen das Leben» wiederholt EV die

ENZYKLIKA

Für das Leben - wie? Zur Enzyklika «Evangelium Vitae» - Eine Mischung von geistlicher Lesung und politischem Manifest - Von der mangelnden Solidarität mit den schwächsten Gliedern unserer Gesellschaft - Der Gegensatz zwischen dem wachsenden Gespür für die Würde der menschlichen Person und der Mißachtung in der Praxis – Zum Verständnis menschlicher Freiheit - Die Unantastbarkeit des Lebens - Zur Beziehung von staatlichem Gesetz und Sittengesetz - Mängel im Lehrschreiben - Ein gut begründeter Dissens zur Enzyklika wird nicht zugelassen - Unterschiedlichste ethische Fragen werden über einen Kamm geschoren - Die notwendige Unterscheidung zwischen allgemeinem Prinzip und seiner Anwendung wird mißachtet -Zur klassischen Lehre von der «Doppelwirkung» einer menschlichen Handlung - Die Sprache von einer Kultur des Todes verfällt leicht einer Schwarzweißmalerei.

Richard A. McCormick, Notre Dame (USA)

PHILOSOPHIE/POLITIK

«Die Ordnung des Profanen»: Gesellschaftspolitische Bedeutung der Geschichte – Walter Benjamins Verständnis von Geschichte – Was Dichtung und Geschichtsschreibung verbindet – Das Profane als die Ordnung der Zeitlichkeit und des menschlichen Handelns – Die Differenz zwischen Weltgeschichte und Reich Gottes – Die Tradition der gemarterten Unschuldigen – Wider den Anspruch einer Geschichte der Sieger – In der Gottesferne liegt die «Mitgift» der Freiheit – Hannah Arendt und das geschichtliche Potential des Verzeihens.

LITERATUR

«...daß ich müde bin, müde vom Leben...»: Briefdialog zwischen Helene Flöss und Walter Schlorhaufer – Ein Roman in Briefen – Aus dem Geschlecht Kaspar Hausers – Zwei Ungeborgene finden sich.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

PORTRÄT

An der Seite der Ärmsten: Père Joseph und die Bewegung ATD Vierte Welt – Arbeit mit Obdachlosen in den Vorstädten von Paris – Marginalisierte des Wirtschaftsaufschwungs der fünfziger und sechziger Jahre – Aufklärung über die Ursachen von Armut und Verarmung – Elend ist kein unabänderliches Schicksal – Eine Gemeinschaft von freiwilligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – Die heutigen Nachfahren des Lumpenproletariats des letzten Jahrhunderts – Impulse für eine theologische Reflexion.

Marie-Rose Blunschi Ackermann, Fribourg

offizielle Lehre über das Verbot von Empfängnisverhütung und Fortpflanzungstechnologie, weil diese in der Sexualität die Dimensionen der Vereinigung und der Fortpflanzung trennen.

Kultur des Todes

Diese «Kultur des Todes» – ein Ausdruck, der, soviel ich weiß, zuerst von Kardinal John O'Connor verwendet wurde – zeigt einen tiefen Widerspruch auf. Auf der einen Seite haben wir ein wachsendes moralisches Gespür für die Würde der menschlichen Person, das wiederholt zu Erklärungen der Menschenrechte geführt hat. Auf der anderen Seite haben wir eine tragische Mißachtung solcher Rechte in der Praxis. Der Papst sieht für diesen Widerspruch zwei Wurzeln. Die erste ist eine verzerrte Betonung auf der Subjektivität, die Rechte nur denen mit voller oder mindestens beginnender Autonomie gewährt. «Es ist klar», schreibt der Papst, «daß unter solchen Voraussetzungen in der Welt kein Raum für den ist, der, wie das ungeborene Kind oder der Sterbende, ein von seiner physischen Konstitution her schwaches Wesen ist, auf Gedeih und Verderb anderen Menschen ausgeliefert und radikal von ihnen abhängig ist.» (Nr. 19)

Die zweite Wurzel dieses Widerspruchs ist eine falsche Auffassung von Freiheit, «die das einzelne Individuum zum Absoluten erhebt» (Nr. 19). Dieser individualistische Freiheitsbegriff, der keine Solidarität und Offenheit gegenüber andern einschließt, führt zu einer Leugnung der Beziehungs-Dimension unserer Freiheit und unserer wechselseitigen Verbindungen und Verantwortlichkeiten.

Diese zweite Wurzel ist nach meiner Meinung bei weitem wichtiger als die erste. Der Papst hat völlig recht, wenn er in der Kultur des Todes einen individualistischen und verabsolutierten Autonomiebegriff am Werk sieht. Jeder, der mit der Diskussion in den Vereinigten Staaten über Abtreibung und ärztlich unterstützten Suizid vertraut ist, wird das anerkennen. So ist beispielsweise der symbolische Wortführer für eine verabsolutierte Autonomie nicht überraschend der Arzt Jack Kevorkian. Er hält fest: «In meiner Auffassung ist das oberste Prinzip in der medizinischen Ethik – in jeder Ethik – persönliche Autonomie, Selbstbestimmung. Was zählt, ist, was die Patienten wünschen und was sie als Nutzen oder Wert in ihrem Leben beurteilen. Das hat den Vorrang.» (Free Inquiry, Fall 1991, p. 14)

Johannes Paul II. würde Kevorkian gleichsam entgegenhalten: «Was der Patient wünscht, muß durch die Wahrheit kontrolliert werden.» Es ist eine Folge verabsolutierter Autonomie, den Werten (was EV die Wahrheit nennt), die den Gebrauch der Autonomie leiten sollten, sehr wenig Beachtung zu schenken. Die bloße Tatsache, daß die Entscheidung beim Patienten liegt, wird als das einzige Kriterium gesehen, das die Entscheidung zu einer richtigen macht. Diese Haltung hat die Argumentation für Freigabe der Abtreibung geschwächt. Denn Entscheidungen können gut oder schlecht sein, und wenn wir die Merkmale, die Entscheidungen gut oder schlecht machen, nicht ins Auge fassen, maßt sich «Autonomie» die Beurteilung alleine an. «In dieser Auffassung von Freiheit», bemerkt EV, «wird das soziale Zusammenleben tiefgreifend entstellt» (Nr. 20); das führt zu einem einsamen Individualismus, zu dem, was Bruce Jennings, Direktor des Hastings Center, einmal «die schreckliche Vereinzelung, die eiskalte Abgehobenheit des souveränen sittlichen Wollens» nannte (Journal of Pain and Symptom Management, July 1991). Johannes Paul II. sieht es kurz und bündig als «Tod der wahren Freiheit» (Nr. 20) und führt es letztlich auf einen Niedergang des Sinnes für Gott zurück, der zu einem Verlust des Sinnes für die menschliche Person und ihre Würde führe.

Unantastbarkeit des Lebens

Das zweite Kapitel von EV setzt die Meditation fort, nun über die Würde des menschlichen Lebens. Das Papstschreiben webt einen ganzen Reichtum von biblischen Texten zusammen, um diese Würde herauszustellen. Grundlegend ist diese Würde verknüpft mit dem Lebensbeginn durch Gott und seiner letzten Erfüllung mit Gott. Die Heiligkeit des Lebens als Geschenk Gottes begründet seine Unantastbarkeit. «In unseren Zeiten», behauptet EV (in Nr. 44), «ist das Leben an seinem Anfang und seinem Ende am verwundbarsten»; ein Hinweis auf das, was im dritten Kapitel kommen wird.

Die Enzyklika sieht das Leben in der breitesten christlichen Perspektive und hält deshalb fest: «Sicher ist für den Gläubigen das physische Leben in seinem irdischen Zustand kein Absolutum, so daß von ihm gefordert werden kann, es um eines höheren Gutes willen aufzugeben.» (Nr. 47) Die Rede von «keinem absoluten Gut» und einem «höheren Gut» impliziert offensichtlich einen Vergleich. Ich werde später darauf zurückkommen.

Das dritte Kapitel behandelt die Unantastbarkeit des Lebens. Die Enzyklika räumt ein, daß es Konfliktsituationen geben kann (z.B. Selbstverteidigung), wo es berechtigt sein kann, einem andern Schaden zuzufügen. Wo es um die Todesstrafe geht, «müssen Ausmaß und Art der Strafe sorgfältig abgeschätzt und festgelegt werden und dürfen außer in schwerwiegendsten Fällen, das heißt wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte, nicht bis zum äußersten, nämlich der Verhängung der Todesstrafe gegen den Schuldigen, gehen». EV sieht solche Fälle als «sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben» (Nr. 56).

So hat der Papst die Präsumtion gegen die Erlaubtheit, jemandem durch die Todesstrafe das Leben zu nehmen, gestärkt. Die US-Bischöfe hatten diesen Schritt bereits in ihrem Hirtenbrief über die Todesstrafe gemacht (siehe Origins, 27. Nov. 1980). Der Schritt des Papstes geht über die Darlegung im Katechismus der Katholischen Kirche hinaus. Kardinal Joseph Ratzinger gibt zu, daß dementsprechend der Katechismus zu modifizieren sei. Dies impliziert ganz klar, daß nicht alles im Katechismus wie in Granit gehauen ist; ein Punkt, der für gewisse katholische immobilisti betont werden sollte. Auch andere Punkte im Katechismus mögen einer Verbesserung bedürfen. Lassen wir das dahingestellt. Die päpstliche Position wird jedenfalls alle Verfechter der Todesstrafe – darunter auch gewisse Abtreibungsgegner – in Verlegenheit bringen.

Dann läßt Johannes Paul II. den ersten von drei Schlägen los. Da der Papst bei Einzelnen wie in der Gesellschaft eine wachsende Gleichgültigkeit gegenüber dem Nehmen eines unschuldigen Lebens spürt, erklärt er: «Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist.» (Nr. 57)

Als nächstes wendet sich EV der Abtreibung zu. Der Papst beruft sich auf Tradition von Anfang an und auf das päpstliche Lehramt und benützt dann die gleiche Sprache: «Mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen..., daß die direkte, das heißt als Ziel und Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen.» (Nr. 62) Dieselbe Bewertung gilt für das Töten von Embryonen.

Im Lauf der Diskussion über Abtreibung räumt EV ein, daß es in der Vergangenheit Diskussionen über die Beseelung des Fötus gegeben hat. Viele Theologen haben im Anschluß an Aristoteles behauptet, bei männlichen Föten finde die Beseelung nach 40 Tagen statt, bei weiblichen nach 90 Tagen. Über diese Diskussion sagt die Enzyklika: «Auch die wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen darüber, zu welchem Zeitpunkt genau das Eingießen der Geistseele erfolge, haben nie auch nur den geringsten Zweifel an der sittlichen Verurteilung der Abtreibung aufkommen lassen.» (Nr. 61)

Leider ist diese Aussage falsch. Der Dominikaner Antonius (1389–1459) folgte der Auffassung seines dominikanischen Mitbruders Johannes von Neapel und behauptete, eine Abtreibung des noch nicht beseelten Fötus sei erlaubt, um das Leben der Mutter zu retten. Wegen des enormen Ansehens von Antonius

«wurde diese Ausnahme vom Verbot der Abtreibung von einer hinreichenden Anzahl von Theologen übernommen, daß sie als sicher in der Praxis bezeichnet werden kann» (John R. Connery SJ, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective. Loyola Univ. 1977, S. 122). Dies mag sehr pingelig erscheinen angesichts der schweren Probleme, die in EV behandelt werden. Aber dem ist nicht so. Ungenauigkeiten wie diese können den, der nicht mit Sympathie liest, dazu verführen, die zentralen Aussagen der Enzyklika gleichermaßen als interne Übertreibungen abzutun, die ihren Ursprung mehr einem festen Willen als den Tatsachen verdanken. Das wäre schade.

EV wiederholt als nächstes die übliche katholische Lehre über die Pflege von Sterbenden (unverhältnismäßige Mittel müssen nicht angewandt werden) und schließt mit einer feierlichen Verurteilung von Euthanasie: «Ich bestätige..., daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist.» (Nr. 65) Die Enzyklika definiert Euthanasie sorgfältig als eine «Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach und aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden». Dieses «von Natur aus» ist entscheidend. Es unterscheidet das Unterlassen oder Abstellen von lebenserhaltenden Maßnahmen (z.B. Beatmungsgerät) von Euthanasie. Wenn lebenserhaltende Maßnahmen, die nichts nützen oder eine Last sind, abgestellt werden, ist es nicht eigentlich das Abstellen, das «von Natur aus» den Tod bewirkt, sondern die zugrundeliegende Krankheit. Es ist wohl unnötig anzufügen, daß die Enzyklika den vom Arzt unterstützten Suizid ablehnt.

Beziehung von staatlichem Gesetz und Sittengesetz

Es folgen (im 3. Kap.) zwölf Seiten (Nr. 68–74), die den dichtesten Teil des Briefes darstellen und die nach meiner Meinung die umstrittensten bleiben werden, nachdem sich der Staub gesetzt hat. Diese Seiten behandeln die Beziehung zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz. EV weist jede Behauptung zurück, daß der Pluralismus in einer Demokratie bedeute, Gesetze, die Euthanasie und Abtreibung verbieten, seien fehl am Platz. Hinter solchen Behauptungen stehe ein ethischer Relativismus, der die Demokratie selber bedrohe. Demokratie, sagt EV, ist ein Mittel. «Der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert.» (Nr. 70) Als grundlegend bezeichnet sie die folgenden Werte: Würde jeder menschlichen Person, Achtung vor unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten, Anerkennung des Gemeinwohls als Ziel und Kriterium des politischen Lebens.

Im Licht dieser Werte muß das staatliche Gesetz mit dem Sittengesetz in Übereinstimmung sein. Es darf zwar ein Übel tolerieren, wenn sein Verbot noch größeren Schaden verursachen würde, aber es darf nicht «als Recht von Individuen» ein Vergehen legitimieren, das das grundlegende Lebensrecht verletzt. Die Enzyklika bezieht sich wiederholt auf Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie «legitimieren» oder «erlauben und fördern» oder «begünstigen». Die Bedeutung dieser Ausdrücke scheint hier zu sein: «einen Rechtsanspruch darauf zu gewährleisten». Würde die Kritik von EV an Abtreibungs- und Euthanasiegesetzen als ungerechten Gesetzen die gleiche bleiben, wenn diese Gesetze nicht als fördernd verstanden würden, sondern als «straflos lassend»? Es ist nicht dasselbe, ob man ein Recht auf etwas gewährt oder etwas straflos läßt. Es ist nicht klar, ob EV diese beiden Dinge als praktisch identisch ansieht. Aber es scheint mir klar zu sein, daß die Enzyklika die Vereinigten Staaten besonders im Visier hat.

EV erwartet ganz klar von den politischen Amtsträgern, daß sie für eine Gesetzgebung arbeiten, die das Recht auf Leben schützt. Sie läßt jedoch ein wenig Manövrierraum. Ein Politiker könnte ein Gesetz unterstützen, das keinen vollen Schutz gewährt, wenn die Alternative ein schon bestehendes permissiveres Gesetz wäre.

Was diesen Abschnitt weiterhin kontrovers machen wird, ist, daß er es unterläßt, realistisch sich auseinanderzusetzen mit einem der tiefen Gründe für Pluralismus in Abtreibungsfragen: den unterschiedlichen Bewertungen des Fötus. Etwas Analoges könnte wahrscheinlich über Euthanasie gesagt werden. Das Dokument setzt voraus, alle müßten seine Einschätzung teilen. Ich teile sie und finde keine überzeugenden Gründe, das nicht zu tun. Aber viele teilen sie nicht, und sie finden für sich überzeugende Gründe für ihre Ansicht. Viele Menschen gestehen dem Fötus einen mit dem Fortgang der Schwangerschaft wachsenden Wert zu. Man kann und sollte meiner Ansicht nach große Anstrengungen unternehmen, um diese Einschätzung zu verändern; aber bis da ein Erfolg erreicht ist, wird die öffentliche Politik heiß umstritten bleiben und die Aufgabe des Gesetzgebers entsprechend komplex. Es kann in der Tat gut argumentiert werden, daß der Versuch, das Bewertungsproblem durch Gesetzgebung zu lösen, unsere Pflicht zu überzeugen, Geist und Herz zu verändern, in den Hintergrund treten läßt.

Das Schlußkapitel legt die Sicht des Papstes vor über das, was zu tun ist, um die «Kultur des Lebens» zu fördern. Hier berührt EV die Verantwortung praktisch aller Personen und Instanzen, die mit dem Leben zu tun haben: Bischöfe, Theologen, Katechisten, Freiwillige, Familien, Politiker, Universitäten, Seminarien, Zentren für Bioethik, katholische Intellektuelle usw. Es gibt hie und da interessante kleine Bemerkungen, die leicht übersehen werden können. Zum Beispiel drängt der Papst die in der Politik Verantwortlichen dazu, «jene Entscheidungen zu treffen, die unter Berucksichtigung der konkreten Möglichkeiten» (Nr. 90; Hervorhebung durch den Autor) zu einer gerechten Ordnung führen, die das Leben schützt. Dieses gesunde und schöne Kapitel wird wahrscheinlich am wenigsten Aufmerksamkeit erhalten, aber es verdient am meisten. Die ungeheuer große und komplexe Aufgabe, die Johannes Paul II. angepackt hat, verdient Studium und Unterstützung durch alle, Katholiken wie Nichtkatholiken.

Einige wichtige Fragen

Ich möchte nur einige Probleme ansprechen, die von der Enzyklika aufgeworfen werden. Andere Kommentatoren würden sicher andere Punkte aufgreifen.

- ▶ Die stärksten Aussagen von EV betreffen Abtreibung und Euthanasie, und ich bin sicher, daß praktisch alle katholischen Moraltheologen diese Verbote unterstützen. Aber der Brief legt vor allem eine sittliche Vision dar. Er braucht die Ausdrücke «Kultur des Todes» und «Kultur des Lebens», um seine umfassenden Anliegen auszudrücken. Die Enzyklika ist eine kraftvolle und willkommene, wenn auch nur implizite Billigung von Kardinal Joseph Bernardins «konsistenter Ethik des Lebens». EV sagt: «Der Dienst der Liebe gegenüber dem Leben muß zutiefst einheitlich sein; er darf keine Einseitigkeiten und Diskriminierungen dulden, denn das menschliche Leben ist in jeder Phase und in jeder Situation heilig und unverletzlich; es ist ein unteilbares Gut.» (Nr. 87) Diese Betonung hat zwar in der Vergangenheit gewisse Abtreibungsgegner gestört, aber sie ist absolut wesentlich für die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre, und sie schließt nicht nur lebensbewahrende, sondern auch lebensfördernde Maßnahmen ein, wie Kardinal Bernardin und die US-Bischöfe eindrucksvoll klargemacht haben.
- ▶ EV enthält drei Erklärungen, die so feierlich sind, wie sie nur sein können, ohne gerade unfehlbar zu sein. Und sie sind nicht unfehlbar, wie auch Kardinal Ratzinger zugibt. Ob der feierliche Ton die Überzeugungskraft stärken oder schwächen wird, muß sich noch zeigen. Aber nach meiner Meinung zielt die päpstliche Sprache darauf, jeden Dissens durch Katholiken so unbequem wie möglich zu machen. Ob dieses Ziel erreicht wird, ist noch unklar. Im 3. Kapitel (in Nr. 82) wird gesagt, jene, die Aufgaben der Lehre, Katechese und Gewissensbildung wahrnehmen, sollen «niemals die schwerwiegende Verantwortung auf sich nehmen, die Wahrheit und ihren eigenen Auftrag dadurch zu verraten, daß sie persönliche Ideen vortragen, die im Gegensatz zum Evangelium vom Leben stehen, wie es das Lehramt getreu vor

und auslegt». Bedeutet dies, daß nie jemand eine Meinung äußern darf, die mit irgend etwas in EV nicht übereinstimmt? Es mag beruhigend sein, hier an einen Satz aus der Pastoralkonstitution Gaudium et spes zu erinnern: «Zur Ausführung dieser Aufgabe muß den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit.» (Art. 62) Es ist deutlich, daß die konziliare Aussage diese Freiheit nicht auf Fragen beschränkt, wo keine offizielle Position existiert.

▶ Die Enzyklika schließt in die «Kultur des Todes» Empfängnisverhütung, Sterilisation, Fortpflanzungstechniken, die den Geschlechtsverkehr ersetzen, und Zerstörung von Embryonen und Experimente mit ihnen ein, obwohl es sich um sehr verschiedenartige Dinge handelt. Dies sind selbstverständlich keine neuen Positionen, aber für einige, vielleicht sogar für viele Menschen, wird ihre Nennung unter dem Titel «Kultur des Todes» nicht nur beleidigend, sondern auch kontraproduktiv sein. Damit will ich sagen, daß dies in den Köpfen einiger gutwilliger Menschen die Aussagekraft der päpstlichen Ablehnung von Abtreibung und Euthanasie herabmindern wird.

Nehmen wir das Beispiel der Empfängnisverhütung. Ich möchte nicht alle Argumente noch einmal durchspielen. Aber ich bin sicher, daß der ausgezeichnete Theologe Fergus Kerr O.P. recht hat, wenn er schreibt, daß «viele Menschen, Heiden wie gut katholische Paare, Methoden der Empfängnisverhütung sagen wir mal als bedauerlich, aufdringlich, unangenehm oder ähnlich beschreiben mögen, sich aber dagegen sträuben, sie als sittlich schlecht zu bezeichnen» (New Blackfriars, Nov. 1994).

Etwas sehr ähnliches könnte von homologer (zwischen Mann und Frau unter Verwendung ihrer eigenen Keimzellen) In-vitro-Fertilisation mit Embryotransfer gesagt werden. Der Papst lehnt diese ab, wie es auch das Schreiben «Donum vitae» der Glaubenskongregation von 1987 getan hatte, weil da in der menschlichen Sexualität die Dimensionen der Vereinigung und der Fortpflanzung getrennt werden. Johannes Paul II. würde in dieser Frage sicher keine einstimmige Unterstützung durch den Episkopat finden. Ich habe früher argumentiert – und dabei die Zustimmung von Bischöfen und vielen Theologen gefunden -, daß alle künstlichen Eingriffe, ob zur Förderung oder Verhinderung einer Empfängnis, nur so etwas wie zweite Wahl sind. Sie enthalten gewisse Unwerte, die wir nicht auf uns nähmen, wenn nicht die Sterilität beziehungsweise die Fertilität da wären. In diesem Sinn können wir leicht der Aussage der Glaubenskongregation zustimmen, eine Empfängnis, die durch In-vitro-Fertilisation erreicht wurde, sei «ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt». Jedoch ist ein Vorgehen, das «seiner eigenen Vollkommenheit beraubt» ist, nicht in allen Fällen absolut falsch - außer wir erheben ein ästhetisch-ökologisches Anliegen in den Rang eines absoluten moralischen Imperativs. ▶ Dies wirft eine sehr wichtige Frage auf, die wir bei der Auslegung und Beurteilung dieser Enzyklika in den kommenden Monaten und Jahren im Kopf behalten müssen. Es ist der Unterschied zwischen allgemeinem Prinzip und seiner Anwendung. Ich möchte das Beispiel der Untrennbarkeit von Vereinigung und Fortpflanzung in der Ehe nehmen. EV, wie vorher schon «Donum vitae», führt diese Untrennbarkeit an, um einzelne Akte von Empfängnisverhütung und technische Eingriffe wie bei der In-vitro-Fertilisation abzulehnen. Ich möchte hier nicht die Stärken und Schwächen dieses Verständnisses diskutieren. Aber es ist wichtig festzuhalten, daß es ein Verständnis - und in diesem Sinn eine Anwendung - eines allgemeineren Prinzips ist. Andere christliche Gruppen haben ein ähnliches Prinzip unterstützt, aber sie haben es anders interpretiert (das heißt angewandt). Sie haben behauptet, die Dimensionen der Vereinigung und der Fortpflanzung sollten tatsächlich zusammengehalten werden, eheliche Liebe sollte großzügig Leben schenken, und Fortpflanzung sollte im Kontext des Liebesbundes erfolgen. Aber sie haben diese Untrennbarkeit gesehen als etwas, was in der Beziehung, nicht im einzelnen Akt zu verwirklichen ist, wie Kevin T. Kellys schönes Buch «Life and Love» (Harper and Row, 1987) es erklärt.

Zusammengefaßt: EV besteht darauf, daß Vereinigung und Fortpflanzung in jedem einzelnen Akt zusammen da sein müssen – keine Empfängnisverhütung und auf der andern Seite keine In-vitro-Fertilisation. Andere, die eine ähnliche Untrennbarkeit annehmen, argumentieren, die beiden müßten innerhalb der Beziehung gemeinsam da sein. Ganz klar liegt hier der Unterschied in der Anwendung, nicht im allgemeineren Prinzip selber. Oder schauen wir auf die Abtreibung. Hinter den vielen Formeln, die sich im Lauf der Jahrhunderte innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft entwickelt haben, ist ein bleibendes Prinzip: Menschliches Leben als ein grundlegendes menschliches Gut darf nur genommen werden, wenn dies die einzige verfügbare Möglichkeit ist, das Leben zu retten oder ihm zu dienen. In etwas anderen Begriffen könnten wir auch sagen, daß es immer eine starke Präsumtion gegen das Nehmen von menschlichem Leben gibt. Ich glaube, alle katholischen Moraltheologen würden dieses Prinzip annehmen. Wo sie nicht übereinstimmen dürften, ist in der Frage, ob eine bestimmte Abtreibung unter den gegebenen Umständen die einzige verfügbare Möglichkeit ist, das Leben zu retten und ihm zu dienen, ob der Abbruch einer bestimmten Schwangerschaft (z.B. eines anencephalen Fötus) im moralischen Sinn als Abtreibung zu bezeichnen ist. Mit andern Worten, sie dürften über die Anwendung des Prinzips verschiedener Meinung sein.

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, wenn man EV liest. Einige seiner Aussagen sind trotz ihrer starken Sprache nicht eigentlich Prinzipien, sondern eher wie Anwendungen, wo wir gewöhnlich und zu Recht ein größeres Ausmaß an Vorläufigkeit, Veränderbarkeit und Kontingenz erwarten.

▶ Dies führt mich zu einer Betrachung des Wortes «direkt» in EV. In Nr. 57 verurteilt EV «die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen» und fügt an, diese Lehre sei «von der Heiligen Schrift neu bestätigt». Ich denke, das ist problematisch, denn «direkt» ist ein philosophischer Begriff, Frucht eines langen menschlichen Ringens und Nachdenkens. Dies wird klar, wenn wir seinen Gebrauch in bezug auf Abtreibung ansehen. Die Aussage von EV lautet: «Ich erkläre..., daß die direkte, das heißt als Mittel oder Ziel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt.» (Nr. 62) Das scheint unkompliziert und klar, ist es aber nicht. Traditionelle Interpretationen des Begriffs haben ihn auf alle Fälle des Abbruchs einer Schwangerschaft angewandt, außer auf jene, wo das Ende der Schwangerschaft als Ergebnis eines therapeutischen Vorgehens eintrat, das eine andere Beschreibung und einen andern Zweck hatte (z.B. Krebsgeschwür im Uterus, ektopische Schwangerschaft). Das Ergebnis eines solchen Verständnisses war das Verbot jeder Abtreibung, auch dann, wenn nur der Tod von beiden, Fötus und Mutter, übrig blieb, ein Verständnis, das wir auch in der Erklärung der Glaubenskongregation über die Abtreibung finden.

Der Moralphilosoph German Grisez hat argumentiert, dies sei ein zu enges Verständnis. Er schlägt folgendes vor. Wenn der genau gleiche Akt (Abtreibung) in seinem Ablauf unteilbar ist (die rettende Wirkung erfordert keinen nachträglichen Akt), dann ist die Abtreibung (sogar eine Kraniotomie in früheren Zeiten) indirekt und gerechtfertigt. Der deutsche Jesuit Peter Knauer argumentiert, die Abtreibung sei indirekt, wenn ein angemessener Grund dafür vorhanden ist. Das Fazit dieser Überlegungen ist, daß die päpstliche Erklärung einen Schlüsselbegriff verwendet, der simpel und klar erscheint, der aber einen viel größeren Auslegungsspielraum erlaubt, als EV vorauszusetzen scheint.

► Es gibt noch einen interessanten Aspekt in EV. An einer Stelle (Nr. 68) bezieht sich die Enzyklika auf die Aussage, «das Leben eines ungeborenen oder eines sich in völliger Schwäche befindlichen Menschen sei nur ein relatives Gut: entsprechend einer Logik der Verhältnismäßigkeit oder des kalten Kalküls sollte es mit andern Gütern verglichen und abgewogen werden». Der Papst lehnt dies klar ab. Früher jedoch (in Nr. 47) hält er fest,

das physische Leben sei «für den Gläubigen... kein Absolutum, so daß von ihm gefordert werden kann, es um eines höheren Gutes willen aufzugeben». Bedeutet dies nicht, daß Leben verglichen wird mit und abgewogen wird gegenüber andern Gütern? Wenn nicht, wie kann EV behaupten, es gebe höhere Güter, um deretwillen das Leben geopfert werden kann?

Außerdem argumentiert die Enzyklika, die Todesstrafe sei nicht gerechtfertigt, «außer in schwerwiegendsten Fällen, das heißt wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte» (Nr. 56). Dies beinhaltet offensichtlich ein Abwägen von der Art, wie es der Papst anderweitig ablehnt: das Leben des Rechtsbrechers gegen die Verteidigung der Gesellschaft und die Werte, die diese Verteidigung fordern. Ich stelle mit einer gewissen schelmischen Freude fest, daß die Haltung des Papstes zur Todesstrafe wie folgt umformuliert werden könnte: Die Todesstrafe ist nicht gerechtfertigt, außer es gibt einen angemessenen Grund. Dies ist die der Analyse zugrundeliegende Struktur.

Im weiteren folgt die Enzyklika der Lehre Pius' XII. über den Gebrauch von beruhigenden und schmerzstillenden Mitteln (die erlaubt sein können, auch wenn sie das Bewußtsein nehmen und das Leben verkürzen). Sie zitiert dann in Nr. 65 zustimmend Pius XII.: «Es ist nicht recht, einem sterbenden Menschen ohne ernsten Grund das Bewußtsein zu nehmen.» Wieder die gleiche Struktur. Haben die päpstlichen Berater den Papst unabsichtlich dazu gebracht, die theologische Begründung zu übernehmen, die er anderweitig (in Veritatis splendor) heftig ablehnt?

▶ Die Enzyklika wendet ihre Beurteilung der Abtreibung auch auf den Embryo vor der Implantation an (in Nr. 60). «Sie (die moderne genetische Forschung) hat gezeigt, daß vom ersten Augenblick an das Programm für das, was dieses Lebewesen sein wird, festgelegt ist: eine Person, diese individuelle Person...» Dies wird notwendigerweise umstritten sein. Denn die genetische Forschung erweist die *genetische* Individualität, nicht die der *Entwicklung*. John-Erik Stig Hansen, Forschungsdirektor am Laboratorium für Infektionskrankheiten in Hvidovre in Dänemark, hat geschrieben: «Der Zeitpunkt, von dem an nicht mehr als ein Individuum entstehen kann, ist etwa der

14. Tag nach der Befruchtung des menschlichen Eis. Daraus folgt, daß die Anwesenheit eines genetisch identischen Genoms nicht genügt, um die Individualität festzulegen.» (America, 22. Okt. 1994)

Damit ist nicht gesagt, es gebe keine soliden Argumente für die Forderung, den Embryo wie eine Person zu behandeln. Nach meiner Meinung existieren solche Gründe. Aber sie sind wohl nicht so absolut wie jene, die darauf beruhen, daß der Embryo eine Person ist.

Dies ist kein unwichtiger Punkt. Die Kirche hat zur Abtreibung eine eindeutige Position. Deren Kraft und Glaubwürdigkeit könnten aber in Mitleidenschaft gezogen werden, wenn eine Sicherheit auch für jene Frühphasen behauptet wird, wo es plausible Zweifel in der Bewertung gibt.

Ich habe einige der genannten Punkte angeführt, nicht um die Geltung und die Kraft der sittlichen Vision des Papstes in Frage zu stellen. Keineswegs. Das Leben ist zweifellos auf vielerlei Weise und vielerorts bedroht, und es braucht die Stimme von Johannes Paul II. als eine Gegenkraft. Eine Darstellung dieser Anliegen in Form einer Gegenüberstellung einer Kultur des Todes und einer Kultur des Lebens kann jedoch den Eindruck erwecken, alle in der Enzyklika angesprochenen Fragen seien entweder-oder, schwarz oder weiss. Dem ist aber nicht so. Komplexität, Zweifel, Mehrdeutigkeit und Unsicherheit umgeben nach wie vor einige der von EV aufgeworfenen Fragen. Wir müssen die Ehrlichkeit und den Mut haben, dies zu sagen und darauf zu bestehen, daß «Evangelium vitae» die Tagesordnung der Theologie nicht ausgeschaltet und ihre kritische Funktion nicht abgeschafft hat. Der Papst hat die Bischöfe aufgefordert, mutig gegen die Kultur (des Todes) standzuhalten und die Dinge bei ihrem richtigen Namen zu nennen. Wenn wir jedoch nicht sicher sind, daß die Namen, die wir gebrauchen, die richtigen sind, werden wir die dünne Trennlinie zwischen Mut und Intransigenz ausgelöscht haben.

Richard A. McCormick, Notre Dame (USA)

Hinweis: Dieser Artikel erschien in der Zeitschrift «America» am 29. April 1995 (S. 10-17) unter dem Titel: The Gospel of Life. Der Autor ist Professor für Christliche Ethik an der Universität von Notre Dame (Indiana). Die Übersetzung besorgte Werner Heierle.

«DIE ORDNUNG DES PROFANEN»

Über die gesellschaftspolitische Bedeutung der Geschichte*

«Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.» So beginnt Walter Benjamin die dritte seiner Thesen über den «Begriff der Geschichte», die zu den letzten Texten gehören, an denen der aus Berlin nach Paris geflohene Denker – Schriftsteller, Literaturwissenschafter, Zitatensammler – gearbeitet hatte, bevor er sich im spanisch-französischen Grenzort Port Bou das Leben nahm, 48 Jahre alt, am 25. September 1940. Am Tag zuvor hatte er, geleitet von Lisa Fittko², in einem beschwerlichen Fußmarsch über die Pyrenäen, bei dem

er eine schwere Tasche mit Manuskripten mitschleppte, sich endgültig vor dem Zugriff der Nazis zu retten versucht. Als er erfuhr, daß Spanien ihn nicht durchreisen ließ, da er kein gültiges Ausreisevisum aus Frankreich hatte, mochte er nicht mehr weiter.

«Jede Zeile (...) – ein Sieg, den Mächten der Finsternis abgerungen»

Wie er gehandelt hätte, wenn er gewußt hätte, daß kurze Zeit später Spanien sein in Marseille ausgestelltes Visum wieder anerkannt hätte, bleibt verborgen. Ebenso, wie Benjamins Leben und Werk sich gestaltet hätten, wäre er nach London oder ins damalige Palästina ausgewandert, wie er es, gemäß dem Briefwechsel mit *Gerschom Scholem*, immer wieder erwogen hatte. Wir wissen nur um die Ereignisse, wie sie und weil sie stattgefunden haben, nur diese werden zu Geschichten und zu Geschichte. Hypothesen a posteriori aufzustellen und daraus mögliche Geschichte abzuleiten, bedeutet letztlich, aus dem gegenwärtigen Unglück heraus den Traum von der Erlösung rückwärts träumen. Hypothesen a posteriori sind der Versuch einer Gegengeschichte und einer Gegeneschatologie. Vielleicht ist dies tatsächlich die Aufgabe der Dichtung. Was beides verbindet, Dichtung und Geschichte, ist, daß es immer ums Erzählen geht,

^{*} Durchgesehene Fassung eines Referates, gehalten an der Tagung: «Weder vergeßlich noch hoffnungslos». Schuld und Verständigung, Erinnern und Vergessen in Judentum und Christentum. (Paulus-Akademie, Zürich; 12. und 13. November 1994)

¹ W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Ders., Gesammelte Schriften, Band I/2. Frankfurt/M. 1974, S. 693–704, hier 694; auch in: Ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M. 1977, S. 251–261, hier 252.

 $^{^2}$ L. Fittko, Mein Weg über die Pyrenäen. Erinnerungen 1940/41. München-Wien 1985.

daß alles, was war und was nicht war, nur gerettet werden kann über die Sprache. Geschichte muß Sprache werden, damit das, was getan wurde und was erlebt wurde, zitierbar werden kann. Allerdings ist Sprache sowohl ein Instrument der Wahrheit wie der Täuschung, Sprache hat ihre Unschuld seit der ersten Tradierung verloren. «Die Wahrheit stottert und die Lüge ist glatt», heißt es in einem ostjüdischen Sprichwort. Walter Benjamin schreibt in seinem letzten Brief an den nach Palästina ausgewanderten Freund Gerschom Scholem, der das Datum vom 11. Januar desselben Jahres trägt: «Jede Zeile, die wir heute erscheinen lassen, ist – so ungewiß die Zukunft, der wir sie überantworten – ein Sieg, der den Mächten der Finsternis abgerungen.»

Die Tasche mit Benjamins Manuskripten blieb bis heute verschollen. Hannah Arendt, die wenige Monate später das besetzte Frankreich ebenfalls verlassen konnte und, auf dem Weg nach Lissabon und in die USA, in Port Bou haltmachte, fand in dem kleinen, in Stein gehauenen Friedhof auch kein Grab mit Benjamins Namen. Hannah Arendt und Walter Benjamin waren in den letzten Jahren von Benjamins Pariser Exil freundschaftlich verbunden. Um sich auf die Emigration in die Vereinigten Staaten vorzubereiten, lernten sie gemeinsam mit Heinrich Blücher, Hannah, Arendts zweitem Ehemann, Englisch, wie Benjamin an Gerschom Scholem schrieb. Benjamin vertraute ihr Texte an, die sie nach Amerika rettete, sie gab ihm ihr «Rahel Varnhagen»-Manuskript zu lesen, lange bevor es vollendet war, und widmete ihm 1968 einen bedeutenden Essay. Sie hielt darin fest, daß Benjamins ganzes Streben sich auf das Ergründen des Ursprungs konzentrierte, im Sinn von Karl Kraus, der in einem Gedicht festhielt, daß der Ursprung das Ziel ist. Diesem Streben, meinte Hannah Arendt, diente sowohl Benjamins unendliche Zitatensammlung wie sein Nachdenken über Sinn und Funktion der Geschichte.

«Wo immer du die Fußspur eines Menschen findest, zieht Gott vor dir her»

Sind dies «große oder kleine Ereignisse», die ich im Stil einer Chronistin hererzähle? Sind «große» Ereignisse nicht allein groß durch die Summierung, vielleicht millionenfache Summierung je einzelnen individuellen Erlebens? - wovon, auch bei den großen Ereignissen - so der Verfolgung und Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa, dem Nationalsozialismus, dem Zweiten Weltkrieg - je nur ein winziger Bruchteil des Erlebens und Geschehens hererzählt werden kann und damit «zitierbar» wird? Zitierbar machen, erzählen: laut Benjamin³ bedeutet dies, «mehr als das pure An-sich der Sache zu überliefern» (wie die Information dies tut), es bedeutet, daß das, was erzählt wird, «sich dem Leben des Berichtenden einsenkt», damit es als Erfahrung den Hörern mitgegeben werden kann. Doch warum überhaupt soll «nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben sein», wie Benjamin schreibt? Mit anderen Worten: Was ist der Sinn der Geschichte? Was ist der Sinn dieser Chronik des - zumeist - unheilvollen Wirkens der Menschen auf Menschen - einzeln oder wechselseitig, millionen-, milliardenfach - in der unabschließbaren Wiederkehr des Unheils seit der Ermordung Abels durch Kain? Was ist der Sinn der Geschichte unter den Bedingungen der «unerlösten Menschheit»? – «unerlöst» trotz des christlichen Auferstehungsglaubens und trotz der Prämissen der Aufklärung? Was ist, mit anderen Worten, die gesellschaftspolitische Bedeutung der Geschichte, ich meine die Bedeutung der Geschichte für das aktuelle und künftige Zusammenleben der Menschen innerhalb von Organisations- und Machtstrukturen? Gibt es überhaupt einen Sinn der Geschichte?

Sie mögen mit Erstaunen den Titel zur Kenntnis genommen haben, unter den ich meine Reflexion stelle: die «Ordnung des Profanen». Das «Profane» meint im Kontext, in dem ich den

³ W. Benjamin, Der Erzähler, in Ders., Gesammelte Schriften, Band II/2. Frankfurt 1977, S. 438–465, hier 447; auch in: Illuminationen, a.a.O., S. 353.

Begriff verwende, genau das, was er etymologisch bedeutet: pro fanum - Vorbezirk, Vorfeld des Heiligen, des Geheiligten, örtlich und zeitlich das, was dem Heiligen (das römische «fanum» wird sowohl für den Tempel wie für das Heilige verwendet) voransteht oder vorangeht. Margarete Susman, die aus Deutschland in die Schweiz geflüchtete Denkerin/Dichterin, schrieb in einem Aufsatz, der 1939 entstand4: «Wo immer du die Fußspur eines Menschen findest, zieht Gott vor dir her.» Die «Ordnung des Profanen» ist die «Fußspur» der Menschen, ist die Ordnung der Zeitlichkeit und des menschlichen Handelns, die Ordnung der «gefallenen Schöpfung» (wiederum nach einem Wort Margarete Susmans) und zugleich jene der einzelnen Existenz. «Ordnung» meint dabei in keiner Weise eine räumliche, statische Verfassung, sondern wird in der Bedeutung von Gesetzlichkeit verstanden, in der auch alles Kontingente mitverstanden ist, das heißt auch die nicht berechenbaren, eventuell exponentiellen Handlungsfolgen sowie die Komplexität und Widersprüchlichkeit des Gleichzeitigen.

«Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis»

Walter Benjamin spricht im «Theologisch-politischen Fragment»⁵, das etwas früher als die Thesen über den Begriff der Geschichte entstand, von der «Ordnung des Profanen». Der Textzusammenhang lautet folgendermaßen: «Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinn, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn.»

Die «Ordnung des Profanen» ist mithin der Bereich der menschlichen Vergänglichkeit und der menschlichen Verantwortung, mit anderen Worten, des historischen Geschehens. In diesem Bereich gibt es keine Entlastung, weder in der Sinnfrage noch in der Verantwortung. Das, was zu leisten ist im Handeln und im Ertragen unter den Bedingungen der Zeitlichkeit, fällt allein den Menschen zu. Nichts läßt sich Gott zuschieben, weder Schuld noch Verdienst, weder das Böse noch das Leiden. «Nichts Historisches kann von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen,» nach Benjamin, «denn die Beziehung auf das Messianische wird geschaffen, wird vollendet und erlöst durch den Messias». Die «Ordnung des Profanen» ist somit, wie Benjamin nochmals erläutert, «keine Kategorie des Gottesreichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens». Dieses allerdings ist jenseits der historischen Geschehnisse. Das «leise Nahen» kündigt sich allein in der «unmittelbaren messianischen Intensität des Herzens» an, «des inneren einzelnen Menschen», wie Benjamin schreibt. Wie denn? Er sagt: durch Unglück, durch Leiden, durch die Tatsache der Vergänglichkeit. Und gerade dies, beteuert Benjamin, ist Glück, «der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen (...) ist Glück». Dieser Rhythmus ist als «messianische Natur» in die Ordnung des Profanen hineingelegt. Er bedeutet nicht nur vergehende Weltlichkeit, sondern immer wieder neu einsetzende, neu beginnende Geschichtlichkeit. Zwar sind Vergänglichkeit und Schuld unaufhebbare «conditio humana», und trotzdem begründet sich hierin, nach Benjamin, die Idee des Glücks.

⁴ M. Susman, Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus, in: Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit. Zürich 1939.

⁵ W. Benjamin, Theologisch-politisches Fragment, in: Ders., Gesammelte Schriften, Band II/1. Frankfurt/M. 1977, S. 203f.; auch in: Ders., Illumina-

Ein schwieriges Paradox tut sich hier kund: Einerseits die unmittelbare messianische Intensität des einzelnen Menschen, die, wie Benjamin schreibt, «durch Unglück hindurchgeht», die einmündet in das, was Geschichte in der Summierung der je einzelnen kleinen und großen Ereignisse und des je einzelnen Unglücks ist: das Schluchzen der gepeinigten Menschheit, oder, mit Benjamins Worten in der vierzehnten These über den Begriff der Geschichte, die «Tradition der Unterdrückten». Es ist die Tradition der nicht endenden unerträglichen Ungerechtigkeit, der hungernden, geängstigten, verfolgten, gemarterten Unschuldigen. Gerade diese Tradition jedoch ist zugleich diejenige der Erwartung des «leisesten Nahens» des Messias, es ist die Tradition der Hoffnung. «Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben», bemerkt Benjamin im Essay über «Goethes Wahlverwandtschaften»6: Hoffnung nicht als «Opium» im Marxschen Sinn, sondern als die absurd erscheinende Kraft, von einer besseren, gerechteren, unterdrückungsfreien Zukunft her Gegenwart zu bestehen und auf diese Zukunft hin neu zu entwerfen.

«... ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde»

Doch zum Paradox gehört auch die Abfolge in der Zeitlichkeit, die sich durch Gottferne kennzeichnet, die «nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden kann», Geschichte, die durch unendlich wiederkehrende Unverantwortlichkeit der Handelnden gekennzeichnet ist, durch Verachtung des Auftrags, in der Zwischenmenschlichkeit den existentiell befristeten Auftrag gut zu nutzen, Geschichte, die als folgenschwere Hinterlassenschaft allen Handelns für die «Jetztzeit» sich nur als Schuld zeigt, die, wie es in der achtzehnten These heißt, als «Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt». Doch was ist die Bedeutung dieser Menschheitsgeschichte in der gesamten Schöpfungsgeschichte? Die «kümmerlichen fünf Jahrzehnttausende des homo sapiens stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen Maßstäben, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen», zitiert Benjamin einen ihm bekannten Wissenschafter. Das heißt, mit anderen Worten, daß die Jetztzeit, wie er sie versteht, «haarscharf mit der Figur zusammenfällt, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht». Was ist unter dieser Figur zu verstehen?

Diese Figur selbst hat ein doppeltes Gesicht. Einerseits jenes der Tradition der Unterdrückten, «jener, die am Boden liegen», wobei das historische Verfahren bezüglich dieser Tradition, wie Benjamin in der siebten These darlegt, sich nicht um den späteren Verlauf der Geschichte kümmert, sondern ein Verfahren ist, das immer von Traurigkeit begleitet und angeleitet ist. Es ist das Verfahren des Gedenkens und des Mitleidens, des «sympathein», es ist die verborgene und doch immer wieder aus eigener Kraft aufbrechende Tradition, an der, nach vorn gewandt, einerseits die Prophetie, andererseits das revolutionäre Bedürfnis nach Veränderung, nach Aufhebung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit teilhaben sowie, rückwärtsgewandt, die Dichtung, diese Spurensicherung des Leidens und der Sehnsucht nach Glück. Die Geschichte in der Tradition der Unterdrückten zu «lesen», sie «gegen den Strich zu bürsten», gesteht Walter Benjamin dem historischen Materialismus zu.

Andererseits findet sich in dieser Figur das andere Gesicht, jenes der «Einfühlung» in die Sieger, ein Verfahren, das immer von neuem den aktuell Herrschenden dient, das heißt den Erben derjenigen, die je gesiegt haben. «Wer immer bis zu diesem Tag den Sieg davontrug», heißt es in der siebenten These, «der mar-

⁶ W. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, in: Ders., Gesammelte Schriften, Band I/1. Frankfurt/M. 1974, S. 123–201, hier 201.; auch in: Illuminationen, a.a.O., S. 63–135, hier 135.

schiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. (...) Es ist niemals ein Monument der Kultur, ohne zugleich eines der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei von Barbarei ist, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den anderen gefallen ist.» Mit anderen Worten: die Jetztzeit ist selbst in den kulturellen Errungenschaften, die sie aufweist, Verrat an den Opfern, so wie die «offizielle», tradierte Geschichte nur der Sieger gedenkt: eine, in der Tat, ungeheuerliche «Abbreviatur» der Menschheitsgeschichte.

«Zwei antinomische Prinzipien: Ewigkeit und noch einmal»

Mitten ins unauflösbare Paradox von einerseits schier unerträglicher Leidensfülle im Kleinen sowie, damit einhergehend, messianischer und revolutionärer Intensität des Herzens und - anderseits, Verkürzung und Unschärfe der Geschichte im Großen stellt Benjamin die geschichtsphilosophische Maxime hinein, die «Ordnung des Profanen» habe sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Hierbei, bei diesem Vorschlag, der zuerst als philosophischer Salto erscheint und perplex macht, möchte ich noch ein wenig verweilen. Dieser Vorschlag ist es, der revolutionäre Sprengkraft enthält: Er verbindet das Messianische mit dem Irdischen, beinah mit dem Trivialen. Er verbindet die Tatsache der ewigen Wiederkehr des immer wieder Vergänglichen mit der Einzigartigkeit und Intensität der je einzelnen Existenz und des einzelnen erlebten Augenblicks, mit dem Geschenk des Lebens. Er verbindet die Tatsache der Geschichte als Kontinuum der Katastrophen und der Schuld, der Unbelehrbarkeit und der Unerlöstheit mit der Idee des Fortschritts und damit der Zukunft.

In der Idee des Glücks selbst unterscheidet Benjamin «zwei antinomische Prinzipien: das der Ewigkeit und das des: noch einmal», wie er in seinem Text «Zentralpark» schreibt. Mit anderen Worten: Mit der Idee des Glücks wird zugleich die Aufhebung der Vergänglichkeit und damit die Aufhebung der Zeit («Ewigkeit») verbunden, indem diese Idee sich allein von der Zukunft jenseits der Zeit, von der Erlösung her bildet. Im Anhang zu seinen Thesen über den «Begriff der Geschichte» hält er lapidar fest, bekanntlich sei es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterwiesen sie dagegen im Eingedenken. Den Juden würde die Zukunft aber darum doch nicht zur «leeren und homogenen Zeit». Denn in ihr sei jede Sekunde «die kleine Pforte, durch die der Messias treten könne». Gemäß Benjamin kann somit die Jetztzeit, solange sie ausschließlich als die vorweg sich fortsetzende Vergangenheit betrachtet wird, nur als Katastrophe erlebt und als fortgesetzte Katastrophe zitierbar werden, und so ist sie es auch als vorweg realisierte Zukunft, solange sie sich allein nach diesem Prinzip ausrichtet. Zukunft jenseits der Zeit kann nur im Hinblick auf die zu erwartende Erlösung als jenseits der Katastrophen denkbar sein. Wenn die Idee des Glücks für das «pro fanum» in Verbindung mit dem Prinzip der Ewigkeit wegleitend sein soll, so nur dann, wenn das irdische Leben verbunden ist mit der Erwartung, daß die kleine Pforte sich öffne, ob «Menschheit» die «große» oder die «kleine» Geschichte betreffe, ob die umfassende Generationenfolge aller Menschen gemeint sei oder das Unverfügbare, das «Ewige», das in jedem einzelnen Individuum sein Menschsein ausmacht. Doch so oder so ist «Erlösung keine Prämie auf das Dasein, sondern die letzte Ausflucht eines Menschen, dem sein eigener Stirnknochen (...) den Weg verlegt», wie Benjamin Kafka zitiert. Beide, Benjamin wie Kafka, meinen dasselbe: daß in aller Ausweglosigkeit der verzweifelnden Rationalität, daß vor allem in der Unentrinnbarkeit von

⁷ W. Benjamin, Zentralpark, in: Ders., Gesammelte Schriften, Band I/1. Frankfurt/M. 1974, S. 655–690, hier 682f.; auch in: Illuminationen, a.a.O., S. 230–250, 246.



existentieller Ungerechtigkeit, von schuldlosem Leiden, von Trostlosigkeit und Gottlosigkeit allein die Hoffnung als – vielleicht absurd erscheinende Gegenkraft bleibt.

In der «Gottesferne» die «Mitgift» der Freiheit

Mit dem zweiten antinomischen Prinzip («noch einmal») suggeriert Benjamin die Aufhebung der Nichtwiederholbarkeit und Einzigartigkeit erlebter Zeit innerhalb - nicht jenseits - der Zeitlichkeit, mithin die Korrigierbarkeit des Getanen, die Chance des Neubeginns, eben das «noch einmal». Das heißt, er verweist auf die Möglichkeit der Einsicht in falsches oder ungenügendes Handeln sowie auf die Fähigkeit zur Umkehr. Genau gesehen stellt Benjamin mit den zwei Prinzipien, die er in die Idee des Glücks einschließt, die totale Veränderung der condition humaine in Aussicht: einerseits über den Glauben, andererseits über die Freiheit. Die Ordnung des Profanen ist, wenn sie sich nach der Idee des Glücks ausrichtet, mithin eine Ordnung des moralischen Handelns, das wirklichen Fortschritt, Fortschritt im Sinn der Aufklärung - Befreiung aus selbst verschuldeter Unmündigkeit und damit sowohl Veränderung der «condition humaine» wie der «condition sociale» - entwirft. Dadurch, allein dadurch, kann Geschichte als Chronik der «kleinen und großen Ereignisse» eine Richtungsänderung anzeigen, wird Vergangenheit heute schon, unter den Bedingungen der Unerlöstheit, zitierbar, wird Zukunft denkbar, weil sie nicht länger an der Idee der Katastrophe gemessen wird, nicht länger an der Idee, daß das «jeweils Gegebene so weiter geht», denn dies «ist die Katastrophe», wie Bejamin im «Zentralpark»-Text⁸ sagt. Es ist jedoch nicht Benjamin, der näher ausführt oder gar anzeigt, was zu tun ist, damit das «jeweils Gegebene» nicht so weitergehe, sondern es ist die Gesprächspartnerin der letzten Pariser Exiljahre, Hannah Arendt. In ihrem großen Werk «Vita activa», das 1958 unter dem Titel «The Human condition» erschien, exemplifiziert sie, was der Chance geschichtlichen Neubeginns zugrunde liegt, respektive, was Freiheit als geschichtliches Potential, als Potential der Umkehr beinhaltet: die Fähigkeit zu versprechen und damit Zukunft absehbar zu machen, sowie die Fähigkeit zu verzeihen und damit Vergangenheit in die Jetztzeit zu integrieren, sie für diese verfügbar zu machen. Hannah Arendt wurde diesbezüglich oft der Vorwurf der moralischen Überforderung gemacht. Dieser Vorwurf erscheint mir unberechtigt, da Hannah Arendt Versprechen und Verzeihen nicht normativ postuliert, sondern, im Rekurs auf die Freiheit, als Optionen des Handelns vorschlägt. Sie unterscheidet und begründet dabei vorsichtig: Ihre These ist, daß die Unwiderruflichkeit des Getanen in Rache und damit in Wiederholung und Potenzierung von Schuld und Unglück ausarte, in jene nicht abbrechenden Katastrophen, die die Geschichte als Geschichte sich steigernden Revanchismus kennzeichnen, außer die Menschen entsinnen sich ihrer «Mitgift», der Freiheit, und entlasten und entbinden sich gegenseitig von Schuld. Verzeihen ist ein Akt der Freiheit. Als weitere Option neben Rache und Verzeihen nennt sie die angemessene Strafe, die ebenfalls zu beenden suche, was «ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde». Allerdings gebe es Vergehen, «die sich als unbestrafbar herausstellen und die gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben». Hannah Arendt gebraucht für diese Taten, die das Geflecht des Zwischenmenschlichen zerstören, die mithin im eigentlichen Sinn Un-Taten sind, die von Kant geschaffene Bezeichnung des «radikal Bösen». Diese Taten zu korrigieren ist weit schwieriger, als schuldhaft Handelnden zu verzeihen. Während das Verzeihen, als Akt der Freiheit, der Geschichte der zwischenmenschlichen Beziehungen immer

⁸ Vgl. ebenda, S. 683; auch in: Illuminationen, a.a.O., S. 246; weitere benützte Literatur: W. Benjamin, G. Scholem, Briefwechsel 1933–1940. Hrsg. von G. Scholem. Frankfurt 1980; Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hrsg. von H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1981; H. Arendt, Walter Benjamin – Bertolt Brecht. München 1971; Dies., Vita activa oder Vom tätigen Leben. München 1967.

wieder einen Neubeginn ermöglicht, sind die Zerstörungen, die das «radikal Böse» bewirkt, nicht mehr auszuräumen. Es sind jene Trümmer der Geschichte, die Benjamin in der Tradition der «Gottesferne» ansiedelt und die bewirken, daß seine Überlegungen zur «großen» Geschichte uneingeschränkt im Pessimismus enden, mithin in einer deutlichen Korrektur der optimistischen - hegelianischen und marxistischen Geschichtsphilosophie.

Vor dem «Trümmerhaufen der Geschichte» die - absurde - Hoffnung

Benjamin gibt zu verstehen, daß in der «großen» Geschichte kein Lernprozeß stattfindet, der auf ein Ende der Katastrophen und auf den Triumph der Vernunft hinweisen könnte. Auch das, was in historistischer und propagandistischer Hinsicht als Fortschritt gilt, ist nicht ein Gewinn an Freiheit, an weniger Unterdrückung und an besserem Handeln, sondern ist trügerisch und trägt letztlich zu den Trümmern bei. Fortschritt im geläufigen Sinn ist nur eine andere Form der Katastrophe, ist eine Fiktion, die mit der linearen Vorstellung der Zeit zu tun hat. In der achten These geht Benjamin kurz darauf ein: «Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres - eine homogene und leere Zeit durchlaufenden - Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.» Diese Einsicht verstärkt Benjamin in der neunten These durch das Bild des Angelus Novus, des Engels der Geschichte. Benjamin spricht hier vom Sturm, der vom Paradies herweht und sich in den Flügeln des Engels verfängt, so daß er sie nicht mehr zu schließen vermag. Mit dem Sturm meint er den Fortschritt. Dieser Sturm blockiert den Engel. Er kehrt der Zukunft

den Rücken zu, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.

Was bleibt somit, nach Benjamin, um überhaupt vom Sinn der Geschichte für die Aktualität, um von ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung zu sprechen? Es bleibt zweierlei: Der Sinn der Geschichte stellt sich einerseits in der «Zitierbarkeit» des Vergangenen her, insbesondere in der Spurensicherung der Tradition der Unterdrückten, die die offizielle Geschichtsschreibung unterschlägt, da sie nicht den aktuell Herrschenden dient, die aber ermöglicht, daß die in der Jetztzeit fortgesetzte Tradition der Opfer, der schuldlos Leidenden nicht für die Geschichte verloren zu geben ist.

Andererseits liefert die Geschichte den Nachweis, daß alles Geschehen sich in der ständigen Wiederkehr des Vergänglichen im «pro fanum», das heißt «in der Ordnung der gefallenen Schöpfung», wie Margarete Susman sagt, damit in der Erwartung der Erlösung, abspielt. Dieser Raum der Vergänglichkeit ist jedoch zugleich der Raum der Freiheit. Somit ist das «pro fanum» nicht nur Verhängnis, sondern der Menschheit von der Zukunft her vorweg gestellte und innerhalb der Geschichtlichkeit unabschließbare Möglichkeit, sich an der Idee des Glücks aufzurichten. Die «Ordnung des Profanen» ist daher nicht ein Ort der Hoffnungslosigkeit, sondern, gestützt auf den Glauben, daß jede Sekunde «die kleine Pforte sein könnte, durch die der Messias treten könnte», ein Ort der Hoffnung, wenngleich vielleicht der absurden Hoffnung. Und dank der Freiheit, die vorweg ein «noch einmal» eine Korrektur des «Zitats», erlaubt, kann sie, falls der Rekurs auf die Freiheit als existentielle Aufgabe ernst genommen wird, ein Ort des möglichen besseren Zusammenlebens der Menschheit, der möglichen größeren Gerechtigkeit und der möglichen geringeren Unterdrückung sein, trotz der Katastrophen und trotz der Trümmer der «großen» Geschichte. Maja Wicki, Zürich

«...daß ich müde bin, müde vom Leben...»

Briefdialog zwischen Helene Flöss und Walter Schlorhaufer

Wer schreibt denn heute noch Briefe? Ein aussterbendes Geschäft scheint es zu sein, eine Angelegenheit für skurrile, altmodische Eremiten am Schreibtisch, nachdem heute selbst «love messages» per Fax und Modem übermittelt werden. Die Briefkultur, welche im 19. Jahrhundert ihre Hochblüte erlebte und auch noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts herausragende Zeugnisse hinterlassen hat, ist lautlos zu Grabe getragen worden. Beinahe auch klaglos, denn wohl betrauert man im privaten Kreis ab und zu ihren Schwund, aber in den öffentlichen literaturhistorischen Diskurs hat dieser Verlust kaum Eingang gefunden. Tatsächlich handelt es sich hier um ein kulturelles Defizit. Zwar ist das Briefeschreiben im Zeitalter enormer Beschleunigung ein Vorgang, der das Lob der Langsamkeit erfordert. Aber wie manch wunderbares Gefühl vermag ein Brief zu wecken, wie läßt er die Nerven vibrieren, wie oft zieht man ihn immer wieder hervor, um ihn nochmals und diesmal ganz anders zu lesen! Das angesprochene Defizit begreift in erster Linie einen emotionalen Mangel in zwischenmenschlichen Beziehungen. Solchen Erscheinungen stellt sich ein Buch quer, das unter dem Titel «Briefschaften» im kleinen, aber regen Innsbrucker Haymon-Verlag erschienen ist. Helene Flöss und Walter Schlorhaufer schreiben zusammen einen Roman in Briefen, wählen damit auch in literarischer Hinsicht eine wenig übliche Gattung.¹ Es

ist die Geschichte einer Beziehung zwischen einem älteren Mann, einem pensionierten Mathematiker im Versicherungswesen, und einer jüngeren Frau, welche mit einem gefühlskalten Mann verheiratet ist. Diesem Beziehungsmuster wird aber noch ein anderes unterlegt: die Bindung zwischen Tochter und Vater, die über den Tod hinaus warm und kräftig anhält. Im Lauf der Geschichte werden die beiden Muster immer mehr ineinander verflochten, so daß der ältere Briefpartner in die Rolle des Geliebten und des Vaters gerät, während die jüngere Frau Tochter und Freundin zugleich ist.

Doch so einfach, wie sich dies in der Zusammenfassung ausnimmt, läuft der Prozeß nicht ab. Vielmehr handelt es sich hier um ein schwebendes Verfahren, das bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt, weil die Gefühle schwer kalkulierbar und die Zerrissenheiten eminent sind. So zieht sich durch diesen Text eine eigentümliche Spannung zwischen Anziehung und Verweigerung, zwischen Nähe und Ferne, Geborgenheit und Verlorensein. Aber gerade solche Mischverhältnisse erzeugen einen nicht zu leugnenden Reiz.

Aus dem Geschlecht Kaspar Hausers

Manchmal denkt man an König David, den alternden Monarchen, dem man die junge schöne Abisag aus Sunem zugeführt hat: «Das Mädchen war sehr schön, und sie pflegte den König und bediente ihn; aber der König wohnte ihr nicht bei», heißt es

¹ Helene Flöss/Walter Schlorhaufer, Briefschaften. Roman. Haymon-Verlag, Innsbruck 1994, 255 S.

Zu den Autoren:
- Helene Flöss, *1954, lebt im Burgenland. Veröffentlichungen in Literaturzeitschriften, Anthologien und im Rundfunk. Bücher: «Nasses Gras» und «Spurensuche», Erzählungen (1990 und 1992 im Haymon-Verlag, Innsbruck, erschienen).

⁻ Walter Schlorhaufer, Arzt und Universitätsprofessor, *1920, lebt in Innsbruck, schreibt Gedichte, Prosa und Hörspiele, veröffentlichte zuletzt den Erzählband «Unverloren» (1993) und den Lyrikband «Narbensaiten» (1991); dieser wurde in der «Orientierung» (Nr. 19, 15.10.1993) von der Verfasserin dieses Beitrags besprochen.

Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hrsg.)

Mysterium Liberationis

Grundbegriffe der Theologie der Befreiung

2 Bände, nur geschlossen beziehbar; je Band ca. 700 Seiten, DM/SFr. 95.-/ÖS 741; bis 31.10.1995 Subskriptionspreis, je Band DM/SFr. 80.-/ÖS 624.

Aus dem Spanischen übersetzt von Norbert Arntz, Victoria Drasen Segbers, Kuno Füssel, Michael Lauble und Anton Peter.

Band I: April 1995 (ISBN 3-905575-98-1) Band II: Oktober 1995 (ISBN 3-905575-99-X)

Beiträge von Ricardo Antoncich, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Carlos Bravo, Victor Codina, José Comblin, Enrique D. Dussel, Ignacio Ellacuría, Ivone Gevara, Gustavo Gutiérrez, João B. Libânio, M.C. Lucchetti Bingemer, Ronaldo Muñoz, Margarida L. Ribeiro Brandão, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Paulo Suess u.a.

Edition EXODUS, Luzern

im ersten Buch der Könige. Rupert Findling - so heißt der ältere Mann in «Briefschaften» – stammt zwar nicht aus dem Geschlecht der Könige, eher aus jenem Kaspar Hausers. Unverwurzelt scheint er zu sein, eigensinnig und in sich selbst versunken, ein Hagestolz, den das Leben verbittert hat. Doch spart er mit Klagen, gibt sich knorrig und selbstironisch. Sie wiederum, die etwa vierzigjährige Magdalena Samter, ist eine naturhaft geprägte Frau, die spontan reagiert und in ihrer Mischung von Liebreiz und Anmaßung, Zartheit und Angriffigkeit den Briefpartner herausfordert. Wie soll er sich helfen, wenn die Emotionen einer jungen Frau so heftig, so ungefiltert auf ihn niederstürzen, daß selbst dem Leser manchmal etwas bang werden könnte, weil er die in einem solchen Fall angebrachte Dezenz vermißt? Ihrem Überschwang setzt er die Portionen eines dämpfenden Realismus entgegen, manchmal aber verweigert er sich schlichtwegs, indem er gar nicht darauf eingeht. Er spricht von anderem: von seinen beruflichen Unternehmungen, von mathematischen Berechnungen, von Freunden und ihren Liaisons. Wenn sie ausschweifend berichtet, verschanzt er sich hinter seinem Lakonismus. Ihrem frischen, unverkrampften Ton setzt er mitunter leisen Spott entgegen. So entsteht vor dem Leser ein Textgewebe, das mit stets wechselnden Kontrasten arbeitet und sich deshalb nie auf einen einzigen Nenner bringen läßt. Gerade dies aber erzeugt eine der literarischen Qualitäten des Buches.

Zwei Ungeborgene finden sich

Doch ist Magdalena Samter keine moderne Abisag. Denn obwohl sie bisweilen wie das blühende Leben in die Einsamkeit Rupert Findlings einbricht, steht auch sie im Zeichen der Trauer. Als Dreizehnjährige hat sie durch einen Unfall ihren Vater verloren und sich in die Anorexie geflüchtet. Eine Art Kindfrau ist sie geblieben, früh vaterlos und daher immer auf der Suche nach dem Vater. In manchen Briefen beschwört sie die verlorene

Vaterwelt, die sich im ladinisch geprägten Teil Südtirols ansiedelt, holt die Kindheit mit ihren Bräuchen und Sitten herauf. Diese Passagen dürfen auch volkskundliches Interesse beanspruchen, obgleich sie innerhalb des Textkorpus etwas allzu breit ausfallen. Die Beziehung zum Vater indessen ist von großer Zartheit und Einfühlung bestimmt gewesen, um so größer wiegt der Verlust. In der Annäherung an Rupert Findling ersteht diese Bindung neu als Vater-Tochter-Fügung, die aber immer auch vom Eros zwischen dem Geliebten und der Geliebten durchzittert wird. Die Urbeziehung zwischen Vater und Tochter erfährt allerdings weniger eine Klärung als vielmehr eine Verklärung, die von sehr viel Sentiment zehrt.

Gegen den Schluß des Briefwechsels hin ist es plötzlich Rupert Findling, der Magdalena an sich ziehen will. Der Umschwung mag den Leser überraschen, doch folgt er einem Gesetz, das dem ganzen Unternehmen absichtlich/unabsichtlich zugrunde liegen mag: dem Prinzip der Uneinheitlichkeit nämlich. Nichts ist so, wie es scheint; alles gebärdet sich weitaus verwickelter und verknäuelter - uneinheitlich eben, weil doch das Leben, das Gefühl, der zwischenmenschliche Vorgang der Begegnung so unbegreiflich ist. Rupert Findling siedelt seinen geistigen Ort in der Ungeborgenheit der Freiheit an, wenn es überhaupt hier einen Ort gibt. Magdalena Samter ist fast ebenso unbehaust wie er, «müde vom Leben», wie sie einmal gesteht. Zwei Ungeborgene finden sich in der Wehmut über dieses schwierige Leben. Das könnte ein kleines Wunder sein. «Manchmal zieht ein Sog in meinem Haar, dunkel und wild», schreibt Magdalena mitten im Sommer an Rupert. Solch poetische Einschlüsse, die in den Briefen der beiden Partner immer wieder auftauchen, scheinenvon diesem numinosen Ereignis zu zeugen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

An der Seite der Ärmsten

Père Joseph und die Bewegung ATD Vierte Welt

Zum ersten Mal ist im vergangenen Jahr ein Buch von Joseph Wresinski, dem Gründer der internationalen Bewegung ATD Vierte Welt, in deutscher Übersetzung erschienen.¹ Es enthält Botschaften, Schreie aus der Welt der extremen Armut an jene andere Welt, auf deren Hilfe die Familien der Vierten Welt zur Überwindung des Elends so dringend angewiesen sind. Die Texte sind im Laufe von dreißig Jahren entstanden. Im Notunterkunftslager von Noisy-le-Grand zunächst, wo Père Joseph von 1956 bis 1967 als Seelsorger das Leben jener Familien teilte, für die es im damaligen europaweiten Aufschwung keinen Platz gab. Mit diesen Familien und mit den Freiwilligen, die sich ihm nach und nach anschlossen, hat Père Joseph in jenen Jahren die Grundlagen für die internationale Bewegung «ATD Vierte Welt» (siehe Kasten) gelegt.

Die Kinder des Notunterkunftslagers und ihre Familien, die er in diesen ersten Jahren durch seine Präsenz Tag und Nacht so eingehend kennengelernt hat, bleiben Père Josephs wichtigster Bezugspunkt, auch als die Bewegung ihren Sitz aus dem Lager in den Pariser Vorort Pierrelaye verlegt und ihre Tätigkeit nach und nach auf alle Kontinente ausweitet. So sagt er in einem der letzten Texte des Buches angesichts einer jungen Mutter, die im Jahre 1984 in Paris für ihre Kinder Nahrungsmittel aus dem Abfall heraussucht: «Ich sah jene Kinder im Lager von Noisy-le-Grand, die genauso im Müll nach Eßbarem gesucht hatten. (...) Ich hatte geglaubt, diese Zeiten seien vorbei. Doch hier war eine Mutter, die ihre Kinder mit verdorbenem Kuchen ernährte.» Im Laufe von 140 Seiten lernen wir die Kinder der Vierten Welt, die Père Joseph geprägt haben, eingehend kennen. Für

Père Joseph Wresinski, Worte für morgen. Editions Saint Paul, Luxemburg, Quart Monde, Paris 1994, 156 Seiten, Format 17×13,5. Vorwort von Bischof Klaus Hemmerle. Mit 12 Originalzeichnungen von Jean Bazaine. Fr. 27.–. Auslieferung für die Schweiz: ATD Vierte Welt, 1733 Treyvaux.

ihn sind sie «die Kinder, die die Welt verändern werden». Mit dem Blick dieser Kinder nähern wir uns auch ihren Eltern. Dieser Blick beschönigt nichts und ist doch voller Verständnis und Vertrauen:

««Weißt du, Mutter mag uns gern, aber was soll's, sie braucht halt auch Männer.» Und eben weil sie Männer brauchte, ließ sie ihre Familie regelmäßig im Stich, und die Kinder mußten alleine zurechtkommen. Doch Jeanine, ihre elfjährige Tochter, die sie so gut verstand, wußte wohl, daß ihre Mutter die schönste auf der Welt war. Und sie träumte davon, eines Tages Friseuse zu sein, denn, sagte sie: «Dann werde ich ihr die Haare waschen, sie kämmen und zurechtmachen, denn meine Mutter ist schön, weiß du!»»

Auch wenn die Kinder sich der Schwächen und Fehler ihrer Eltern bewußt sind und oft genug selber am meisten darunter leiden, bleiben diese für sie Persönlichkeiten, die sie wenn nötig auch in Schutz nehmen vor den Blicken und Vorwürfen der Außenwelt. So meint der zwölfjährige Philippe, der von seinem gedemütigten und gewalttätigen Vater regelmäßig geschlagen wird: «Weißt du, das mit meinem Vater mußt du nicht beachten, er ist halt ein richtiges Nilpferd!»

Die Familien dieser Kinder sind ständig bedroht: bedroht durch das Elend, das ihnen die materiellen Grundlagen entzieht und es den Eltern verunmöglicht, ihren Verantwortungen nachzukommen, bedroht aber vor allem auch durch eine Außenwelt, die diesem Elend allzuoft nichts anderes entgegenzusetzen weiß, als daß sie die Kinder aus ihren Familien reißt.

Die Kinder wehren sich gegen diese doppelte Bedrohung: Der zwölfjährige Henri schwänzt die Schule, um mit Gelegenheitsarbeiten zum Unterhalt seiner Familie beizutragen. Und Jacqueline und ihre acht Geschwister verhindern eine Heimeinweisung, indem sie sich jedesmal, wenn die Polizei angesagt ist, verstecken.

Wider die Unwissenheit, die zur Menschenverachtung führt

Unverständnis, «Unwissenheit, die zur Menschenverachtung führt», nennt Père Joseph mehrmals als Ursache für das Leiden dieser Familien: Was anderes als die Unkenntnis der wirklichen Lebenssituation der armen Familien kann die Verantwortlichen der Stadtwerke dazu bringen, diesen mitten im Winter Strom und Gas zu sperren? Unwissenheit äußert sich auch in den demütigenden Sätzen, die die Kinder der Vierten Welt über ihre Eltern zu hören bekommen: «Diese Leute lieben ihre Kinder nicht. Sie sind ihnen bloß triebhaft verbunden, wie die Tiere.» Auch wohlmeinende Menschen gelangen aufgrund ihrer Unkenntnis der Lebenssituation dieser Familien oft zu Urteilen, die für die Betroffenen fatale Folgen haben können.

Um gegen diese Unkenntnis anzugehen, hat Père Joseph schon Anfang der sechziger Jahre ein Institut zur Armutsforschung gegründet. In seinem Bericht «Grande pauvreté et précarité économique et sociale»², den er 1987 im Namen des französischen Wirtschafts- und Sozialrates vorlegte, macht er konkrete Vorschläge, wie dieser Unkenntnis im Rahmen einer umfassenden Politik gegen die Armut abgeholfen werden könnte: mit Maßnahmen im Bereich der Statistik, der Erhebung der Situation, aber vor allem auch in der Bildungs-, Berufsbildungs- und Medienpolitik. Ein greifbares Resultat all dieser Bemühungen ist die Anerkennung des 17. Oktobers als «Welttag zur Überwindung großer Armut» durch die Vereinten Nationen. Dieses Jahr wird die UNO-Generalversammlung in New York zu diesem Anlaß Delegierte der ärmsten Familien aus aller Welt empfangen. Elend ist kein unabänderliches Schicksal: es liegt in der Macht

Conseil économique et social français, rapport «Grande pauvreté et précarité économique et sociale», rapporteur: Joseph Wresinski, J.O. 1987. Dt. (Auszug): Gutachten des Berichts «Große Armut und wirtschaftliche und soziale Unsicherheit», Ed. Science et Service – Quart Monde, Paris und Treyvaux 1990.

der Menschen, es zu überwinden. Diese - von Wresinski letzt-

lich christologisch begründete – Überzeugung spricht aus allen

Texten des Buches. Doch die Überwindung des Elends kostet ihren Preis: es braucht den Einsatz von Menschen an der Seite der Ärmsten: Menschen, die mit ihnen «Frieden, Freude, Zuneigung, Licht und Schönheit» teilen, all das, was sie selber nicht als Erbe mitbekommen haben. Es braucht diesen Einsatz eines Lebens an der Seite von Menschen, die dafür keine Gegenleistung erbringen können, «damit die Ärmsten an unsere Welt glauben könnnen, die trotz allem über ein beträchtliches Maß an Liebe und Gerechtigkeitssinn verfügt.»

Wie ein Refrain zieht sich der Schrei nach einem solchen Engagement durch die Seiten des Buches. Er spricht aus der Verzweiflung jener Mutter, «die, in die Enge getrieben, ihre Kinder vergiftete und sich selbst das Leben nahm.» Er spricht aus der Angst einer sechzehnjährigen, das Kind, das sie erwartet, könnte wegen ihrer Entbehrungen mißgebildet zur Welt kommen.

Joseph Wresinski kam 1917 in einer Immigrantenfamilie in Frankreich zur Welt und verbrachte seine ganze Kindheit in äußerster Armut. Seine Mutter, die ihre vier Kinder alleine großziehen mußte, setzte ihre ganze Kraft dafür ein, ihnen trotz allem Selbstbewußtsein, einen Beruf und den Glauben an Gott mitzugeben.

In seiner Jugend wird Joseph durch sein Engagement in der JOC geprägt. Nach einer Konditorlehre kehrt er mit 19 Jahren auf die Schulbank zurück, um Priester zu werden. Dabei ist er vom Wunsch beseelt, den Ärmsten ein Bruder zu sein. Nach Erfahrungen in den Equipen der Mission de France, als Vikar in einem Industriegebiet und als Landpfarrer sendet ihn sein Bischof 1956 ins Notunterkunftslager von Noisy-le-Grand. Dort begegnet er Familien, die von allen verlassen in tiefem Elend leben. Er ist sich bewußt, daß sich diese allein nicht aus ihrer Lage befreien können. Deshalb schlägt er ihnen vor, sich in einem Verein zusammenzuschließen und sammelt Freunde und später ständige Volontäre um sie. In 32 Jahren seines Wirkens hat er in zahlreichen Ländern auf alle Gesellschaftskreise Einfluß genommen, angefangen bei den Familien der Vierten Welt bis hin zu den höchsten politischen und religiösen Autoritäten. 1979 wurde er Mitglied des französischen Wirtschafts- und Sozialrates, in dessen Namen er den Wresinski-Bericht zur großen Armut verfaßte. Er schrieb mehrere Bücher (siehe Bibliographie), die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden. Père Joseph, wie er allgemein genannt wird, verstarb am 14. Februar 1988 und wurde unter der von ihm errichteten Kapelle im internationalen Zentrum der Bewegung «ATD Vierte Welt» in Méry-sur-Oise beigesetzt.

Die Bewegung «ATD Vierte Welt» (von frz. aide à toute détresse) ist eine internationale Familienbewegung, die sich von den Ärmsten ausgehend für Frieden und Menschenrechte einsetzt. Sie wurde 1957 von Joseph Wresinski und Familien des Notunterkunftslagers von Noisy-le-Grand gegründet und stützt sich auf das Engagement von Menschen jeglicher Herkunft und politischer oder religiöser Zugehörigkeit:

Verbündete und Freunde stellen ihr einen Teil ihrer Zeit, ihrer Fähigkeiten, ihrer Beziehungen oder ihrer finanziellen Mittel zur Verfügung.

Aktive Mitglieder der Vierten Welt, die große Armut aus eigener Erfahrung kennen, machen sich auf die Suche nach noch Ärmeren und setzen sich mit diesen zusammen für ihre Befreiung ein. Ständige Volontäre engagieren sich langfristig an der Seite der Bevölkerungsgruppen in großer Armut. Sie leben und arbeiten in Teams. Im Sommer 1994 waren rund 320 Volontärinnen und Volontäre auf fünf Kontinenten tätig.

Die Bewegung steht in Verbindung mit engagierten Menschen in 121 Ländern, die im «ständigen weltweiten Forum zur großen Armut» zusammengeschlossen sind.

Ihr Kinderzweig Tapori, dessen internationales Sekretariat sich in Treyvaux, Schweiz, befindet, fördert Freundschaft und Verständnis unter Kindern aus allen Ländern und gesellschaftlichen Verhältnissen.

Als nichtstaatliche Organisation vertritt die Bewegung die Familien der Vierten Welt bei den wichtigsten internationalen Organisationen: Ecosoc (Wirtschafts- und Sozialausschuß der UNO, Konsultativstatus, Kategorie 1), Unicef, Unesco, ILO, Europarat, EG-Kommission, Europäisches Parlament.

Père Joseph hat auf diesen Schrei mit dem Aufbau einer Gemeinschaft von ständigen Volontärinnen und Volontären an der Seite der Ärmsten geantwortet. Deren Originalität gegenüber ähnlichen Gemeinschaften liegt vielleicht darin, daß ihr Menschen aller Religionen und Weltanschauungen angehören. Père Joseph erklärt dies so: «Der Aufbau einer Gemeinschaft von Freiwilligen aus allen Bekenntnissen und Ideologien entspricht einem grundlegenden Bedürfnis der Menschen. Einem Bedürfnis und auch einem Recht. Dem Recht der am meisten Benachteiligten, im Mittelpunkt aller Glaubensrichtungen und Ideologien zu stehen, und dem Recht der Menschen, trotz aller Unterschiede geeint zu sein. Ich bin überzeugt, mit der Gründung einer Bewegung, in der alle sich begegnen können, im Namen der Kirche gehandelt zu haben, gemäß dem Gebet Jesu Christi zu seinem Vater: «Daß sie eins seien.»»3

Was die Volontärinnen und Volontäre eint, ist nicht eine gemeinsame Weltanschauung, sondern der aufrichtige Wille, gemeinsam von den Ärmsten zu lernen. Die Begegnung mit den Ausgeschlossenen treibt jeden und jede dazu, bis ans Ende ihrer Überzeugungen und Ideale zu gehen.

Was Menschen, die in ihrem Einsatz bis ans Ende gehen, im Leben der Ärmsten konkret bewirken können, zeigt Père Joseph beispielhaft an der Geschichte von Georgette, die in einer Siedlung, deren Abbruch sich über Monate hinzieht, ihren Kindergarten weiterführt. Sie verschönert ihn sogar laufend, um den Kleinen im allgemeinen Chaos einen Halt zu geben:

«Am Ende des Schuljahrs hat Georgette ihren Kampf gewonnen, allen Bulldozern, aller Zerstörung, aller Angst zum Trotz. Die Testbögen zeigen, daß kein Kind in seiner geistigen Entwicklung zurückgeblieben ist. Die alt genug sind, dürfen in die Schule gehen.»

Die nächste Ausgabe (13/14) erscheint als erste Ferien-Doppelnummer Ende Juli, die zweite (15/16) folgt Ende August. Wir wünschen unseren Leserinnen und Lesern erholsame Sommertage.

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration: Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Rengglit, Pietro Selvatico Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.-/ Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.) Deutschland: DM 56,-/Studierende DM 38,-Österreich: öS 410,-/ Studierende öS 280,-Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70,- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: PostbankStuttgart /(BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

Universalität des Elends

Die Armen, die uns in «Worte für morgen» begegnen, sind die Nachfahren jenes Lumpenproletariats, mit dem sich die organisierte Arbeiterschaft schon im letzten Jahrhundert schwertat; es sind die Vergessenen und Verstoßenen aller Kontinente, jene, die zu erschöpft sind, um sich zu organisieren und für ihre Rechte zu kämpfen. Père Joseph erzählt von aus ihren Dörfern verbannten Frauen, denen er in Afrika begegnet ist. Unter diesen Frauen richtet er sein Auge vor allem auf «die schwächsten und unglücklichsten», denen die kräftigeren vorwerfen: ««Sie wollen keine Baumwolle zupfen. Sie sind faul. Sie können sich nicht zusammennehmen. Sie lassen sich gehn. Angesichts eines Mannes in Frankreich, der eine Volontärin ohrfeigt, weil er «so gedemütigt, so unglücklich (ist), daß er selbstlose Blicke, Worte, Gesten nicht mehr ertragen (kann)», weist er darauf hin, daß auch in den Ländern des Südens «eine Generation von Jugendlichen und Erwachsenen heran(wächst), die eine hilfreiche Hand verschmähen, die zuschlagen, weil sie nicht mehr glauben können, daß jemand bereit ist, mit ihnen bis ans Ende zu gehen.»

Die Universalität des Elends ist in diesen Texten offensichtlich. Eine Universalität, die nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich zu verstehen ist, und die es Père Joseph ermöglicht, überraschende Verbindungen zwischen seinen aktuellen Erfahrungen und den Gestalten und Episoden des Evangeliums zu ziehen, ausgehend von der Grundüberzeugung, daß dieses in der Welt nicht nur der relativen Armut, sondern des Elends verankert ist.

Impulse für die Theologie

Mit der «Vierten Welt» hat Père Joseph ein neues Subjekt in die Geschichte eingeführt. Er hat den Ausgegrenzten, den Übergangenen in aller Welt eine Identität und eine Stimme gegeben. Unterstützt von Männern und Frauen, die ihr Leben mit ihnen teilen und von ihnen lernen, sind sie heute bereit, als Partner an der Gestaltung der Zukunft mitzuarbeiten und für noch Ärmere einzutreten.

Und wie jedes neue Subjekt, das in der Geschichte auftritt (ich denke etwa an die Arbeiterklasse, an die armen und unterdrückten Völker des Südens, an Bevölkerungen in aller Welt, die sich um ihre kulturelle Identität wehren, an die Frauen...), gibt auch die «Vierte Welt» Impulse für die Theologie. Père Joseph selbst ist sich dessen erst im Laufe der Jahre bewußt geworden. Er schreibt: «Ich hatte vielleicht am Anfang nicht den Ehrgeiz, aktiv zur Theologie der Kirche der Armen beizutragen. Die Familien haben mich gelehrt, daß ich mich dem nicht entziehen kann, denn sie müssen dazu beitragen können. Wenn ich weiterhin sagen kann, daß ich kein Theologe bin, kann ich nicht mehr behaupten, daß ich nichts zur theologischen Forschung meiner Kirche beizutragen habe. Denn die Ausgeschlossenen haben einen wesentlichen Teil einzubringen, und ich bin ihr Diener.»4

Die theologische Rezeption von Wresinskis Werk steckt noch in ihren Anfängen.⁵ Die vorliegende Besprechung hat unter anderem zum Ziel, Theologinnen und Theologen dazu zu ermuntern, sich dieser Aufgabe zu stellen. «Worte für morgen» ist sicher kein theologisches Werk im engeren Sinne, doch finden sich darin unter anderem Impulse zur Christologie und Soteriologie und auch für den Dialog zwischen den Religionen. Das Buch bietet auch Elemente einer narrativen Exegese. Vor allem aber ermöglicht es eine vertiefte Kenntnis einer Bevölkerungsgruppe, deren Lebensrealität jede theologische Reflexion Rechnung zu Marie-Rose Blunschi Ackermann, Fribourg

³ Les pauvres sont l'Eglise. Editions le Centurion, Paris 1983, S. 168 (Übersetzung von mir).

⁴ Les pauvres, rencontre du vrai Dieu. Editions du Cerf, Paris 1986 (Übersetzung von mir). Dieser kleine Band ist wohl der dichteste und systematischste Beitrag Wresinskis zur Theologie.

Siehe etwa den Artikel von Jean Lecuit, Le Père Joseph Wresinski et l'évangélisation, in: Nouvelle revue théologique, 116/1 (1994), S. 61–75. Im Erscheinen: Thierry Monfils, Le Père Joseph Wresinski, Sacerdoce et amour des pauvres. Editions Culture et Vérité.