

## Weihnachten

**Die dreifache Christgeburt:** Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde – In der Dreifaltigkeit begonnen – In Bethlehem fortgesetzt – Im christlichen Leben verwirklicht.

## Zeugnis

**«Der Prozeß gegen die neun von Catonsville»:** Die verurteilten Brüder Berrigan und ihre Gefährten auf der Bühne – Protest gegen den Vietnam-Krieg – Ein Priester, dem die Welt zum Lehrer wurde – Eine amerikanische Schwester, die US-Bomben auf Ugandas Dörfer fallen sah – Ethik gegen Gesetz – Die Angeklagten leugnen nicht die Tat, aber die Schuld – Die Richter im Zwiespalt – Die Zuschauer in peinlicher Lage – Berufen sich die Berrigans zu Recht auf Jesus?

## Verteidigung

**Militärischer oder gewaltfreier Widerstand?:** Das neue Konzept der sozialen Verteidigung – Entscheidendes Kriegsziel, soziale Kontrolle des

besetzten Landes – Macht der Gewaltlosigkeit – Genügt soziale Verteidigung ohne militärische? – Der Sieg der norwegischen Lehrer über Quisling – Erfahrungen aus dem tschechischen Widerstand – Der gewaltfreie Widerstand muß vorbereitet werden – Weiterarbeit ohne Kollaboration – Soziale Verteidigung wird von unten getragen – Eine Aufgabe für Neutrale?

## Weltreligion

**Christen außerhalb des Christentums:** Ein libanesischer Metropolit fordert den Weltkirchenrat heraus – Die offiziellen Religionen hindern die Einswerdung der Menschheit – Liegt die Zukunft beim Synkretismus – Oder was wäre universelles Christentum? – Christenheit als islamische «Uma» – Wahre Mission spottet der Mission.

**Verunsicherte Missionsarbeit:** Die indische Kirche ringt um ihr Selbstverständnis – Verwirrte und verärgerte Missionare – Bekehrung oder «Zusammenarbeit»? – Entwicklungshilfe oder Zeugnis des Wortes? – In der Praxis muß man sich entscheiden – Abstrakte Wahrheiten

genügen nicht mehr – Bietet das Christentum ein überzeugendes Leitbild menschlicher Existenz? – Ende der standardisierten Modelle missionarischer Tätigkeit – Entwicklungshilfe überlastet die Mission – Und macht sie zweideutig – Entwicklung ist Befreiung.

## Leben Jesu

**«Jesus in schlechter Gesellschaft»:** Eines der besten Jesusbücher – Trotzdem umstritten – War Jesus ein «Krimineller»? – Seine «Vergottung» entlastet von der Nachfolge – Jesus darf er selber bleiben.

## Buchbesprechungen

**L. Monden, Wie können Christen noch glauben?:** Endlich wieder eine brauchbare Fundamentalthologie – Gute Übersicht über die Problematik – Und trotzdem ein einheitlicher Entwurf.

**E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation:** Hermeneutische Theologie in bezug auf eine kritische Gesellschaftsordnung – Erfahrung, Geschichte, Sprachanalyse und Praxis.

## Gottesgeburt in uns

Zu dieser Weihnacht sei ein sehr einfacher Gedanke aufgegriffen, den bereits *Johannes Tauler* im 14. Jahrhundert erklärt hat: Die dreifache Geburt Christi. Sie zu bedenken weitet unsere Betrachtung über die Weihnacht in ihre kosmischen Dimensionen aus. Tauler spricht von den drei Weihnachtsmessen. Er entdeckt darin eine dreifache Aussage: Geburt Christi in der Dreifaltigkeit; Geburt Christi in der Geschichte; Geburt Christi in uns. Vielleicht wird es unserer Meditation nützen, diesem einfachen Gedanken schlicht nachzugehen.

### Geburt Christi in der Dreifaltigkeit

Man feiert diese erste Geburt in dunkler Nacht. Die Messe beginnt mit den Worten: «Es sprach der Herr zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» (Ps 2, 7). Die erste Messe deutet auf die verborgene Geburt des Sohnes Gottes hin, die in der Dreifaltigkeit geschah. Wenn wir das tiefste Geheimnis der Geburt Christi ergründen wollen, müssen wir das Geheimnis aller Geheimnisse, den ewigen «Vorgang» der Dreifaltigkeit, bedenken. Gott ist dreifaltig, sagt uns die Offenbarung. Er ist ein «Vorgang», worin Gott sich personal gegenübersteht, und diesen Gegenüberstehenden, seinen Sohn, so liebt, daß seine Liebe selbst jemand ist, der Heilige Geist. Gott ist demnach ewig am Entspringen. Ewig als Zeuge: der Vater. Ewig am Hervorgehen: der Sohn. Ewig kreisende

Liebe: der Heilige Geist. Mit unserem Geschaffensein sind wir mit diesem Vorgang der Dreifaltigkeit verbunden. Alles Erschaffene ist, indem es die Züge der zweiten göttlichen Person trägt. Indem man lebt, empfindet und denkt, vollzieht man geheimnishaft das Leben Gottes selbst. Die Christusähnlichkeit konzentriert sich im «wirklich lebenden», im begnadeten Menschen derart, daß dieser zum Tempel des Heiligen Geistes wird. Die Welt als «Gefäß und Wohnsitz des Göttlichen» zu erfahren, ist das Ziel des christlichen Lebens und des christlichen Gebetes in der Welt.

### Geburt Christi in der Geschichte

Die zweite Messe hebt an: «Heute erstrahlt ein Licht über uns» (Is 9, 2). Der Sohn Gottes ist Mensch geworden eines Nachts vor zweitausend Jahren in einem kleinen Dorf, in Bethlehem. Man hat ihn in einen Futtertroch gelegt und in Windeln gewickelt. Seine Mutter hat ihn gestillt. Er war wie alle Kleinkinder: ein winziges Stück Leben, hilflos. Er hat sich ganz auf unsere Not eingelassen. Später verbrachte er ein kaum bemerktes Leben, war unbeachtet und mißverstanden. Überall traf er auf Unverstehen, ja auf Feindseligkeit: preisgegeben der Armseligkeit, umgeben von unbedeutenden Menschen, gleichsam von einer Mauer des Unverständnisses gefangengehalten. Unser Gott ist radikal klein geworden. Ein Geheimnis ist dieses Kleinsein und Unbedeutendsein unseres Gottes. Damit hat Christus die Demut zum Grundgesetz der «neuen Schöp-

fung» gemacht. Dies wäre das Geheimnis der Weihnacht, wie es sich damals in Bethlehem kundtat.

### Geburt Christi in uns

Die dritte Messe beginnt am lichten Tag: «Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt» (Is 9, 5). Dies versinnbildet jene Geburt, die in uns täglich geschieht.

Gertrud die Große schreibt in ihrem Buch «Gesandter der göttlichen Liebe»: «Eines Tages trat ich in den Hof, setzte mich an den Fischweiher und betrachtete die Lieblichkeit des Ortes. Die Klarheit des vorüberfließenden Wassers, das Grün der Bäume, der Flug der Vögel und sonderlich der Tauben, vor allem die Ruhe erfüllten mich mit Wohlgefallen. Ich begann zu erwägen, was diesem Aufenthalt noch beizufügen wäre, um die Freude zu vollenden. Ich dachte mir, ich müßte einen Freund haben, der mir, vertraut und zugetan, meine Einsamkeit versüßte. Da hast du, mein Gott, meine Gedanken auf dich hingelenkt, und ohne Zweifel bist du es gewesen, der sie mir eingefloßt. Du hast mir gezeigt, wie mein Herz eine Wohnung für dich werden könnte. Dafür muß ich in Dankbarkeit, wie dieses Wasser mich ermahnt, den Strom der Gedanken auf dich zurückleiten. Ich muß, gleich diesen Bäumen, im Grün der guten Werke blühen, an Kraft zunehmen und in guten Werken mich entfalten. Ich muß, gleich den Tauben im freien Flug, zum Himmlischen mich erschwingen ... So wird mein Herz dir eine Stätte geben, die köstlicher ist als alle Lieblichkeit. Den ganzen Tag war mein Geist von diesem Gedan-

ken erfüllt. Am Abend, vor dem Schlafengehen, als ich mich zum Gebet auf die Knie niederließ, dachte ich plötzlich an die Worte des Evangeliums: «Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.» Da fühlte mein Herz, daß du gegenwärtig angekommen warst.»

Christ sein heißt, mit Christus zusammenzuwachsen, nach dem Ausspruch des Kirchenvaters: «Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.» Die Gesinnung der Menschwerdung war «Selbstentäußerung». Jeder Christ wird in seinem Leben an einen Punkt kommen, wo ihn die Forderung der Demut trifft. Dann entscheidet sich sein Dasein. Ein wirklicher Christ ist nur, wer sich ungeschützt dahingeben kann und in dieser Hingabe sich ein Leben lang bewährt.

Wir verwirklichen die Gesinnung Christi, indem wir «von-uns-weg-gehen» in selbstlosem Dienst. Christus schenkt uns den Himmel, weil wir ihm unter der Gestalt des Bruders zu essen gegeben, zu trinken gereicht, ihn beherbergt, bekleidet, am Krankenbett oder im Gefängnis besucht haben. Es ist, als hätte Gott sich selbst vergessen in der Schilderung vom Gericht und Himmel. Er erscheint nur im Antlitz des Nächsten. Im Himmel wird jenes zum offenen Zustand, was damals in der Dreifaltigkeit begonnen, in Bethlehem fortgesetzt und in der ganzen Geschichte des christlichen Lebens verwirklicht wurde.

Derart bereitet Christus seine letzte Ankunft in der endgültigen Herrlichkeit vor. Diese letzte «Weihnacht der Welt» bleibt dann in Ewigkeit. Sie heißt Himmel. *Ladislaus Boros*

## GLÄUBIGKEIT — TRIEBKRAFT ZUR REBELLION?

Zum Dokumentarspiel: «Der Prozeß gegen die neun von Catonsville»

«Jesus greift zum Schwert» – «Um Gottes willen» – «Amerikas brennende Kinder»! Mit solchen und ähnlichen lautstarken Überschriften versuchte die Presse, die Öffentlichkeit über den «Streich à la Bonnie und Clyde um Gottes und der Menschen willen»<sup>1</sup> zu informieren. Und selbst politisch Uninteressierte dürften die Sensation, welche in der «Kriminalsache 28 111» steckt, gewittert haben. Wie dem auch sein mag, der Anreiz und die Reaktion sowohl bei den in der Sache Verwickelten wie auch bei den Informierten können wohl kaum klar auseinandergelassen werden, wie dies ja bei jedem «historischen Prozeß» zu sein scheint, der die übernommenen Lebensgefüge auseinanderbrechen will. Und dies darf als eines der Ziele der Aktion von Catonsville bezeichnet werden.

*Daniel Berrigan SJ*, sein Bruder *Philip Berrigan SSJ*, ein Ex-Priester und seine Frau, eine ehemalige Nonne, sowie fünf Laien, die sich vor allem in der Sozialarbeit engagiert hatten, ertrugen den Kriegstanz der Welt nicht mehr länger als ohnmächtige Zuschauer und entschlossen sich daher zum Handeln. Ihr Tun sollte sich direkt gegen den Vietnam-Krieg richten. Im «Statement von Catonsville», das von allen unterzeichnet wurde, kündigten sie an: «Heute, am 17. Mai 1968, betreten wir das Einberufungsamt Nr. 33 in Catonsville, Maryland, um die Einberufungsakten zu beschlagnahmen und sie draußen mit Napalm zu verbrennen, das wir selbst nach einem Rezept aus dem «Special Forces Handbook» der US-Regierung hergestellt haben.»<sup>2</sup> Dieser Aussage folgte sogleich die Tat. Zum Entsetzen der Angestellten im Aushebungsbüro stürzten sie sich auf die Aktenschränke und entleerten das Schubfach der ersten Tauglichkeitsstufe. Die 378 geraubten Rekrutierungsakten verbrannten sie auf einem in der Nähe gelegenen Parkplatz. Anschließend erwarteten sie im Gebet verharrend die Polizei.

Vom 7. bis 10. Oktober im gleichen Jahr wurde dieses «Verbrechen» im Prozeß gegen die neun von Catonsville behandelt.

Die Jury erklärte sie folgender Vergehen schuldig: 1. Zerstörung von Eigentum der Vereinigten Staaten; 2. Zerstörung von Rekrutierungsakten; 3. Mutwillige Verhinderung bei der Durchführung der Wehrdienstordnung von 1967. Das Urteil lautete auf Gefängnisstrafen, die sich auf eine Zeitspanne von zwei bis dreieinhalb Jahre erstreckten.

Dank Daniel Berrigan ging diese Aktion nicht im alltäglichen Protestrummel unter, wie das bei verschiedenen anderen Kundgebungen der Fall ist, so zum Beispiel bei den «Drei von Silver Spring», bei der «Aktion der acht von Boston», bei den «Vierzehn von Milwaukee» usw. Er, der bereits als Poet und Essayist literarische Anerkennung gefunden und 1957 den Lamont-Preis für seinen ersten Gedichtband erhalten hatte, sorgte für ein Nachspiel der Aktion. Um sowohl den aktionsgeladenen als auch den verbalen Protest in aufsehenerregender Weise zu betreiben, strich er das Gerichtsprotokoll zu einer szenischen Folge zusammen, die als Dokumentarspiel «Der Prozeß gegen die neun von Catonsville» veröffentlicht wurde.

Wie kam es zu dieser Tat?

Diese Veröffentlichung ist vom Anliegen geprägt, den «Zusammenhang zwischen der Vergangenheit der Angeklagten und ihrer Aktion von Catonsville»<sup>3</sup> aufzuzeigen. Daniel Berrigan stellt sich selbst auf die Szene und gibt dadurch dem Stück autobiographischen Charakter. Gleich zu Beginn läßt er sich in einer Art Prolog sprechen: «Zum Lehrer wurde mir die Welt, die Welt, in der wir atmen, der einzige Schauplatz der Erlösung, die Männer und Frauen, die darin arbeiten, die darin sündigen, leiden und sterben. Getrennt von ihnen ist der Priesterberuf ein luftleeres, ödes Gehege, eine Hürde für Schafe».<sup>4</sup> Damit sagt er aus, daß ihn die Welt so geprägt hat, wie er nun dasteht. Die Äußerung kann in diesem Sinne sowohl als Grundstimmung der Auseinandersetzung gesehen werden, wie auch als stellvertretende Aussage für alle andern Angeklagten. Denn

jeder hat in seiner Vergangenheit an seinem eigenen Platz Erfahrungen gemacht, die sich als Anreiz zur Aktion auswirkten. Zwei Beispiele seien dazu angeführt. Erstens: Priester *Thomas Melville* sah in Guatemala «tiefstes Elend». Statt daß die USA half, schickte sie Truppen, die im Interesse der Herrschenden gegen die revoltierenden Bauern wüteten; zweitens: Krankenschwester *Mary Moylan* mußte in Uganda miterleben, wie amerikanische Flugzeuge «aus Versehen» friedliche Dörfer bombardierten.

Diese und verschiedene andere Erlebnisse zeigten ihnen Mißstände der amerikanischen Politik auf, durch die sie zur Einsicht kamen, daß es Wahnsinn sein muß, wenn der Friede nur mit Waffen gesichert werden kann, deren Herstellung Milliarden von Dollars verschlingt, aber für die Ökonomie lebenswichtig ist.

Das Üble, das die Welt duldet und erduldet, trieb die Angeklagten zu ihrer Aktion. Sie sind überzeugt, daß die wahre Entwicklung radikale Kursänderungen im Sinne des Evangeliums und auch der Enzyklika «Über den Fortschritt der Völker» fordert. So zitieren sie in dem schon erwähnten Statement unter anderen auch den Abschnitt 80 aus «*Populorum progressio*», wo es heißt: «Die Zeit des Handelns ist gekommen. Das Leben so vieler unschuldiger Kinder, der Aufstieg so vieler unglücklicher Familien zu einem menschlichen Leben, der Friede der Welt, die Zukunft der Kultur stehen auf dem Spiel.»<sup>5</sup> Der Kirche selber werden Vorhaltungen gemacht, weil sie angesichts der Verbrechen der Welt schweigt, ja weil sie mit ihrer kirchlichen Bürokratie das Unrecht verschleiern hilft und so nicht mehr als Dienerin der Armen und Unterdrückten auftritt. Die Priester werden dabei von Daniel Berrigan besonders angegriffen, wenn er im Stück die Frage stellen läßt: «Priester? Wieso es wohl Priester gab / die sich still verhielten / die Messe murmelten / um ihrer Magennerven willen einen weiten Bogen um den öffentlichen Greuel machten und aus Jesus einen Mann so mild wie Milch / einen Tempel-eunuchen?»<sup>6</sup> Diese Worte lassen wohl nichts an Deutlichkeit vermissen.

Die Tat von Catonsville trägt aber auch einen «missionarischen Stempel»: Die Christen sollen zu einem Widerstand gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse schreiten. Zu einem christlichen Widerstand, zu einer «christlichen Revolution». Revolution und Revolutionär sind für den Bruder des Stückautors, Philip Berrigan, Begriffe, die einerseits geklärt und bestimmt werden müssen, und andererseits «jede Handlung der Christen im Hinblick auf die Entwicklung der Menschheit leiten sollten».<sup>7</sup> Revolution ist ein gefürchtetes Wort, weil es nicht verstanden wird. Das Unwissen darüber verstärkt das Unbehagen. Wenn aber die falsche Ordnung, die durch Subjekt, Geschichte und Gesellschaft gebaut wurde, in einer «christlichen Revolution» überwunden werden kann, so soll diese auch als legitimes Mittel gelten. «Revolution mag unter gewissen Umständen unchristlich sein, aber man kann nicht Christ sein, ohne Revolutionär zu sein.»<sup>8</sup> Alle Christen sollten Revolutionäre sein, und diese sind für den Angeklagten Philip Berrigan Menschen, «die dem Volk mit Hingabe und Treue dienen, sich aber gleichzeitig nach und nach auf alle Risiken vorbereiten, die man um der Gerechtigkeit willen auf sich nehmen muß».<sup>9</sup>

### Ethik gegen Gesetz?

Die durch die Selbstverständlichkeit, mit der die Unordnung der Welt hingenommen oder gar als notwendige gesellschaftliche Ordnung interpretiert wird, bewirkte frustrierte Erstarrung scheint wie ein Alptraum auf den Angeklagten gelastet zu haben, von dem sie sich mit aller Gewalt befreien wollten. Der passiven Anpassung, dank derer sich viele Christen mit ruhigem Gewissen in dieser Lemurenhöhle bewegen können, wollten sie mit ihrem Einsatz entgegenwirken. Dem passiven Sinn des

«*Arrangez-vous*» ist die Aktion als klares Nein entgegenzusetzen. So kommt es dazu, daß die Aktion von den Angeklagten in ein anderes Licht gesetzt werden möchte, als dies von der Anklage her geschieht. Das Gericht möchte immer wieder zur Sache selbst kommen, während die Angeklagten ihre Geschichten erzählen. Das Gericht will den Fall wie jeden andern behandeln: Wenn sie die Tat getan haben, dann sind sie schuldig. Die Angeklagten aber nennen sich unschuldig, obwohl sie nicht im geringsten die Tat zu leugnen versuchen. Sooft nun die Angeklagten ihre Begründungen vorbringen, unterbricht sie der Richter mit dem Einwand, daß dies «nicht Sache des Gerichtes» sei. Diese Einwände sind mit einer gewissen stereotypen Art auf das Stück verteilt. Dadurch kommt man nicht umhin anzunehmen, es handle sich hier nicht um eine wirkliche Begebenheit, als vielmehr um ein dichterisches Stilmittel, dank dem Berrigan auf die einzelnen Problemkreise eingehen kann. «Weder das Rassenproblem der USA noch die Tugend der Zeugen sind Gegenstand des Prozesses.» – «Den katholischen Bischöfen wird hier nicht der Prozeß gemacht.» – «Wir befassen uns nicht mit der Frage des Wohnrechtes.» – «Wir sind nicht dazu da, uns mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts abzugeben.»<sup>10</sup> Diese Einwände fallen so, daß sie beinahe eine pointierende Wirkung erzielen. Und gerade in ihnen taucht – gleichsam das Vorhergesagte zusammenfassend – das Anliegen der Angeklagten in besonderer Deutlichkeit auf. Die Anklage läßt sich so weit auf die Argumente ein, daß sie zugibt, daß «die Ansichten vernünftig» seien und daß «der Krieg illegal und den religiösen Prinzipien widersprechend»<sup>11</sup> sei. Trotz dieser Einsicht muß sie die Täter auf Grund des Gesetzes schuldig sprechen.

### Primat des Gewissens

Die Handlung des Prozesses gerät durch das Zugeständnis der Anklage, obwohl oder gerade weil es im Urteil irrelevant bleibt, in ein intensiviertes Stadium des Verhandlens. Denn dadurch, daß die Gesinnungsethik der Angeklagten nicht bezweifelt wird, vielleicht sogar nicht bezweifelt werden kann, wird diesen eine Trumpf-Karte zugespielt, mit der sie ihrerseits Angriffe gegen das Gesetz richten können. Durch den auftauchenden Zwiespalt rückt die Frage in den Vordergrund: Wie moralisch oder unmoralisch sind denn die Gesetze, wenn die Aktion einem wirklichen Mißstand entgegengewirkt hat und sie dennoch verurteilt wird? Haben die Angeklagten ethisch richtig gehandelt, sind aber trotzdem schuldig? Hier bringen die Angeklagten indirekt eine Anklage gegen das Gesetz vor, weil es der geforderten Moral nicht entspricht. Sozusagen eine Art von Prozeß im Prozeß. Inwieweit kann nun ein solches Gericht glaubhaft sein, das eine derartige Spannung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik aufkommen läßt? Das Gericht verfügt nicht über die Freiheit, die aufgekommene ambivalente Spannung zu entschärfen. Es hat sich nach den als Normen festgesetzten und promulgierten Paragraphen zu richten. Der Buchstabe, dessen Wert von einer Interessengemeinschaft bestimmt wird, richtet über die Sache. Ist etwa die Interessengemeinschaft falsch, und damit auch ihre Wertung verlogen? Dies ist wohl ein Fragenkomplex, der kaum restlos beantwortet werden kann. Da aber diese Gesetze nicht so einfach zu ändern sind, gab es für die Angeklagten nur den einen Weg, auch wenn das Gesetz ihn verbietet: nämlich gemäss ihrem Gewissen zu handeln.

### Reaktionen auf das Bühnenstück

Wie sieht nun aber die Reaktion derer aus, die durch eine Auf-führung über den Fall informiert wurden? Wie sieht die Antwort der Theaterbesucher auf die «Botschaft» Berrigans aus? Ein pauschales Urteil ist nicht abzugeben. Die Zuschauer von Zürich spenden dem Stück langanhaltenden Applaus, der in jeder Kritik gewürdigt wird. Dies zeigt einerseits ihr Ver-

ständnis, andererseits kann seine Fragwürdigkeit nicht übersehen werden, wenn man an die Lebensgewohnheiten der Zuschauer außerhalb des Theaters denkt. Dadurch verstärkt sich die Tendenz, die vom Stück her dem Zuschauer beinahe aufgezwängt wird, daß er selber in den Konflikt der Gesinnungs- und Verantwortungsethik gerät. Denn welche Gewalt überzeugt den Zuschauer, um ganz naiv zu fragen? Etwa die Gewalt des Siegers, also der Gesetze? Oder applaudiert er der gewaltlosen Gewalt der Aktion, wenn er überhaupt einer Gewalt seinen Beifall zollt? Wenn er von dieser Gewalt überzeugt ist, stellt er sich da nicht dem Gesetz entgegen, indem er das «Gesetz» der Angeklagten anerkennt? Wenn das zutrifft, wie ist dann sein stilles Verhalten im «bürgerlichen Heldenleben» zu deuten? Müßte er nicht für eine zeitgemäße Revision des Gesetzes eintreten? – Oder trägt den Zuschauer eine durch die Aufführung gewonnene emotionale Begeisterung, mit der zugleich im Einzelnen eine Art von «frommem Hochgefühl» ausgelöst wird, welches die Zuschauer in New York soweit erfaßte, daß sie in das von den Schauspielern gesprochene «Vater unser» spontan einfielen? (In Zürich wird es nur in einem Moment der Stille angedeutet.) Oder wie ist es zu verstehen, daß in Düsseldorf dieses Stück als fünftes der Saison zugleich das erste ist, das überörtliches Interesse wachrief, laut einer Kritik von *Hans Schwab-Felisch*? Zeigt sich dadurch ein Aufholbedarf an christlicher Sensationslust und revolutionärer Stimmung? Die Fragwürdigkeit des Beifalls von seiten der Zuschauer leuchtet durch die aufgezeigten Beweggründe grell auf.

Das Ganze ist noch weniger zu verstehen, wenn man das Stück vom theaterwissenschaftlichen Standpunkt aus beleuchtet. Das Stück bietet keine Handlung, es ist «eigentlich handlungslos». Die Handlung ist schon vorbei, sie wird nur noch verhandelt. Wird der Besucher durch diese Verhandlung herausgefordert? Dies geschieht zum Teil, kann aber schon von der Konzeption des Stückes her gesehen nicht voll bewirkt werden, da für die neun Angeklagten eigentlich ihre Sache bestimmt ist. Sie stellen eine Art von christlich revoltierender Masse dar, und die Individualität des Einzelnen löst sich auf in der ihnen allen gemeinsamen Ansicht. Eine Frage, die sie sich untereinander stellen, gibt es nicht, sondern sie bilden eine Wand, an der selbst das Gesetz abprallen sollte. Ja, durch das Zugeständnis der Anklage glaubt man sogar ein «Überläufer-tum» des Gerichtes zu spüren. Dies kann ebenso hineininterpretiert werden, wenn man den Umstand betrachtet, daß das Gericht – trotz seiner Einwände – die Geschichten der einzelnen Angeklagten anhört und diese nicht einfach stoppt, wozu es ja die Macht hätte, Etwa aufgetauchte Fragen sind für die Angeklagten kaum mehr als rhetorische Fragen, da sie sich durch die Aktion schon ganz auf die Antwort eingelassen haben. Der Zuschauer ist zwar ein unersetzlicher Partner, dem eine Information zukommen soll, aber er kann zu keiner fruchtbaren Spekulation geführt werden, da ihm nur diese eine Möglichkeit angeboten wird. Die sachliche Information kann insofern durch das Stück, das von theaterfremden Mitteln lebt, zur engagierenden Information werden, als der Zuschauer auf die Seite der Angeklagten tritt. Dies würde aber konkret bedeuten, daß er sich in seinem Alltag so einsetzt, daß er die falschen Verhältnisse in der «Weltgemeinde» verändert. Ein solcher Zuschauer war aber sicher schon, bevor er das Stück gesehen hatte, von den sozialen und ökonomischen Mißständen überzeugt. Und einer, der sich noch nicht engagiert hat, wird sich wohl kaum durch das Stück dazu bewegen lassen. Vielleicht hat Daniel Berrigan dies bedacht, als er äußerte, daß er in dieses Stück keine Hoffnung setze. – Ein positiver Aspekt des Stückes ist aber, daß man es als vertauschbares Exempel auffassen kann, indem man die Aktion verallgemeinert als Protest gegen jede Gewalt, die Menschenleben fordert. Außerdem bewirkt die Überredungskraft des Autors eine Allgemeinverbindlichkeit. Dies gelingt ihm durch die grelle Aufzeichnung eines

klassischen Aspektes aus der Geschichte: das Beharren auf dem Recht des Widerstandes aus Gewissensgründen. Diese Thematik wird in zahlreichen andern Dramen auch behandelt. Ja schon die Griechen mußten sie gekannt haben, wenn man an die «Antigone» von Sophokles denkt. Ist etwa der Applaus des Zuschauers nur eine Art von Lohn, den er aus Bewunderung für die heroische Tat spendet, so wie die Griechen der Antigone-Figur durch ihren Beifall Sympathie geschenkt haben mögen?

Der Unterschied zu verschiedenen anderen Gerichts-dramen liegt in den Quellen, aus denen die Triebkraft zum Widerstand geschöpft wird. Für die Angeklagten ist es ihr Glaube an Jesus und die aus dem Evangelium gewonnenen Überzeugungen. Wenn nun aber diese «radikalen Katholiken» mit dem zum Schwert greifenden Jesus in Verbindung gebracht werden, taucht die Gefahr auf, daß Jesus auf eine fragwürdige Weise für die eigenen Heilsvorstellungen ganz in Beschlag genommen wird. Wird Gott nicht auf ihr «revolutioniertes Evangelium» wie auf eine Ideologie festgebunden, wenn die Aktion voll als ein Werk in seinem Namen ausgegeben wird? Oder liegt hier wirklich eine Möglichkeit vor, die erkannt und herausgestellt werden muß als Ansatz für eine durch Jesus bewirkte Revolution? Diese Fragen sind im Moment kaum so einfach zu beantworten, und wie weit sich in diesem Ansatz eine «Rentabilität» für die Christen herausstellt, muß die Zukunft zeigen. Sicher werden die Christen der Sache am ehesten gerecht, wenn sie diese weder als «fanatische Einfalt» abtun noch sich auf die Tugend der Angeklagten einlassen, sondern sich ganz auf die Probleme des Unrechts in der Welt konzentrieren. Sie können sie nicht mehr übersehen! Die Frage nach der Revision der gesellschaftlichen Moral und der Ethik unserer Gesetze bleibt in aller Eindringlichkeit gestellt, denn solange es ein offenes oder verschleiertes «Prinzip gibt, das es wert ist, daß auch nur ein Menschenleben dafür geopfert wird»,<sup>12</sup> können diese Probleme nicht einfach, weil sie lästig sind, im Denken und Handeln vernachlässigt werden. Inwieweit dabei die Gläubigkeit Triebkraft zur Rebellion ist und die Hoffnung Beweggrund zum Aufstand, kann nicht genau bestimmt werden, aber ihre Bedeutung ist nicht zu übersehen.

Peter Kurath, Zürich

#### Anmerkungen:

Der Autor studiert Theologie und Theaterwissenschaft.

<sup>1, 2, 4, 6, 10, 11</sup> Entnommen dem Text von Daniel Berrigan: «Der Prozeß gegen die neun von Catonsville». Oktobernummer von «Theater Heute», Hannover 10/1971.

<sup>3, 5, 7, 8, 9, 12</sup> Aus: Philip Berrigan: «Christen gegen die Gesellschaft. US-Priester im Gefängnis». *rororo* aktuell (1498), Hamburg August 1971.

Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 5:

## INTERKOMMUNION

Hoffnungen - zu bedenken

Beiträge von P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, J.-L. Leuba, H. Helbling, O.K. Kaufmann, D. Wiederkehr. Mit einer 1137 Titel umfassenden internationalen Bibliographie über die Literatur der letzten 10 Jahre.

150 Seiten. 1971. Fr. 16.—.

UNIVERSITÄTSVERLAG

1700 FREIBURG / SCHWEIZ

# GEWALTFREIER WIDERSTAND: ALTERNATIVE ZUR MILITÄRISCHEN VERTEIDIGUNG

Die interkonfessionelle Konferenz «Schweiz und Dritte Welt», die vom 20. bis 22. November 1970 in Bern stattfand, hat in einem ihrer Arbeitspapiere festgehalten: «Die Arbeitsgruppe fordert die Kirchen auf, alle nicht erforschten Möglichkeiten der Gewaltlosigkeit als Mittel zu wirksamem Handeln zu studieren und gemeinsam Initiativen zu ergreifen, um die aktive Gewaltlosigkeit auf nationaler und internationaler Ebene zu organisieren» (I/1, § 16, 4). Im Sinne dieser Aufforderung möchten wir die folgenden Überlegungen als einen Beitrag zum Studium der Gewaltlosigkeit vorlegen. Die Gegenargumente wird Prof. Dr. A. Ernst, Oberstkorpskommandant z. D., Muri BE, vortragen. Seine Ausführungen liegen bereits vor und werden in der nächsten Nummer erscheinen. Red.

## Methoden der Konfliktanalyse

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit den militärischen Verteidigungsorganisationen der blockgebundenen Staaten, aber auch der neutralen Länder, gibt es drei wissenschaftliche Methoden des Vorgehens.

Man kann erstens eine Analyse der Interessenlage vornehmen und fragen: Wem nützt der Verteidigungsaufwand? In der Antwort auf diese Frage ist von Wissenschaftlern auf den militärisch-industriellen Komplex und die konjunkturpolitische Funktion der Rüstung hingewiesen worden, ferner auf die Disziplinierungsfunktion der militärischen Ausbildung, die auf Befehls-Gehorsams-Verhältnisse im Wirtschaftsleben in der kapitalistischen, aber auch in der bürokratisch verwalteten sozialistischen Wirtschaft vorbereitet. Man kann mit dieser Methode der herrschaftssoziologischen Analyse auch zeigen, daß außenpolitisch gerechtfertigte Armeen vornehmlich eine innenpolitische Sicherungsfunktion haben, gegen Versuche in einem Massenaufstand die Produktionsmittel unter die Kontrolle der Lohnabhängigen zu bringen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an Staatspräsident de Gaulles Konsultationen mit der Armee während des Generalstreiks im Mai 1968. Diese Methode der sozioökonomischen Analyse hat Fritz Vilmar angewandt in seinem in der BRD weitverbreiteten Buch «Rüstung und Abrüstung im Spätkapitalismus».

Die zweite Methode ist die des Psychoanalytikers, der sich beobachtend neben die in Konflikt befindlichen Parteien stellt und nun die Drohhaltungen und die wechselseitigen Reaktionen auf solche Drohhaltungen zu beschreiben sucht. Häufig genug stellt er dann fest, daß dieses Drohsystem sich von seinen möglicherweise einmal gegebenen Anlässen löst und sich selbst «verewigt». Durch die wechselseitigen Verteidigungs- bzw. Abschreckungsbemühungen fühlen die Kontrahenten sich wiederum wechselseitig bedroht, und es ergibt sich ein pathologischer Rüstungswettlauf. Diese lernpsychologische Untersuchungsmethode hat in der BRD vor allem Dieter Senghaas angewandt in seinem Buch «Abschreckung und Frieden – Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit».

Die dritte Methode geht systemimmanent strategiewissenschaftlich vor, indem sie Machtpotentiale miteinander vergleicht. Sie nimmt zunächst einmal den Anspruch der Armeen, daß sie die Freiheit verteidigen, für bare Münze und fragt dann, ob die Armeen diesen Anspruch überhaupt realisieren können – und ob nicht andere Verteidigungstechniken und andere Machtfaktoren diesen Zweck besser erfüllen könnten.

Diese Methode hat den Vorteil, daß man sich mit ihr in die offizielle Verteidigungsdebatte einschalten kann und daß sie auf ein möglicherweise berechtigtes Sicherheitsbedürfnis eine Antwort zu geben verspricht. Indem diese Methode die herrschenden Ideologien beim Wort nimmt, vermag sie deren innere Widersprüche aufzuzeigen. Ich möchte jetzt bei meiner Auseinandersetzung mit der Schweizer Verteidigungskonzeption diese strategiewissenschaftliche Methode verwenden, aber

schon vorweg betonen, daß ich der Ansicht bin, daß man die drei genannten Methoden *nicht isoliert* verwenden kann, sondern daß sie nur *kombiniert* ein kritisches, friedenspolitisches Konzept ergeben. Ich werde darum auch gelegentlich die Methoden von Vilmar und Senghaas aufgreifen.

## Zum Bericht der Schweizer Strategiekommission

Ich möchte ausgehen von dem im April dieses Jahres veröffentlichten Bericht der Schweizer Studienkommission für strategische Fragen. Dort heißt es an zentraler Stelle über das Schweizer Konzept der «Dissuasion», das heißt der Androhung von Sanktionen für potentielle Angreifer (ich zitiere nach der NZZ vom 7. April 1971):

«Das Risiko des Angreifers muß so hoch wie möglich gesetzt werden. Obwohl die Gewichte, die der nicht nuklear gerüstete Kleinstaat in die Waagschale werfen kann, nicht allzu schwer sind, wird er doch in einem mehr oder minder bedeutenden Ausmaß die Rentabilitätsrechnung eines möglichen Angreifers beeinflussen können.»

Ich möchte in meinen Überlegungen genau diese Methode der *Rentabilitätsrechnung*, das heißt der *Nutzen-Kosten-Analyse* anwenden, um die Effektivität des gewaltfreien Widerstandes als Alternative zur nuklearen Verteidigung zu untersuchen.

Diese Überlegungen liegen auch den Mitgliedern der Studienkommission für strategische Fragen nicht völlig fern, wenn auch der zivile Widerstand nur in ihren Blickwinkel gerät im Falle der vorhergehenden militärischen Niederlage. In der Studie heißt es:

«Versagt die (Dissuasion) und wird unser Land in Kriegshandlungen einbezogen oder angegriffen, ist es das Ziel unserer Strategie, Volk und Staat mit andern Mitteln, insbesondere durch den militärischen Abwehrkampf, zu erhalten. Die Unterwerfung des Volkes unter den fremden Willen muß mit allen Kräften zu verhindern gesucht werden. Unsere Verteidigung ist darauf ausgerichtet, möglichst große Teile des Territoriums zu behaupten. Widerstand soll gegebenenfalls in einem Reduit weitergeführt werden, und selbst die Besetzung des ganzen Landes kann nicht das Erlöschen des Widerstandes bedeuten. Widerstand unter feindlicher Besetzung gehört in den Gesamtrahmen einer schweizerischen Strategie, ist aber kein Ersatz für militärische Verteidigung. Er ist bloßer Notbehelf und letzte Ausdrucksmöglichkeit des Behauptungswillens.»

Die Studie sieht also die Möglichkeit des Versagens der Dissuasion und die Möglichkeit der militärischen Niederlage. Was sie nicht zugibt, ist die Möglichkeit, daß sich militärischer Widerstand einmal als völlig sinnlos erweisen könnte und das Reduit eine ähnliche Schimäre sein könnte wie Hitlers «Alpenfestung». Es gibt aus dem Zweiten Weltkrieg das Beispiel Dänemarks und Norwegens, wo sich militärischer Widerstand sehr rasch als aussichtslos erwiesen hat. Im Falle eines nationalsozialistischen Sieges im Zweiten Weltkrieg hätte die Schweiz sich deutschen Anschlußforderungen kaum noch militärisch widersetzen können. Die CSSR hatte 1968 eine modern gerüstete Armee, und dennoch verbot die politische und strategische Lage ihren Einsatz.

Es wäre also rein strategisch gesehen durchaus sinnvoll, auch den Fall zu durchdenken, daß die Schweizer Armee überhaupt nicht mehr eingesetzt werden kann und nur der zivile Widerstand bleibt.

## Historische Erfahrungen

Die Studienkommission behauptet zwar in ihrem Strategie-report, «passiver Widerstand allein gäbe dem Erpresser freies Spiel», aber das ist eine historisch nicht weiter erhärtete Be-

hauptung. In England und in den skandinavischen Staaten, in der BRD und in Österreich hat man über das Problem des gewaltlosen, zivilen Widerstandes in den letzten Jahren nachgedacht und ist dabei zu etwas anderen Ergebnissen gekommen als die Schweizer Studienkommission. Diese Überlegungen wurden vor allem von Friedensforschern an Universitäten angestellt – sie haben aber nicht nur bei den Kriegsdienstverweigerern, sondern in den skandinavischen Staaten und in Österreich auch bei den Regierungen Resonanz gefunden. In der BRD gibt es eine Studiengruppe der VDW (Vereinigung Deutscher Wissenschaftler), die zu dem Thema «Gewaltloser Widerstand als Mittel der Verteidigungspolitik» 1967 und 1970 größere, von in- und ausländischen Forschern besuchte Tagungen veranstaltet hat.

Die Studiengruppe der VDW untersucht, inwiefern die Bereitschaft der Bevölkerung zum gewaltfreien, zivilen Widerstand einen echten Machtfaktor darstellt. Die Vorstellung, daß die Bevölkerung auch ohne Waffen die Selbstbestimmung in den sozialen Institutionen verteidigen könne, wurde durch eine Reihe historischer Erfahrungen mit spontanem Widerstand gegen Staatsstreichs und Besatzungsregime angeregt: Dem Widerstand in Berlin gegen den Kapp-Putsch 1920, dem sogenannten «passiven Widerstand» im Ruhrkampf 1923, dem Widerstand gegen die deutsche Besatzungsmacht im Zweiten Weltkrieg, insbesondere in Dänemark, Norwegen und den Niederlanden, und schließlich dem überraschenden gewaltlosen Widerstand der Tschechoslowaken gegen die Intervention im August 1968.

Die Friedensforscher haben nun versucht, den spontanen, vielfach konzeptionslosen Einsatz gewaltloser Kampfmethoden in den genannten historischen Fällen zu einer Strategie zu verdichten, welche den bewußten, planmäßigen Einsatz dieser Kampfmittel vorsieht. Die Friedensforscher haben aus der Not des spontanen, passiven Widerstands die Tugend der vorbereiteten, gewaltfreien Aktion gemacht.

### Prinzipien der sozialen Verteidigung

Dieses neue Verteidigungskonzept geht davon aus, daß wir heute nicht mehr die Scholle verteidigen, sondern eine bestimmte Art zu leben, deren wesentliche Kennzeichen in der Verfassung und den Gesetzen eines Landes kodifiziert wurden. Strategieforscher wie der Amerikaner *Hermann Kahn*, der Engländer *Alastair Buchan* oder der Deutsche *Wolf von Baudissin* stimmen darin überein, daß die Eroberung von Territorien als Lebensraum bei Auseinandersetzungen zwischen den hochindustrialisierten Staaten Europas kein Kriegsziel mehr sein wird. Man kann darum auch fragen, ob man das Risiko für den Aggressor unbedingt an der Grenze schaffen muß und ob die territoriale Besetzung eines Staates schon den Ausgang eines Konfliktes entscheidet.

Die Fähigkeit, in einem fremden Land jeden Ort erreichen zu können, ist ohne die Kontrolle über die sozialen Institutionen dieses Landes wertlos. Kriegsentscheidend ist: Wer kontrolliert die Regierung, die gesetzgebenden und rechtsprechenden Organe, die Verwaltung, die Massenkommunikationsmittel, die Schulen und Universitäten, die Industrie und die Landwirtschaft und nicht zuletzt die Kirchen? Diese Institutionen lassen sich jedoch von einer auswärtigen Macht nicht kontrollieren ohne die Kollaboration ihrer Träger.

Um den Unterschied zu der herkömmlichen Verteidigung von Grenzen und Territorien deutlich zu machen, wird bei diesem Konzept der Verteidigung von sozialen Institutionen von «sozialer Verteidigung» gesprochen. In den angelsächsischen Ländern haben sich die Begriffe «Civilian Defence» und «Civilian Resistance» durchgesetzt, die vor allem betonen, daß Zivilisten und nicht Soldaten Träger des Widerstandes sind. Wenn die neuen gewaltfreien Kampfmethoden besonders her-

vorgehoben werden sollen, wird mitunter auch von «gewaltfreier Verteidigung» (Nonviolent Defence) gesprochen.

### Dynamische Weiterarbeit ohne Kollaboration

Die Theorie der «Macht der Gewaltlosigkeit» war zunächst in innenpolitischen Konflikten vom Typus «Bürger kontra Establishment» entwickelt worden. Man hatte Konflikte untersucht, in denen unterprivilegierte Gruppen um mehr soziale Gerechtigkeit und dabei um die Änderung sozialer Strukturen kämpften. Für diese Konflikte war es typisch, daß die Etablierten die gewaltfreien Akteure mit allen einem bürokratischen Apparat zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterdrücken oder auszumanövrieren suchten. Die gewaltfreien Akteure mußten es in diesen Konflikten also darauf anlegen, durch massive gewaltfreie Proteste diesen Apparat zu verunsichern, durch Nichtzusammenarbeit und zivilen Ungehorsam zu lähmen und durch eigene Parallelorganisationen zu ersetzen.

Kommen gewaltfreie Aktionen gegen auswärtige Okkupanten oder einheimische Putschisten zum Einsatz, besteht eine neue Konfliktsituation. Jetzt stehen nicht mehr Bürger kontra Establishment, sondern in einem demokratischen Gemeinwesen stehen die Bürgerschaft und ihre Repräsentanten in Regierung, Verwaltung und Wirtschaft gemeinsam gegen die Aggressoren. Bei den «Bürger-kontra-Establishment»-Konflikten waren die gewaltfreien Akteure die Angreifer, bei den «Aggressor-kontra-Republik»-Konflikten sind die gewaltfreien Akteure die Verteidiger, die die Selbstbestimmung am Arbeitsplatz gegen illegale Ansprüche behaupten.

Diese neue Konfliktkonstellation hat Konsequenzen für die Strategie und Kampftechnik. In der Verteidigung kann es das Ziel der gewaltfreien Aktionen nicht sein, durch Streiks und Rücktritte die eigenen Institutionen lahmzulegen und den Aggressoren Plätze frei zu machen. Die Grundform des Widerstandes ist in dieser Situation, dem Aggressor den Gehorsam strikt zu verweigern und getreu der Verfassung und den Gesetzen mit gesteigerter Einsatzbereitschaft die selbst gesetzten Aufgaben zu erfüllen. Die soziale Verteidigung ist in ihrer Grundform kein Hungerstreik der Nation, sondern gesteigerte Normalität unter abnormen Bedingungen. Diese Einstellung ist von den Theoretikern der sozialen Verteidigung auf die Formel «dynamische Weiterarbeit ohne Kollaboration» gebracht worden

### Fallstudie: Widerstand der norwegischen Lehrer gegen Quisling

Einige Möglichkeiten der dynamischen Weiterarbeit ohne Kollaboration lassen sich am Beispiel des Widerstandes der norwegischen Lehrer gegen das Quisling-Regime im Jahre 1942 aufzeigen.

*Vidkun Quisling*, der Führer der norwegischen Nationalsozialisten, wollte den Aufbau seines nordischen Ständestaates mit der Gleichschaltung der Lehrer beginnen, die alle bis zum 1. April 1942 einer nationalsozialistischen «Korporation» beitreten sollten. Die norwegische Widerstandsbewegung appellierte an die Lehrer, in gleichlautenden Schreiben dem Erziehungsministerium zu erklären, daß sie keinen nationalsozialistischen Unterricht geben und sich nicht als Mitglieder der neuen Lehrerorganisation betrachten würden. Etwa 10 000 der 12 000 Lehrer folgten dann diesem verschwiegen verbreiteten Aufruf.

Die Regierung verhaftete einige der Lehrer, in denen sie Rädelsführer sah, schloß unter dem Vorwand des Brennstoffmangels alle Schulen für einen Monat und drohte den Lehrern mit Entlassung.

Diese Politik der Einschüchterung wurde von den Norwegern nicht einfach schweigend zur Kenntnis genommen, sondern fand eine gegenoffensive Antwort. Trotz der Zensur

wurde die Neuigkeit vom Widerstand der Lehrer weiterverbreitet. Zehntausende von Protestbriefen ergossen sich in die Regierungsbüros. Durch dieses Engagement der Eltern wurde der Kreis der Widerstand Leistenden in einer für Quisling überraschenden Weise erweitert. Nach Verstreichen der Frist zum Einlenken wurden ungefähr tausend Lehrer verhaftet und in Konzentrationslagern gesammelt. Auch diese Maßnahme fand in öffentlichem Protest eine Antwort. Die Schüler sangen auf den Bahnhöfen, als die Lehrer auf Viehwaggons vorbeiführen.

Die wechselseitige Eskalation von Drohungen und demonstrativer Widerstandsbereitschaft bestimmt den Verlauf der sozialen Verteidigung. Zur Entscheidung kommt die Auseinandersetzung, wenn eine der beiden Seiten den Gipfel ihrer Einsatzbereitschaft erreicht hat. In Norwegen ging die Eskalation noch weiter.

In den Lagern suchte die Gestapo die Lehrer durch Terror einzuschüchtern. Auf Hungerrationen gesetzt, mußten die Lehrer «Foltergymnastik» im tiefen Schnee durchstehen. Nur wenige gaben nach. Als der Widerstand ungebrochen blieb, ging die «Behandlung» weiter.

Als die Schulen wieder geöffnet wurden, sagten die verschont gebliebenen Lehrer, daß ihr Gewissen es ihnen verbiete, Mitglied der neuen Lehrerorganisation zu werden.

Gerüchte wurden verbreitet, daß einige oder alle der Verhafteten auf irgendeine Weise umkommen würden, wenn die noch arbeitenden Lehrer nicht nachgeben sollten. Die Lehrer standen fest. Bemerkenswert ist aber auch, daß die Lehrer von ihren Angehörigen in ihrem Widerstand bestärkt wurden. Noch angesichts der Gefahr, daß jeder zehnte der verhafteten Lehrer erschossen würde, rieten ihnen ihre Frauen nicht zum Nachgeben. An diesem Verhalten wird deutlich, daß in der sozialen Verteidigung – stärker noch als bei der militärischen Verteidigung – die Kampfmoral der nicht unmittelbar in der Konfrontation Stehenden die Widerstandskämpfer stark beeinflussen kann.

Um wenigstens durch die geographische Trennung von diesen Familienangehörigen die Lehrer zu zermürben, wurden die Verhafteten in Viehwagen und auf überfüllten Dampfzügen in den hohen Norden zu einem Lager nahe bei Kirkenes gebracht.

Entschieden wurde der Kampf schließlich dadurch, daß die Opferbereitschaft der Lehrer und ihrer Angehörigen die Moral der Heimatfront stärkte und Quisling mit einem Übergreifen des offenen Widerstandes auf weitere soziale Gruppen rechnen mußte. Dies hätte aber möglicherweise bedeutet, daß er seine (begrenzten) Befugnisse an die deutsche Besatzungsmacht verloren hätte. «Aus Angst, die Norweger noch weiter von seinem Regime zu entfremden, befahl Quisling schließlich die Freilassung der Lehrer.» Acht Monate nach der Verhaftung kehrten auch die letzten Lehrer nach Hause zurück und wurden dort triumphal empfangen.

Die norwegischen Lehrer hatten mit ihrem Widerstand nicht die deutsche Besatzungsmacht bezwungen, aber immerhin den norwegischen und den deutschen Nationalsozialisten die Ohnmacht dieses Marionettenregimes bewiesen. Quislings Projekt eines nordischen Ständestaates scheiterte so von Anfang an. Der nordische Führer war sich seiner Niederlage auch bewußt. Bei einer Rede vor Lehrern in der Nähe von Oslo bekam er einen Wutanfall und schloß mit den Worten: «Ihr Lehrer habt mir alles verdorben.»

### Alternative zur Abschreckungsstrategie?

Die gewaltlosen Widerstandsaktionen gegen die deutsche Besatzungsmacht zeigten zwar die Kampfkraft dieser Methoden. Historische Fallstudien gestatteten jedoch noch keine Antwort auf die Frage, ob ein Land ohne militärische Verbündete allein

## hinter-gedanken

Mich hat noch der Klapperstorch und nicht das Büchlein vom Kiosk gebracht.

★

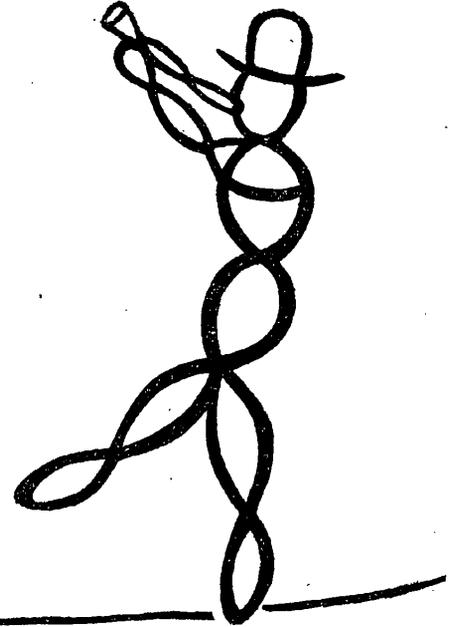
Wer mit beiden Beinen in der Gesellschaft steht, bekommt von ihr bald eine Sitzgelegenheit angeboten.

★

Immer wieder in seine Rolle zu fallen ist verdrießlicher, als ab und zu aus der Rolle zu fallen.

★

Karriere: der Weg vom eigenen Handeln zur Administration fremden Handelns.



Wer aufs Seil will, der sehe zu, daß das Netz des Beifalls ausgespannt ist.

★

Sei tapfer mein Kleiner, wenn sie Dir zu helfen beginnen.

★

Wer alles hält, was er verspricht, verspricht zu wenig.

★

Seit auch miese Hunde kritisch geworden sind, kann man sich auf Gebell nicht mehr verlassen.

★

Wer in aller Einfalt Hinter-Gedanken zu würdigen versteht, verlange weitere Proben gelungener Sprache. Statt an Festtagen Nüsse zu knacken, knappere er an Heinrich Nüsses Kostbarkeiten. Um den Preis eines billigen Kinoplatzes wird ihm eine Sammlung von Texten und Bildern geboten, die einem wie eine Ziehharmonika in den Händen liegt.

Zu beziehen im Buchhandel, erschienen im Pendo Verlag, Gemeindestr. 25, 8032 Zürich

durch die Ankündigung sozialer Verteidigung einen potentiellen Angreifer von seinem Ziel abbringen oder notfalls besiegen, das heißt zum Abzug bewegen kann. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es jedoch ab, ob die soziale Verteidigung nur eine Art zweite Front darstellt für den Fall, daß die militärische Verteidigung ausfällt oder zerschlagen wird, oder ob sie eine Alternative zur militärischen Verteidigung und einen Weg zur einseitigen militärischen Abrüstung darstellt.

Der Einmarsch von fünf Staaten des Warschauer Paktes in die CSSR im August 1968 hat gezeigt, wie leicht ein modern gerüsteter Staat in die Lage kommen kann, militärisch hilflos zu

sein, und wie eindrucksvoll in solchen Fällen ein gewaltloser Widerstand der Bevölkerung sein kann.

Eine zielstrebige Umrüstung von militärischer Verteidigung auf zivilen Widerstand würde sich in einem wesentlichen Punkt von dem improvisierten Handeln der Tschechoslowaken unterscheiden. Ein auf soziale Verteidigung umrüstendes Land würde bestrebt sein, durch organisatorische und strukturpolitische Maßnahmen, durch ein Gesetzeswerk für den Verteidigungsfall und auch durch internationale Absprachen die Kampfkraft und die Wirksamkeit dieser Verteidigungsform so zu erhöhen, daß im Falle einer Aggression der offensive Widerstand der letzten Augustwoche des Jahres 1968 ohne die raschen Kompromisse einer Anpassungspolitik so lange durchgehalten werden könnte, bis die Besatzungsmacht erkennen müßte, daß die Fortsetzung ihrer Unterdrückungspolitik sie international nur weiter isolieren, die eigene Bevölkerung zum kritischen Engagement, wenn nicht gar zum gewaltfreien Aufstand reizen und das besetzte Land zu immer hartnäckigerem Widerstand herausfordern würde.

Im Unterschied zu der Lage vor dem 21. August 1968 wüßten die Aggressoren bei einer «Umrüstung» auf soziale Verteidigung, daß ein ziemlich geschlossener Widerstand sie erwartet. Um Fehlinterpretationen der Widerstandsbereitschaft durch die Geheimdienste oder einheimische Parteigänger des Aggressors zu vermeiden, müssen diesem unmißverständliche Warnsignale übermittelt werden. Hier wäre neben Regierungserklärungen und der gesetzgeberischen Vorbereitung auf den Verteidigungsfall auch an Demonstrationen und feierliche Widerstandsverpflichtungen insbesondere der Beamten zu denken. Befreundete Nationen könnten um Erklärungen über ihr Verhalten im Interventionsfall ersucht werden. Hier wäre vor allem an diplomatische Aktivitäten und Boykott- und Embargomaßnahmen zu denken.

Der wichtigste Inhalt aller Warnsignale wäre, daß die Verteidiger mit Sicherheit ein bestimmtes Maß von Opfern auf sich nehmen und sich durch bloße Drohungen nicht einschüchtern lassen würden. Daneben sollten die Verteidiger jedoch auch weiterhin auf die Möglichkeiten und die Bedingungen ihrer Kooperationsbereitschaft in einer assoziativen Friedenspolitik hinweisen.

### Warnungsstrategie und Kosten-Gewinn-Kalkül

Der Aggressor soll durch die Warnungen der demonstrativen Widerstandsbereitschaft gezwungen werden, einenn neue Kosten-Gewinn-Kalkül anzustellen, wie er dies von der militärischen Abschreckung her schon gewohnt ist. Er hätte nur in diesem Fall anstelle von militärischer Macht die zivile Verteidigungsmacht einzukalkulieren.

Die Sanktionen würden im Falle der sozialen Verteidigung darin bestehen, daß man dem potentiellen Aggressor klarmacht, daß eine effektive Kontrolle des besetzten Landes nicht nur eine große Zahl von Soldaten, sondern auch hochqualifizierten zivilen Personals binden würde.

Erste Daten über die Auswirkungen einer Weiterarbeit ohne Kollaboration liegen aus dem Ruhrkampf von 1923 vor. Als die deutschen Eisenbahner sich weigerten, Kohle nach Frankreich und Belgien zu transportieren, mußten 9079 französische und 957 belgische Beamte eingesetzt werden, um diese Aufgabe notdürftig zu übernehmen.

Die Arbeitsteilung der modernen Industriegesellschaft bringt es mit sich, daß eine Besatzungsmacht für diejenigen Widerstandskämpfer, welche sie wegen zivilen Ungehorsams liquidiert, gleichermaßen qualifizierte Spezialisten als Ersatzleute bereit haben muß. Das Angebot an qualifizierten Kollaborateuren dürfte in einer Gesellschaft mit einem breiten Konsensus über den Wert bestimmter demokratischer Grundrechte nicht ausreichen, um alle diejenigen Widerstandskämpfer zu

ersetzen, die sich durch Drohungen nicht einschüchtern lassen und die darum liquidiert werden müßten. Eine Besatzungsmacht muß darum einkalkulieren, daß sie Fachleute aus der eigenen Verwaltung und Industrie herausnehmen muß, um für ihr Regime auch nur notdürftige Brückenköpfe im sozialen System des besetzten Landes zu schaffen.

Wenn eine potentielle Besatzungsmacht damit rechnen muß, daß sich die Nichtzusammenarbeit auf die wichtigsten gesellschaftlichen Bereiche erstrecken wird, wird sie sich wahrscheinlich bei einem Gegner, dessen Bevölkerungszahl nicht mehrfach kleiner als die eigene ist, vor unüberwindliche personalpolitische Probleme gestellt sehen. So wäre Israel selbst bei militärischer Überlegenheit außerstande, das militärisch besetzte Gebiet auf volkreiche Teile der arabischen Staaten auszu dehnen. Auch wenn die Besatzungsmacht über ein großes zahlenmäßiges Übergewicht verfügt, dürfte doch im Fall einer Vollbeschäftigung (der qualifizierten Spezialisten, nicht der ungelerten Arbeiter) im eigenen Land eine Besatzungspolitik ungemein kostspielig, auf jeden Fall aber wirtschaftlich unrentabel sein.

Wenn die wirtschaftliche Ausbeutung als Okkupationsgrund entfällt und die territoriale Kontrolle eines Gebietes für die moderne Kriegsführung immer weniger wichtig wird, dann bleiben nur noch ideologische Motive für eine Aggression übrig. Hohe materielle Kosten wirken zwar auch auf fanatische Ideologen (oder zumindest deren Anhang) ernüchternd, aber die Verteidiger werden zunächst davon ausgehen müssen, daß ihre Warnungsstrategie den potentiellen Aggressor auf der ideologischen Ebene zu treffen und ihm die Grenzen seiner Macht zu zeigen hat. An Quislings Nachgeben gegenüber den Lehrern läßt sich ablesen, daß auch Ideologen fähig sind, in den Kategorien von Machtgewinn und Machtverlust zu rechnen. Wenn sie vermuten müssen, daß die Widerstandsmaßnahmen der Verteidiger ihre Macht – über die direkte Anhängerschaft oder die bislang passiv sich Anpassenden – zu schmälern oder aufzuheben imstande sind, werden sie die Ankündigung von gewaltfreiem zivilem Widerstand als Warnung zu berücksichtigen wissen.

Ein warnendes Beispiel dürften potentiellen Aggressoren die Erfahrungen der polnischen KP sein. Ein Mitglied ihres Politbüros, *Z. Kliszko*, hat auf einer Parteiversammlung im Wehrbereich Pommern das Verhalten der Soldaten beim und nach dem Einmarsch in der CSSR scharf gerügt. Offiziere und Mannschaften hätten sich schnell für den Prager Reformkurs begeistert und einfach nicht begreifen wollen, daß sie für die «Niederwerfung der Konterrevolution» ins Land gekommen seien. Als besonders verwerflich mutete es Kliszko an, daß die Soldaten ihre «verderblichen Ansichten» nach der Rückkehr nach Polen unter der polnischen Bevölkerung verbreitet hätten. Um diesem Treiben Einhalt zu gebieten, hatten allein im Wehrbereich Schlesien 150 Stabsoffiziere (vom Major an aufwärts) entlassen werden müssen.

### Taktik der Konfrontation

Die Kosten einer Okkupation lassen sich von den Verteidigern durch Konfrontationstaktiken wie Go-ins und Sit-ins noch steigern. Mit demonstrativen, öffentlichen Widerstandsaktionen können die Verteidiger das Gesetz des Handelns an sich ziehen und die Aggressoren zu der Entscheidung zwingen, die Widerstandskämpfer entweder gewähren zu lassen oder sie offen zu unterdrücken.

Die soziale Verteidigung kann zwar keine Grenzen und kein Territorium schützen, aber auch sie kennt soziale Schlüsselstellungen und Grenzlinien, um die wie früher im Krieg unter Einsatz des Lebens gekämpft wird. Für die gesamte Bevölkerung ist diese neue Grenze die Informations- und Versammlungsfreiheit. Wie der Kampf um diese Grenze aussehen kann,

haben die Tschechoslowaken im August 1968 sieben Tage lang gelehrt mit der Einberufung ihres 14. Parteitags, ihren Freiheitssendern, ihren Sitzprotesten auf dem Wenzelsplatz in Prag, ihren Betriebsversammlungen, ihren Plakaten, Flugblättern und Sonderausgaben der Zeitungen.

Was die Tschechoslowaken noch improvisieren und ohne die Unterstützung der Regierung dann auch abbrechen mußten, ließe sich im Falle der Umrüstung auf soziale Verteidigung so vorbereiten, daß jeder Bürger seine Konfrontationsaufgaben aus Manövern schon kennen würde. Im Aggressionsfall würden dann die Politiker in den Bundes- und Länderparlamenten, die Beamten in den Ministerien und Rathäusern, die Journalisten in den Redaktionen nicht allein gelassen werden. Die Bannmeile wäre eine Menschenmauer, die Zugänge zu den Funkhäusern würden durch Sitzstreiks blockiert.

Durch solche gewaltfreien Konfrontationstaktiken läßt sich zwar rein physisch eine Besetzung dieser Gebäude und die Verhaftung der dort Arbeitenden nicht verhindern, allenfalls verzögern. Entscheidend sind jedoch die psychischen Barrieren. Die Gewißheit, in aller Offenheit mit extremer Gewaltsamkeit gegen gewaltfreie Demonstranten vorgehen zu müssen, dürfte selbst auf diejenigen Aggressoren eine abstoßende Wirkung haben, die im Geheimen zu jeder Schandtat bereit wären. Eine blutige Repression solcher Demonstrationen könnte leicht die Aggressoren in einen für die Truppenmoral und die Weltmeinung gefährlichen Widerspruch zur propagandistischen Rechtfertigung ihrer Invasion führen.

Wenn die Aggressoren die Widerstandskämpfer durch exemplarischen Terror einzuschüchtern oder zur Gegengewalt zu provozieren suchen, müssen sie diese Aktionen, so schwierig das ist, mit kalkulierter Gelassenheit ertragen. Wenn die Besatzungstruppen sich furchtlosen, argumentierenden Bürgern gegenübersehen, wird ihre Führung es schwer haben, sie für ein weiteres brutales Vorgehen zu gewinnen. In den Konfrontationen sind die Besatzungstruppen gezwungen, waffenlos, sie in keiner Weise bedrohenden Verteidigern gegenüberzutreten. In diesen «elementaren Situationen» kommt die instinktive Tötungs- und Verletzungshemmung wieder zur vollen Wirkung, welche im konventionellen und erst recht im nuklearen Krieg durch die aus der Ferne tötenden Waffen ausgeschaltet wird.

Die Weiterarbeit ohne Kollaboration und möglichst zahlreiche Demonstrationen sollen die Besatzungsmacht zwingen, ihre großen Truppenverbände zu Überwachungs- und Verhaftungsaktionen in kleinere Kontingente aufzuteilen. Diese kleinen Gruppen von Soldaten oder zivilen Personals können dann von den Verteidigern ins Gespräch gezogen und über die eigenen Vorstellungen informiert werden. Diese Möglichkeiten wurden in der CSSR nur im Ansatz genutzt. Da die Okkupanten durch das Einlenken der tschechoslowakischen Regierung zu keinen Verhaftungsaktionen gezwungen wurden, konnte die Masse der Truppen außerhalb der Städte in geschlossenen Verbänden unter Kontrolle und ohne Information gehalten werden.

Demonstrative Konfrontationen können eine verlustreiche Form der Auseinandersetzung sein. Die Verteidiger müssen damit rechnen, daß die Besatzungstruppen aus Angst vor Disziplinarmaßnahmen auch Terrorbefehle ausführen werden. Das Vorgehen amerikanischer Soldaten gegen südvietnamesische Dorfbewohner zeigt, wozu Angehörige einer sogenannten Kulturnation fähig sind, insbesondere wenn ein Teil von ihnen noch unter dauerndem Einfluß von Rauschgift steht. Wenn man sich diese Gefahr vor Augen hält, muß man aber auch bedenken, daß diese Brutalisierung der Truppen eben im Verlauf eines von beiden Seiten gewaltsam geführten Krieges erfolgte und daß im Falle der sozialen Verteidigung die Besatzungstruppen sich in einer anderen psychischen Situation befinden. In Prag haben die sowjetischen Panzer vor Sitz-

streiks gestoppt. Wahrscheinlich hatten sie aber auch Befehl, nur im Falle des Angriffs auf sie zu schießen oder durch ihre Kettenfahrzeuge Menschen zu gefährden. In Prag ist den sowjetischen Soldaten der Testfall «Befehlsverweigerung oder Mord» erspart geblieben.

Die Konfrontationstaktiken bieten also den Verteidigern die Möglichkeit, das Tempo der Auseinandersetzung selbst zu bestimmen und den schleichenden Übergang zu einer Anpassungspolitik zu vermeiden. Mit Konfrontationen kann bei entsprechender Opferbereitschaft in wenigen Tagen eine Entscheidung herbeigeführt werden. Die soziale Verteidigung kann sich aber auch über Monate und Jahre hinziehen. Grundsätzlich wäre der «Sieg» der sozialen Verteidigung darin zu sehen, daß der Besatzungsmacht die Kosten des Unternehmens zu hoch werden und sie sich wieder zurückzieht. Ein dauerhafter Friede käme dann zustande, wenn dieser Rückzug auf einen politischen Richtungswechsel im Lager des Aggressors und nicht nur auf eine neue Kalkulation der Kosten bei Fortbestand der bisherigen aggressiven Zielsetzung zurückgeht. Die Strategie der sozialen Verteidigung rechnet damit, daß unter dem Eindruck des gewaltfreien Widerstandes in dem besetzten Gebiet die interne Opposition im Lager des Aggressors so anwächst, daß es zu einer Isolation der Regierung, eventuell gar zu offenen, gewaltfreien Widerstandsaktionen und zu einem Machtwechsel kommt. In diesem indirekten Sinn kann die soziale Verteidigung auch gegenoffensiv wirken.

Wie die militärische Verteidigung kennt auch die soziale Verteidigung die Möglichkeit der «Niederlage». Die größten Gefahren für die soziale Verteidigung sind opportunistische Anpassung und Kollaboration, nicht minder schädlich können sich jedoch gewaltsame Sabotage und patriotische Vergeltungsaktionen auswirken. Eine Niederlage müßte jedoch nicht endgültig sein. Da die Lebensfähigkeit als moderne Industriegesellschaft erhalten bleiben und auch die Menschenverluste sich in engen Grenzen halten dürften, könnte sich das Widerstandspotential im Laufe weniger Jahre regenerieren und könnten die Besiegten im politischen Spiel oder in offenen Widerstandsaktionen Zug um Zug ihre Selbständigkeit zurück-erlangen. Obwohl der passive Widerstand an der Ruhr nach wenigen Monaten abgebrochen werden mußte, konnten seine politischen Ziele auf diplomatischem Weg nachträglich doch verwirklicht werden. Ungarn ist fünfzehn Jahre nach der Niederlage des Aufstandes von 1956 das Land mit den weitestgehenden individuellen und kollektiven Entfaltungsmöglichkeiten im Warschauer Pakt. Eine vergleichende historische Studie der Dauer und der Wirkung von Besatzungsregimen könnte ergeben, daß eine «Niederlage» in der sozialen Verteidigung immer noch einem «Sieg» in einem modernen Krieg vorzuziehen wäre.

Bei der Entwicklung des Konzeptes der sozialen Verteidigung in den letzten zehn Jahren ist immer deutlicher geworden, daß die soziale Verteidigung von unten her getragen werden muß. Erst dann, wenn die Mehrheit des Volkes bereit ist, diese Verteidigungsform zu übernehmen, können die Regierungen sie aufgreifen.

### **Umrüstung in Mitteleuropa**

Lassen sich aus diesem allgemeinen Konzept einer Verteidigung ohne Waffen nun schon spezielle Schlußfolgerungen für die zukünftige Sicherheitspolitik in Mitteleuropa ableiten?

Umrüstung auf soziale Verteidigung bedeutet zwar einseitige Abrüstung. Diese kann aber unter Berücksichtigung der bestehenden militärischen Paktsysteme durchaus stufenweise erfolgen, das heißt, einzelne Mitgliedstaaten der Paktsysteme können die Umstellung auf soziale Verteidigung vor ihren (bisherigen) Bündnispartnern vollziehen. Es ist wahrscheinlicher, daß Randstaaten der Militärblöcke oder neutrale Mächte

mit der Umstellung auf soziale Verteidigung beginnen, als daß die Großmächte selbst diesen Schritt wagen.

In Europa könnte eine Umstellung auf soziale Verteidigung dazu führen, daß an die Stelle eines atlantisch orientierten Westeuropas ein Mitteleuropa treten würde, das auch politisch eine Mittelposition zwischen USA, UdSSR und Dritter Welt zu halten suchte. Die derzeit neutralen Staaten Schweden, Finnland, Österreich und die Schweiz gewannen einen stärkeren politischen Einfluß, und die Regimes Portugals, Spaniens, Griechenlands und der Türkei rückten an den Rand Europas. Umstellung auf soziale Verteidigung könnte dazu führen, daß sich schließlich ein Gürtel von militärisch vollständig abgerüsteten Staaten durch Mitteleuropa zieht, der aus Staaten besteht, die zur Zeit schon neutral oder noch in der Nato integriert sind, also: Finnland, Schweden, Norwegen, Dänemark, Bundesrepublik, Großbritannien, Niederlande und Österreich. Dies sind zumindest die Staaten, in denen es nennenswerte Bestrebungen in Richtung soziale Verteidigung gibt.

In der Schweiz hat es bislang kaum Überlegungen zur sozialen Verteidigung gegeben. Was in der 1968 an alle Haushaltungen verteilten Zivilverteidigungsfibel über den gewaltlosen Widerstand steht, zeugt zwar von Patriotismus, aber nicht von großer Kenntnis der internationalen Diskussion. Auf Grund der ungebrochenen militärischen Tradition ist kaum anzunehmen, daß die Schweiz den Vorreiter spielen wird bei der Umstellung auf soziale Verteidigung – aber sie könnte sich wohl kaum einem Umrüstungstrend in anderen Staaten Europas entziehen. In Österreich deutet schon vieles auf einen weiteren Abbau des Bundesheeres hin. Der österreichische Verteidigungsminister *Lützendorf* hat erst im Juni dieses Jahres erklärt, daß man in Österreich nicht die Westentaschenausgabe der Armee eines Großstaates wolle, sondern eine kleinere Bereitschaftstruppe, die sich auf territoriale Landwehrverbände stütze – und dann sagte er sehr offen: «Wir werden auch den zivilen gewaltlosen Widerstand in das Gesamtkonzept einbauen.» Hohe Schweizer Offiziere haben sich über diese Entblößung der Ostflanke besorgt geäußert. Der österreichische Bundeskanzler *Kreisky* hat jedoch deutlich gemacht, daß er sich in die Verteidigungspolitik seines neutralen Landes von Nachbarstaaten nicht hineinreden lasse.

### Innenpolitische Voraussetzungen und Konsequenzen

Wie das Beispiel des Widerstandes der norwegischen Lehrer zeigt, eignen sich demokratisch strukturierte soziale Gruppen besonders gut für den zivilen Widerstand, da ihre Mitglieder an selbständiges Handeln und an das Auswechseln ihrer Repräsentanten gewohnt sind. Quisling vermochte auf Grund seiner ideologischen Präferenz für den autoritären Führungsstil nicht zu begreifen, daß demokratische Körperschaften sich zu Widerstandsaktionen organisieren können. Der norwegische Historiker *Magne Skodvin* erklärt dieses Versagen damit, daß Quisling gemeint habe, «die Grundlagen politischen Organisierens seien der Befehl und der Gehorsam. Er nahm an, daß man politische Wandlungen dadurch herbeiführt, daß man neue Männer an die Spitze stellt und von den andern Unterwerfung erwartet. Er konnte sich nicht vorstellen, welche Kräfte er auf den Plan rufen würde, wenn er eine solche Prozedur in einem Land mit demokratischen Traditionen anwenden würde».

Die sich mit der sozialen Verteidigung befassenden Friedensforscher haben aus den norwegischen Erfahrungen den Schluß gezogen, daß hierarchisch aufgebaute, zentralisierte Apparate sich für die Kontrolle durch eine Besatzungsmacht besonders gut eignen, da diese nur die Spitzenfunktionäre oder Spitzenmanager auszutauschen braucht, um sich des gesamten Apparates zu bemächtigen. Dies gilt insbesondere für diejenigen Apparate, in denen die unteren Chargen nicht über genügend

Informationen verfügen, um den Gesamtapparat mitkontrollieren oder selbständige Initiativen entfalten zu können.

Je stärker die Mitbestimmung aller von einer Entscheidung Betroffenen ist, desto größer sind die Möglichkeiten, Liquidierungslücken durch Ersatzleute wieder zu füllen und die Anordnungen von Quislingen durch autonome Entscheidungen zu konterkarieren.

Die soziale Verteidigung verlangt also die partizipierende Demokratie. Deren innenpolitisches Programm kann hier nicht in den Details ausgemalt werden.

Die derzeitige Politik ist durch ihre Widersprüche zwischen der Sicherheits- und der Sozialpolitik und durch das deutliche Primat der Sicherheitspolitik gekennzeichnet. Bisher war es auch immer so, daß die Demokratien ihre Verteidigungsapparate denjenigen der Diktaturen angeglichen haben. Die Armeen wurden undemokratisch strukturiert; sie funktionierten im Befehls-Gehorsams-Mechanismus. Die Truppen der portugiesischen Diktatoren und der griechischen Putschisten wurden darum in der NATO bei der Verteidigung der Freiheit auch nicht als störend empfunden. Die deutschen Bemühungen, durch die «Innere Führung» diesen Strukturfehler einer militärischen Streitmacht auszugleichen, haben sich als wenig erfolgreich erwiesen. Dies liegt am Bewegungsgesetz dieses Apparates. Auch ein Milizheer, das *Friedrich Engels* und *Jean Jaurès* noch als Inbegriff demokratischer Wahrhaftigkeit ansahen, kann um der militärischen Schlagkraft willen auf einen hierarchischen Apparat nicht verzichten. Erst die soziale Verteidigung mit ihrem Prinzip der *freiwilligen* Weiterarbeit ohne Kollaboration verspricht ein wehrhaften Demokratien auf den Leib geschmiedetes Verteidigungskonzept zu sein.

*Theodor Ebert, West-Berlin*

Der Autor ist Professor für politische Wissenschaft an der Freien Universität Berlin. Seine Hauptveröffentlichung: *Gewaltfreier Aufstand, Alternative zum Bürgerkrieg*. Rombach-Verlag, Freiburg i. Br. 1968. Siehe auch: Fischerbücherei Nr. 1123.

## Mission — Weltreligionen — Entwicklungshilfe

Internationale Konferenz über Mission und Dialog in Indien

Auch in den Missionsländern hat das Konzil mehr Fragen aufgerissen, als es beantworten konnte. Das war unvermeidlich, eben weil die komplexe Wirklichkeit der modernen Welt, und namentlich der Entwicklungsländer, längst die traditionellen Kategorien der Missionstheologie zerbrochen hatte und neue Perspektiven öffnete. Das Konzil hat versucht, die neuen Perspektiven gewissenhaft zu registrieren. Wachsame Gruppen von Konzilsvätern mit oft recht verschiedenen Blickrichtungen wachten eifrig darüber, daß jeder Akzent, der in den Dokumenten gesetzt wurde, durch einen entsprechenden Gegenakzent im Gleichgewicht gehalten wurde. So gab es also Orientierungen, die scheinbar in ganz entgegengesetzte Richtungen wiesen. Das Konzil wäre überfordert gewesen, hätte es alle diese gegenläufigen Orientierungen harmonisieren oder gar zu konkreten Richtlinien verarbeiten sollen. Diese Last blieb auf den Missionskirchen selbst liegen.

### Mission und Weltreligionen

Zwei Beispiele solcher scheinbar gegensätzlicher Weisungen seien genannt, weil sie tatsächlich große Verwirrung gestiftet haben. Da ist zuerst die Stellung zu den Weltreligionen. Das Konzil hat mit Kraft von der Pflicht der ganzen Kirche gesprochen, die Sendung Jesu Christi zu allen Zeiten, und gerade auch heute, zu erfüllen. Diese zentrale Aussage des Missions-

dekrets wurde einstimmig von den Konzilsvätern gefordert. Das Konzil mußte aber auch von der Heilsbedeutung der Weltreligionen handeln, nicht nur von der eventuellen Möglichkeit einzelner Menschen, in ihrer eigenen Religion (oder gar trotz dieser Religion) Heil zu finden, auch wenn sie nicht zum Glauben an Jesus Christus kommen, sondern von der Heilsbedeutung der Religionen selber. Diese Aussagen sind sehr vorsichtig. Es wird gesagt, daß diese Religionen «nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet».<sup>1</sup> Die Folgerungen aber sind konkret genug. Die Christen sollen mit den Religionen, die sie früher so unfreundlich oder gar feindlich betrachtet hatten, ins Gespräch kommen, sie nicht mehr bekämpfen, sondern mit ihnen «Zusammenarbeit» suchen und «jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozialen und kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und (sogar!) fördern». Was ist nun richtig: Soll man Mission treiben oder die andere Religion fördern? Missionare haben meist nicht viel Zeit und Lust, Bücher zu lesen und die Komplexheit dieser Fragen auszusortieren. Sie sind verwirrt, verärgert gegen die Theologen, manchmal bitter, wenn sie ihr Lebenswerk diskreditiert sehen.

### Mission und Entwicklung

Es gibt noch andere Verwirrungen. Da ist das Missionsdekret mit seinem machtvollen Programm: «Allen Menschen muß mit Freimut und Festigkeit der lebendige Gott verkündet werden und der, den er zum Heil aller gesandt hat, Jesus Christus, auf daß die Nichtchristen glaubend, mit einem Herzen, das ihnen der Heilige Geist geöffnet hat, sich frei zum Herrn bekehren.»<sup>2</sup> Das klingt überzeugend. Aber im gleichen Dekret, nur eine Seite vorher, stehen die Sätze, die wie ein Ersatz dieser Sendung klingen, wenn da von der sozialen Tätigkeit die Rede ist, von der Mitarbeit «an den Anstrengungen der Völker im Kampf gegen Hunger, Unwissenheit und Krankheit». Über diese Tätigkeit wird den Missionaren gleichsam tröstend gesagt, daß sie ein «wahres Zeugnis» für Jesus Christus sei, und daß sie durch dieses Wirken «in enger Verbindung mit den Menschen auch da zu deren Heil beitragen, wo sie Christus nicht ganz verkündigen können». Dazu kommt dann die ganze Konstitution über die Kirche in der modernen Welt, wo die Pflicht der Christen dargelegt wird, die Würde der Menschen zu verteidigen, für die rechte Ordnung der Gesellschaft und Wirtschaft Sorge zu tragen, für Völkerfriede und eine neue Weltordnung zu arbeiten. Gewiß wird das alles gesagt im Blick auf Jesus Christus, der da ist «das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit» (Nr. 45). Aber diese gewaltige Schau ist noch lange nicht eine praktische Synthese, in der man die beiden Komplexe von Missionsarbeit und Entwicklungshilfe, von Verkündigung und sozialer Arbeit vereinen kann. Was soll ein Missionar wirklich tun? Man hat es ihm oft genug gesagt, und er weiß ja auch sehr wohl, daß in seiner wirksamen Hilfe, etwa in dem Brunnen, den er in ein wasserloses Feld gräbt, die Liebe Christi wirklich und wirksam dargestellt wird. Aber er hat auch andere Erfahrungen: Daß nämlich die Hilfe, die er austeilt, das Bild der Kirche verändert und gar verfälscht; er wird in den Augen der Leute der Agent einer finanzkräftigen, vom Ausland her unterstützten Organisation; er verliert seine guten Katechisten, die für ihn amerikanisches Getreide austeilen und es natürlich ihren eigenen Familien und Freunden zuschieben oder auch auf dem Schwarzmarkt verkaufen und sehr bald an ihrer geistigen Aufgabe kein Interesse mehr haben. Es sind wirklich nicht nur reaktionäre Fanatiker, die

<sup>1</sup> Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 2.

<sup>2</sup> Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 13.

sich alle Entwicklungshilfe vom Leibe halten, weil sie einfach mit ihrer Missionsaufgabe nicht zusammenzugehen scheint, weil sie die ganze Kraft absorbiert und die wirkliche Sendung der Kirche nicht zur Geltung kommen läßt.

Das Konzil hat also nicht alle Fragen gelöst. Die Lösungen müssen aus den konkreten Situationen der Missionskirchen heraus erarbeitet werden.

Es hat einige Zeit gedauert, bis diese Fragen überhaupt richtig registriert wurden. Man muß das verstehen, weil eben die Missionskirchen nicht über die gewaltigen Arbeitsapparate und die Fülle von Professoren verfügen, die solche Fragen rasch aufarbeiten könnten. Die große Selbstbesinnung der indischen Kirche fand in dem nationalen Seminar statt, das nach vielen lokalen Beratungen und Untersuchungen<sup>8</sup> im Mai 1969 in Bangalore abgehalten wurde. Aber auch da wurden die Fragen längst nicht gelöst. Vieles bleibt noch zu tun. Anlässlich der eben abgeschlossenen Synode in Rom und zur Vorbereitung der bevorstehenden St. Thomas-Jahrhundertfeier, die im Januar 1972 in Madras, am Grab des Apostels (nach uralter Tradition), stattfinden soll, wurden Rundfragen unter Missionaren und Priestern über das Verständnis der missionarischen Aufgabe veranstaltet. Aus den Antworten geht deutlich hervor, daß die Verwirrung groß ist, daß die Missionsaufgabe der Kirche theologisch nicht mehr klar gesehen wird und daß man in der pastoralen Praxis unsicher wurde.

In diesen Zusammenhang gehört die «Internationale Theologische Konferenz über Mission und Dialog in Indien», abgehalten in Nagpur, Oktober 1971. Die Bezeichnung «international» ist wohl etwas anspruchsvoll. Unter den etwa neunzig Delegierten waren zirka zwanzig Auswärtige, meist aus Europa. Man könnte darum die Konferenz eher als indische Konferenz mit internationaler Zusammenarbeit charakterisieren. Es wäre wohl gut gewesen, zuvor die Fragen, die zur Diskussion standen, genauer zu präzisieren. Aber auch so hat sich die Konferenz bald zu den entscheidenden Problemen durchgefunden, die die Missionare wirklich bewegen und die dringend nach Antworten verlangen. – Der unmittelbare Anlaß der Konferenz war das bevorstehende Jahrhundert-Gedächtnis des Apostels Thomas, zu dem eine allgemeinere missionarische Tagung geplant ist, für die man deutlich formulierte theologische Grundlagen braucht. Aber abgesehen von diesem unmittelbaren Anlaß stellt die Konferenz einen bedeutsamen Fortschritt in der Selbstbesinnung der Kirche Indiens dar.

Es wurden in dieser Konferenz in sieben Werkkreisen sehr viele – sicher zu viele – Fragen behandelt. Da es in diesen Zeilen nicht um einen runden Bericht über die ganze Konferenz, sondern um die konvergierenden Linien geht, sei etwas zu den beiden Problemen gesagt, die oben genannt wurden: Was bedeutet Missionierung heute, und wie verhält sie sich zur Entwicklung der Völker?

### Missionierung heute

Worin besteht die Sendung der Kirche im heutigen Indien? In dieser pluralistischen Welt, in der nicht nur die alten religiösen Traditionen eine Renaissance erleben, sondern wo auf allen Seiten die neuen Ideologien um Anhänger werben, und zwar bis zu den extremen Gruppen, die Materialismus und Gewalt auf ihre Fahnen geschrieben haben. Was bedeutet Christus in dieser Welt?

Früher hätte man auf diese Frage mit der klaren, wohlbegründeten christlichen Doktrin geantwortet, mit Argumenten für die Gottheit Christi und die übernatürliche Sendung der Kirche. Heute erfahren wir, daß mit theoretischer Wahrheit wenig erreicht wird. Ein Missionar kann sich, selbst wenn er alle Dämonen des Zweifels aus seinem Herzen exorziert hat, in der modernen Welt völlig hilflos finden. Den heutigen Menschen geht es ja nicht um begriffliche Probleme, sondern um ein überzeugendes Leitbild menschlicher Existenz. Ist Jesus wirklich, wie es im Missionsdekret heißt, die echte Antwort auf die Frage, «was es um den Menschen ist und worin seine volle Berufung liegt» (Nr. 8)? Sicher braucht die Kirche auch heute die tiefe Überzeugung von ihrer göttlichen Sendung, aber ihr Wort muß an Menschen gerichtet sein, von ihnen gehört und verstanden werden. Jesus Christus ist nicht nur göttlicher Erlöser, sondern Urbild des Menschen, und muß als solches verstanden werden.

<sup>8</sup> Siehe Orientierung, 33 (1969), 164–167.

Wenn er aber das Leitbild der neuen Menschheit sein soll, muß man ihn im Zusammenhang der konkreten Menschheit sehen. Wir haben ihn zu sehr als Gottes einziges Wort isoliert. Er ist nicht einziges, sondern zusammenfassendes und vollendendes Wort. Er kommt in die Welt als sein Eigentum; wenn er schlechthin fremd wäre und unangemeldet käme, dann könnte er ja gar keinen Platz bei uns finden. Aber Gott hat doch zu allen Zeiten schon gesprochen. Wir müssen also die Konzilslehre von dem «Wahren und Heiligen» in den Religionen ernst nehmen, und zu den Religionen muß man auch die modernen Ideologien hinzufügen. Jesu Gestalt steht nicht isoliert in der Welt, umgeben von Nacht. Wie wäre es denn möglich, an den Gott der umfassenden Liebe zu glauben, wenn die ganze Welt Finsternis wäre? Jesu Bedeutung besteht darin, daß Gott in ihm einzigartig, unwiderruflich und schöpferisch gesagt und gewirkt hat, was er von Anfang an vom Menschen wollte und was in tausend Ansätzen und Sehnsüchten – nur zu oft unerfüllt und entstellt – von den Menschen gesucht und erstrebt wird.

So steht also der Christ, und vor allem der Missionar, heute viel offener und freier in der Welt. Es ist wirklich nicht Sache der Kirche, nur eine kleine Gruppe von Menschen aus ihren sozialen Verbindungen abzuschneiden und so einige Seelen zu retten. Die Kirche ist in die Welt gesandt, in die existierenden sozialen Strukturen, und «um allen Menschen das Geheimnis des Heils... anbieten zu können, muß sie sich all diesen Gruppen einpflanzen» nach dem Vorbild Jesu Christi selber.<sup>4</sup> Sie muß den Suchenden und Zweifelnden, den Unsicheren und den allzu Sichereren sagen, was Jesus vom Menschen und von Gott gesagt hat, und so eine neue Menschheit bauen helfen. Sie predigt nicht «über» das Thema Jesus Christus, sondern führt seine Sendung in der heutigen Welt aus. Ein Großstadtmissionar hat seine Arbeit unter Leuten, die nichts von Christentum wissen, etwa so beschrieben: Ich rede ihnen nicht von Jesus Christus. Das hat für sie zunächst keinen Sinn und würde sie wegtreiben. Aber ich sage und tue, was er gesagt und getan hat: wenn sie streiten, suche ich Frieden zu machen; wenn sie nur Geld und Vergnügen kennen, zeige ich, daß es Besseres gibt; wenn sie von ihren Lasten zerdrückt sind, wecke ich in ihnen Glauben und Hoffnung. – So eine Gemeinde hat noch lange nicht den Namen Christi, aber sie beginnt in seinem Geist zu leben.

Mit solchen Erwägungen sind natürlich noch lange nicht alle Fragen der Glaubensverkündigung gelöst. Wie die Sendung der Kirche heute erfüllt werden soll, wird je nach wechselnden Situationen sehr verschieden aussehen. Es wird hoffentlich immer Situationen geben, in denen die unmittelbare Verkündigung des Evangeliums möglich ist. Aber die Nagpur-Konferenz hat anerkannt, daß der Missionar «den Menschen in den verschiedenen menschlichen Situationen begegnen muß, in wechselnden geschichtlichen Stunden; es kann kein standardisiertes Modell pastoraler und missionarischer Tätigkeit geben» (Erklärung Nr. 9). Es wurde besonders auf die wechselnde Perspektive im Neuen Testament selber hingewiesen. Wo die früheren Schriften die Ausdrücke Verkündigung und Predigt des Evangeliums gebrauchen, redet Johannes ausschließlich vom Zeugnis, was offensichtlich einer veränderten pastoralen Situation entspricht. In welcher Form aber auch die Sendung der Kirche erfüllt wird, es war allen klar, daß die Sendung erfüllt werden muß; wenn jemand zum resignierten (und bequemen) Schluß käme, daß die Kirche heute in der Welt nichts mehr zu tun habe, dann hätte er wohl vom Evangelium nicht besonders viel verstanden. Solange es Menschen gibt, die hungern und im Elend leben, solange man Waffen schmiedet und vorteilhaft verkauft, solange Völker ausgebeutet werden, solange es Menschen gibt, die ihr Leben nicht verstehen – ganz einfach, solange wir nicht sind, was wir sein sollten nach Gottes Willen, solange ist die Botschaft Jesu Christi gültig. Nur die

Wahrheit kann uns frei machen; frei heißt echt und wirklich, wie Gott den Menschen haben will.

Durch die Anerkennung der echten Werte außerhalb der Kirche wird also das Geheimnis Christi nicht geschmälert, vielmehr wird es mitten in die wirkliche Welt hineingestellt. Er hat seinen Platz nicht in einem Winkel der Geschichte, sondern im Herzen der Menschheit, weil ja alle Menschen nur in ihm vorherbestimmt sind (cf. Eph 1, 5). So schließt die Nagpur-Erklärung den Abschnitt über die andern Religionen: «Die Anerkennung des positiven Verhältnisses der religiösen Traditionen der Menschheit zu Christus vermindert in keiner Weise die Dringlichkeit der christlichen Mission; vielmehr macht sie diese Mission sinnvoller, menschlicher und universaler» (Nr. 17).

### Entwicklung und Befreiung

Wenn man die Sendung der Kirche in den weiten Raum der Menschheit stellt, mitten in das Leben und Ringen der heutigen Welt, dann kann man auch die Verantwortung der Missionare nicht auf Kirche und Schulraum beschränken. Darüber hat schon das Konzil deutlich gesprochen, und die neueren päpstlichen Enzykliken sind voll davon. Daß sich aus dem Engagement der Missionare in Entwicklungsprogrammen Probleme ergeben (die Überbürdung mit materiellen Aufgaben, die Verfälschung des Bildes der Kirche usw.), haben wir schon erwähnt. Aber das eigentliche Problem liegt tiefer, und vielleicht läßt sich gerade aus der vertieften Einsicht auch eine – wenigstens prinzipielle – Antwort zu den akuten Schwierigkeiten finden.

Die Entwicklungsprogramme sind selber problematisch geworden, besonders wo sie in großem Stil durchgeführt werden. Es ist unvermeidlich, daß sie sich in die existierenden Wirtschaftssysteme hineinpassen müssen: neue Produktion der Industriellen wird finanziert, Felder der Landbesitzer werden bewässert, bessere Ausbildungszentren werden gebaut usw. Wem kommt das alles zugute? Eben denen, die in diesem System einen Platz haben: Erziehungsmöglichkeiten bieten sich denen, die schon eine bestimmte soziale Höhe erklimmen haben. In der Industrie werden neue Branchen entwickelt. Brunnen werden gebohrt für Bauern, die genügend Land haben, um Darlehen aufnehmen zu können. Wer hat, erhält mehr, wer reich genug ist, kann sich besseres Saatgut beschaffen, kann sich Bewässerungsanlagen zunutze machen usw. Der arme Bauer kann das alles nicht, der Arbeitslose gewinnt nichts, die Armen bleiben im Wettlauf immer weiter zurück, während die Reichen immer mächtiger werden. – Dies ist nicht der Ort, eine Analyse des wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses zu geben, aber diese kurze Reflexion ist nötig, um den Unterschied zwischen Entwicklungshilfe und Befreiung zu erklären.

Denn dieses Problem – das in Südamerika so heftig umkämpft ist – wurde auch in Nagpur ein Brennpunkt der Diskussion. Der ursprüngliche Untertitel der Erklärung «Development» wurde ausgeweitet zu «Liberation and development». Es handelt sich dabei nicht um begriffliche Subtilitäten, sondern um das Grundanliegen Indiens: «Das Land braucht eine neue und rasche Freiheitsbewegung, die den Schlußpunkt setzt hinter einen Entwicklungsprozeß, in dem die Kluft zwischen einer reichen Minorität und der Masse der Armen sich von Jahr zu Jahr verbreitert. Dies ist unsere Frage: Was ist die Bedeutung der Kirche in einer solchen revolutionären Situation?» (Erklärung Nr. 30)

Die Konferenz war sich natürlich darüber klar, daß die Christen in Indien eine kleine Minorität darstellen und daß die Fragen des wirtschaftlichen und sozialen Umbruchs Sache der Parteiprogramme sind, deren Verwirklichung in der politischen Arena ausgekämpft wird. Trotzdem kann sich die Kirche nicht

<sup>4</sup> Siehe Anm. 2, Nr. 10.

aus diesen Lebensfragen Indiens heraushalten. Es ist Aufgabe der Kirche, den Bewegungen der Erneuerung rechte Orientierung und Motivierung zu geben: «Christus sendet seine Kirche, daß sie in dieser gewaltigen Bewegung der Sauertheit des Gottesreiches sei. In dieser Verantwortung eine neue Gesellschaft in Indien zu bauen, in der die Ideale menschlicher Würde, Gleichheit, Brüderlichkeit zur Wirklichkeit werden, sind wir Christen berufen, die Liebe, die Christus gebracht und gelehrt hat, zu verstehen und zu verwirklichen. Im Lichte von Vatikanum II sind die Verantwortung für soziale Gerechtigkeit und die volle Entwicklung des Menschen ein integrales Stück der Heilssendung der Kirche» (Erklärung Nr. 31).

Ein solches Verständnis christlicher Verantwortung enthält auch Ansätze zur Lösung des Dilemmas von Mission und Entwicklungshilfe. Der Missionar wird nicht in erster Linie Organisator oder Überwacher solcher Unternehmen sein – er kann das freilich nicht immer vermeiden –, sondern soll die materielle und organisatorische Arbeit nach Möglichkeit Laienhelfern überlassen. Er selbst soll dieser Arbeit die Seele geben. Was immer wieder in so vielen Aufbauarbeiten fehlt, sind die geistige Inspiration, die ethische Motivierung, letztlich der Geist Christi. Wo dieser Geist nicht da ist, da wird materieller Aufstieg nur ein Anlaß zu größerer Gier, zu brutaler Ausbeutung, zu mehr Haß und Spaltung. Es wird also die Aufgabe des Priesters sein, nicht irgendwo an der Oberfläche Handlangerarbeit zu leisten und irgendwie an dem gigantischen Werk der wirtschaftlichen Hebung eines Landes mitzubasteln, sondern er wird seinen Platz im Herzen dieser Bewegung haben, mit viel Geduld und ungebrochenem Vertrauen trotz aller Fehlschläge: «In einer Umgebung, in der Apathie und Fatalismus vorherrschen, sollen sich Christen berufen fühlen zur Anteilnahme an Gottes Schöpferkraft und ihren Glauben im Aufbau neuer Gemeinschaften bezeugen» (Erklärung Nr. 34).

Aus diesen Grundsätzen ergeben sich freilich schwerwiegende Forderungen an die Kirche: Sie muß heraus aus dem gesicherten Getto, in dem sie sich oft geistig und sozial eingeschlossen hat: «Es ist eine dringende Aufgabe der Kirche, in unserem Land allen ihren Mitgliedern zu helfen, daß sie den Ernst dieser explosiven Situation wahrnehmen; eine Theologie und Spiritualität müssen entwickelt werden, die innerlich auf diese Situation bezogen sind» (Erklärung Nr. 32). Es kann heute keine Glashaustheologie mehr geben, in der das Denken vor den Stürmen und Nöten der Welt geschützt ist. Solche Theologie ist nicht wahr, weil sie nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat.

Noch eine Folgerung wurde gezogen: «Im Blick auf Christus, der in den Leidenden, den Armen, den Bedrückten entstellt ist, werden unsere religiösen Führer ihren Lebensstil, der sie mit den privilegierten Gruppen assoziierte, zu ändern haben. Wenn sie die Überflüssigkeiten aufgeben, werden sie sich mit den Armen, unter denen sie leben, identifizieren, und dies wird auch den ändern sichtbar sein. Sie werden dann auch fähig sein, die revolutionären Implikationen des Evangeliums für die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen wahrzunehmen, die eine Schmähung Gottes, des liebenden Vaters aller Menschen, sind» (Erklärung Nr. 33).

Viele andere Fragen kamen zur Diskussion, zu viele, aber die Linien konvergierten zu der zentralen Frage der heutigen Kirche: Hat Jesus Christus einen Platz in der modernen Welt? Heute, wo das gesamte Leben der menschlichen Gesellschaft in seinen tausend Verzweigungen vom technologischen Menschen in die Hand genommen wird, kann dieser Platz nur noch im Herzen dieser Welt sein. In diesem Herzen aber ist Jesus Christus wirklich unersetzlich. Dafür muß die missionierende Kirche Zeugnis geben.

Josef Neuner

Der Autor ist Theologieprofessor am De Nobili-Kolleg in Poona. Er war «Peritus» am Zweiten Vatikanischen Konzil und 1969 einer der entscheidenden Theologen auf dem nationalen indischen Seminar in Bangalore.

## Beschränkt sich das Christentum auf die «offizielle» Kirche?

Der Satz «außerhalb der Kirche kein Heil» ist hinlänglich bekannt, ebenso wie das sich hieraus ergebende Problem, ob die nichtchristlichen Religionen demnach kein Heil zu vermitteln vermögen. Sind alle Gläubigen nichtchristlicher Religionen Verlorene? Solange die Unkenntnis fremder Religiosität eine allgemeine Erscheinung innerhalb eines christlich gewordenen Raumes war, ließ sich die Frage einfach beantworten. Die Andersgläubigen waren «Ungläubige», gegen welche man sogar «heilige» Kriege führen konnte, beziehungsweise im Sinne der Kreuzzugsideen führen mußte.

Die vergleichende Religionswissenschaft, die Psychologie und die Soziologie haben einen solchen juridischen Dogmatismus inzwischen erschüttert. Ihr Resultat: Auch bei Nichtgetauften findet sich oft ein authentisches geistliches Leben von erstaunlicher Tiefe. Sind die nichtchristlichen Religionen auch heilswirksam? Das zwänge in logischer Anwendung des bereits zitierten christlichen Axioms zur Schlußfolgerung: Wo Heil ist, da ist auch Kirche, also ist auch bei den nichtchristlichen Religionen Kirche, was notwendigerweise die Frage nach der Gegenwart Christi unter den Nicht-Getauften aufwirft.

Mit diesem Problem beschäftigte sich bei der Zusammenkunft des Zentralkomitees des Weltkirchenrates in Addis Abeba Anfang Januar 1971 auch der orthodoxe Metropolit *Georges Khodre*. Es ist kein Zufall, daß ausgerechnet ein Mann, der an einem Ort intensiver Begegnung zwischen Islam und Christentum – im Libanon – lebt, diese Frage in die Diskussion einbrachte. Die Ausführungen dieses ausgezeichneten Islam-Kenners stießen bei den Delegierten zwar zum Teil auf scharfen Widerspruch, aber sie verdienen es nichtsdestoweniger, einem breiteren Publikum vorgelegt zu werden.

Der orthodoxe Metropolit ging bei seinen Darlegungen von der Feststellung aus, daß sich seit dem Ersten Weltkrieg bei den Menschen ein verstärkter Sinn für die Einheit der Welt entwickelte, und daß man seit dem Zweiten Weltkrieg das Phänomen einer «Planetisierung» erlebt, bei der die Religionen in ihrer Verschiedenheit das hauptsächlichste Hindernis bilden. Bereits entstanden neue Religionen, die synkretistisch, das heißt durch Vermischung verschiedener religiöser Elemente, dieses Hindernis zu überwinden suchen und Anspruch auf Universalität erheben. Wenn das Christentum nicht im Synkretismus untergehen soll, dann sollte es endlich seine Antwort zu diesem Problem geben. Nach Ansicht des Metropoliten muß eine christliche Ekklesiologie die außerchristlichen Gegebenheiten notwendig miteinbeziehen.

### Zurück zur Apostelgeschichte

Einen Ansatzpunkt findet G. Khodre in der Apostelgeschichte, diesem ersten ekklesiologischen Buch, wie er es nennt. Einerseits identifiziert das Neue Testament wie das Alte Testament das Heidentum mit der Lüge und betrachtet es mit Abscheu. Andererseits hat Gott die Heiden nicht ohne Zeichen seiner Huld gelassen (Apg 14, 17), welche seine Gegenwart manifestieren. Zwar sind die Götterbilder, die Idole, ein Nichts. Aber hinter ihrer Verehrung verbirgt sich die Sehnsucht nach dem wahren, dem unbekanntem Gott. Auf dem Areopag verkündet Paulus den Athenern, daß sie den wahren Gott anbeten, ohne ihn als den Schöpfer zu kennen (Apg 17, 22 ff.). Sie sind mit andern Worten – wie es Georges Khodre ausdrückt – Christen, die es nicht wissen. Paulus nennt ihnen den wahren Gott, bringt die Offenbarung.

Damit ist bereits in der Apostelgeschichte eine negative und eine positive Haltung zu den Nichtchristen grundgelegt, die ihre Fortsetzung in der christlichen Apologetik der folgenden

Jahrhunderte findet. Die *negative* Einstellung, welche in der Idolatrie nur Teufelswerk erblickte, verhärtete sich in dem Maße, wie sich die Dogmatik zu einem offiziellen Korpus entwickelte und sich das Christentum mit Byzanz und dem Okzident zu identifizieren begann. Die Zurückweisung des Irrtums vermischte sich mit Haß: es galt den andern zu retten oder zu töten.

Die Fortsetzung des paulinischen Dialogs mit den Athenern fand allerdings auch Anhänger. Sie vertraten eine *positive* Haltung zu den Nicht-Christen. Justin formulierte dies mit dem «logos spermaticos»: Alle, die gemäß dem Logos leben, sind Christen. Klemens von Alexandrien sah die ganze Menschheit als eine und von Gott geliebte. Die alte Philosophie war für ihn wie auch für Origenes ein Ansatz zur Erreichung der wahren Philosophie in Christus. Origenes erkannte zudem als erster in den heidnischen Religionen und in der griechischen Mythologie die Spuren des Göttlichen. Nach Gregor von Nazianz haben Philosophen wie Platon und Aristoteles den Heiligen Geist erahnt.

### Das mittelalterliche Kirchenverständnis

Die historisch bedingten kriegerischen Auseinandersetzungen der westlichen und der östlichen Christenheit sowie die daraus resultierende Kreuzzugs-idee drängten die positive Einschätzung nichtchristlichen Gedankengutes in den Hintergrund. Die Kirche adoptierte die soziologische Form der christlichen Nationen und begann damit eine historisierende Ekklesiologie zu vertreten.

Georges Khodre erläuterte dies folgendermaßen: «Die westliche und östliche christliche Welt ist der Ort des Friedens, des Lichtes und der Erkenntnis. Die nichtchristliche Welt ist diejenige des Krieges und der Finsternis. Dies bedeutet Punkt für Punkt die Uebernahme der mohammedanischen Unterscheidung zwischen «dar el Islam» und «dar el Kufr», zwischen dem Raum des Islams und dem Raum des Unglaubens. Das beinhaltet auch ein Verständnis der Kirche als «Uma», das heißt als eine numerisch und soziologisch definierte Gemeinschaft. Wo Verfolgung und Krieg sinnlos wurden, sollten die Ungläubigen, Häretiker und Schismatiker im außerkirchlichen Raum durch Mission, Proselytismus und kulturellen Kolonialismus in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden, damit es nur «eine Herde und einen einzigen Hirten» gebe. Die etablierte, institutionelle Kirche ist das Zentrum der Welt. Die Geschichte der christlichen Welt ist die Geschichte schlechthin. Die Erfahrung des Westens ist die typische Geschichte. Der Rest der Welt ist infrahistorisch, bis er die Erfahrung des Westens annimmt, welche übrigens durch eine unerbittliche Logik und einen technischen Determinismus die Welt beherrscht.»

Metropolit Georges Khodre lehnt eine solche lineare christliche Geschichtsphilosophie, welche schöpferische Zivilisationen wie Hinduismus, Buddhismus und Islam einfach außerhalb ihrer Geschichte stellt, entschieden ab. «Das Heilsgeschehen Christi reduziert sich nicht bloß auf seine historische Entfaltung, sondern es macht uns zu Teilhabern des göttlichen Lebens selbst.» Die Kirche ist Ausdruck und Zeichen des Mysteriums, des Geheimnisses von der Liebe Gottes zu allen Menschen.

### Das Heil, das die ganze Welt umfaßt

Die Kirche ist nicht ein Gegenüber zur Welt. Sie ist das Leben der Welt, selbst wenn diese nichts davon weiß, der «Kosmos des Kosmos», wie Origenes sagt. «Wenn der Sohn nach eben diesem Origenes «der Kosmos der Kirche» bleibt, dann wird klar, daß die Aufgabe der Kirche darin besteht, durch das Geheimnis, von dem sie Zeichen ist, hindurch alle anderen Zei-

chen zu lesen, die Gott zu verschiedenen Zeiten setzte und die selbst in den Religionen vorhanden sind, um der Welt der Religionen den in ihr verborgenen Gott zu offenbaren im Hinblick auf die endgültige und konkrete Entfaltung des Geheimnisses.»

Das göttliche Heilswirken ist kosmisch, umfaßt alle Völker, wie bereits die Erwählung Abrahams zeigt. Israel wird zeichnerhaft für alle zum Symbol der Errettung. Und dieses Symbol wird in Christus zur Wirklichkeit. Christus ist überall im Geheimnis seiner Erniedrigung verborgen. Jedes Studium der Religionen ist ein Studium in Christus. Es ist Christus allein, der als Licht empfangen wird, wenn ein Brahmane, ein Buddhist oder ein Mohammedaner von der Gnade berührt werden, wenn sie in ihren heiligen Schriften lesen. Und jeder Märtyrer für die Wahrheit sowie jeder, der für das ihm gerecht Scheinende verfolgt wird, stirbt in Einheit mit Christus. «Dieses Heil, das außerhalb des Volkes Israel und der historischen Kirche wirkt, ist das Produkt der Auferstehung, welche die ganze Fülle Christi umfaßt.» Denn «alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen» (Kol 1, 16).

Das Heilswirken Christi schließt allerdings das Wirken des Heiligen Geistes mit ein und ist ohne dieses nicht verständlich. Christus und der Heilige Geist werden von Irenäus die beiden Hände des Vaters genannt. Seit dem Pfingstfest macht der Heilige Geist Christus in uns gegenwärtig. «Da wo der Geist ist, da ist die Kirche», sagte Irenäus. Nun wurde der Heilige Geist, wie die Apostelgeschichte berichtet, auch über die Heiden ausgegossen (Apg 10, 45). In dieser Perspektive lassen sich die nichtchristlichen Religionen durchaus als Ort der Inspiration des Heiligen Geistes verstehen. Der Geist weht, wo er will!

«Alle, die der Heilige Geist heimsucht, sind Volk Gottes. Die Kirche bildet den Anfang dieser ganzen zum Heil berufenen Menschheit. «Alle werden in Christus lebendig gemacht» (1 Kor 15, 22) auf Grund dieser Kommunion mit der Kirche. Die Kirche ist das Sakrament der kommenden Einheit.» «Und es wird geschehen in den letzten Tagen – spricht Gott –, da werde ich ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch», heißt es in der Apostelgeschichte (Apg 2, 17).

### Sichtbare und universelle Kirche

Hier sei zum besseren Verständnis der Ausführungen des Metropoliten Georges Khodre eingeflochten, daß für ihn der Begriff «Kirche» sich nicht einfach mit der «sichtbaren» oder «offiziellen» Kirche deckt. Kirche ist für ihn die Gesamtheit bzw. die Gemeinschaft der Erlösten – und Christus ist gekommen, alle zu erlösen. Die «sichtbare» oder «offizielle» Kirche ist hierfür das Zeichen unter den Völkern. Und sie sollte ein Zeichen der Liebe Gottes sein, die alle und alles umfaßt. Und so folgert Metropolit Georges Khodre:

«Es geht weniger darum, die Menschen der Kirche beizugesellen. Sie werden von selbst kommen an dem Tage, wo sie sich dort wie im Haus ihres Vaters fühlen. Sondern es geht vielmehr darum, aus den anderen Religionen alle ihre christusbezogenen Werte herauszuschälen, Christus als ihr Bindeglied und seine Liebe als ihre Fortsetzung zu zeigen. Die wahre Mission spottet der Mission. Unsere einzige Aufgabe ist es, den Spuren Christi durch die Finsternis der Religionen zu folgen. ... Für einen Zeugen in einem nichtchristlichen Milieu geht es darum, den zu nennen, den die andern als den Vielgeliebten (Allah) erkannten ... Jede missionarische Aktion der Kirche besteht darin, Christus, der in der Nacht der Religionen schlummert, zu wecken. Doch es liegt allein beim Herrn zu wissen, ob vor dem Einbruch des himmlischen Jerusalem die Menschen gemeinsam das wirklich glorreiche Osterfest feiern können.»

Robert Hotz

## «Jesus in schlechter Gesellschaft»

Das Buch<sup>1</sup> von A. Holl ist eines der besten Jesusbücher, die auf dem Markt sind. Hier einige Gründe, wobei davon abgesehen wird, daß das Buch auch gut geschrieben ist. Erstens ist das meiste, was Holl über Jesus schreibt, richtig. Es sei empfohlen, das Buch von Holl und dann wieder die vier Evangelien zu lesen. Wer sie nicht zu lesen pflegt, ist sowieso nicht autorisiert, über Holl den Stab zu brechen. Wer sie kennt und sie mit Holls Schlüssel wieder liest, wird feststellen, daß seine Aussagen erhellende und aufschließende Kraft haben. Es kann zu überraschenden Erlebnissen kommen. Der wirkliche Jesus tritt aus dem Weihrauchnebel hervor.

Zweitens: Die Fragestellung, mit der Holl Jesus zu erfassen versucht, ist eine, die wir heute haben und mit der wir etwas anfangen können. Holl fragt nämlich: Wie stand Jesus in der Gesellschaft, zu der er gehörte? Antwort: Er paßte in keine ihrer Gruppen hinein, er wurde ins Außenseitertum gedrängt, er war ein «Krimineller». Als solcher wurde er hingerichtet, er hatte sich also in Gegensatz zu seiner Gesellschaft gestellt. Die Außenseiterrolle Jesu entfaltet Holl in den verschiedenen Kapiteln des Buches nach ihren verschiedensten Aspekten, und zwar mit Beobachtungen und Argumentationen, denen man, wenn man die heute übliche Bildung besitzt, folgen und entweder zustimmen oder widersprechen kann. So etwas läßt sich nicht von allen Jesusbüchern behaupten.

Drittens steckt hinter dem sehr flüssig geschriebenen Text ein eingehendes Studium der Bibel und der Literatur verschiedener Wissenschaften, darunter nicht zuletzt der Literatur der modernen Bibelwissenschaft. Das Buch ist zwar nach einer Angabe des Verlags in einem halben Jahr geschrieben worden, aber das sagt nichts über die Studien, die vorangingen.

Viertens ein Wort zur Leugnung der Gottheit Christi, die man Holl vorwirft. Die Seiten 49 bis 52 hat er mit der Überschrift «Vergottung» versehen. Hier beschreibt er in Anlehnung an Max Scheler einen Prozeß, der im Zusammenhang mit der Aussage, Jesus sei Gott, dazu führte, daß Jesus für die christlichen Massen aus einem Vorbild zu einem Andachtsgegenstand wurde. Dabei geht es Holl vor allem um den negativen Effekt des Vorgangs. Hier seine eigenen Worte:

«(Es) handelt ... sich ... um einen Entlastungsvorgang. Die Gemeinde wird nämlich gerade dadurch von dem immerhin nicht allzu leichten Anspruch zur Nachfolge des Stifters entbunden, indem dieser Stifter nur zum Gott gemacht wird; kann sich doch ein Mensch nicht mehr ernsthaft messen an einem Wesen, das definitionsgemäß Gott oder doch göttlichen Ursprungs ist. Mit der Vergottung ist mithin eine Entfremdung, Entfernung des Stifters geleistet; als jenseitig Distanzierter wird er wohl angebetet, nicht aber ernstlich nachgeahmt.»

Wer sich in der Geschichte auskennt, wird nicht zu leugnen wagen, daß dieser Entlastungsvorgang stattfand und immer wieder stattfindet. Die Aussage, Jesus sei Gott, führt allzuoft dazu, die andere zu vergessen, daß er Mensch ist. Dann rückt sie ihn in die Ferne, er wirkt vergoldet, er ist ungefährlich geworden. Auch wer an Jesu Gottheit glaubt, dürfte auf keinen Fall in diesem Entlastungsvorgang etwas Positives sehen. Seine theoretische Konsequenz ist eine meist allerdings im Verborgenen schwelende Häresie: in Jesus *nur* den Gott zu sehen. Wenn Adolf Holl den gefährlichen Mechanismus der Vergottung des Religionsstifters beschreibt, steht er auf der Seite der rechtgläubigen altchristlichen Konzilien, die das Dogma formuliert haben, Jesus sei wahrer Gott *und* wahrer Mensch. Holl spricht eine andere Sprache als die dogmatischen Formeln. Aber ist sie wirklich so unverständlich und irre-

führend? Der Bischof von Wien, *Kardinal König*, hat seinen Kaplan öffentlich aufgefordert, sich zu Jesus, dem Gottessohn, zu bekennen – oder «als Mann die Konsequenzen zu ziehen». Holl darauf öffentlich: er bekenne, daß er «an Jesus Christus als Sohn Gottes glaube». Ob der Kardinal überrascht war? Vielleicht. Einige Sonntagszeitungen waren es. Aber vielleicht hatten sie das Buch von Holl doch nicht genau genug gelesen. Was den Kardinal angeht, ist fast zu vermuten, daß er die öffentliche Frage nur gestellt hat, weil dies alle von ihm erwarteten, und daß er leise lächelnd auf die Antwort seines Kaplans wartete, deren er trotz aller Differenzen insgeheim sicher war.

Ich muß persönlich bekennen, daß ich mich manchmal über Einzelaussagen im Buch und einige Male über den herrlichen Zungenschlag des Verfassers geärgert habe, daß mir aber im ganzen diese soziologisch-psychologischen Annäherungsversuche an die Realität Jesu imponiert haben. Mir scheint, Holl kommt dabei näher an die Sache heran, die das christologische Dogma in einem völlig verschiedenen Sprachsystem zu fassen versucht als viele andere Zeitgenossen, die die Worte des Dogmas unbesehen nachsprechen, in Wirklichkeit aber einem Mythos anhängen. Außerdem beeindruckt mich in dem Buch vor allem zwei Dinge. Am Ende entsteht eine offene Figur, Jesus darf er selbst bleiben und wird für keine Partei definitiv beschlagnahmt. Wie selten erlebt man das! Und dann: Holl kommt in seinem Buch immer wieder auf den frühen und bitteren Tod Jesu zurück.

Norbert Lohfink,  
Professor für Altes Testament, Frankfurt

## Buchbesprechungen

### Fundamentaltheologie und Hermeneutik

Louis Monden, WIE KÖNNEN CHRISTEN NOCH GLAUBEN? Otto Müller Verlag, Salzburg 1971, 216 Seiten.

Nach A. Langs «Fundamentaltheologie» (I 1967<sup>4</sup>, II 1968<sup>4</sup>) und dem ebenfalls eher traditionelle Bahnen beschreitenden Versuch von A. Kolping («Fundamentaltheologie», Band I, 1968) liegt mit dieser Arbeit Mondens endlich wieder eine brauchbare Fundamentaltheologie vor. «Der Kern des Glaubens» (1. Kapitel), «Glaube, Offenbarung, Geschichte» (2. Kapitel) und «Christliche Offenbarung und gläubige Hermeneutik» (3. Kapitel) werden, wie Monden schon in der einleitenden Skizze seiner phänomenologischen Reflexion darlegt, jeweils unter drei einander ergänzenden Aspekten behandelt: Fundamentaltheologie als fundamentale Theologie, als fundamentale Hermeneutik und als Glaubensverantwortung.

Fundamentaltheologie als fundamentale Theologie besagt: «Als gläubiger Mensch, der phänomenologisch über seinen Glaubensakt und dessen Glaubensinhalt reflektiert, befrage ich den Glauben auf seine Denkbarkeit. Ich stelle mir die Frage: Was tue ich eigentlich, wenn ich glaube? Was, wie und warum kann ich als denkender Mensch in dieser Zeit glauben? So trachte ich, die in meinem Glaubensakt nichtreflexiven und nicht in der Erfahrung anwesenden Glaubensmotive reflexiv zu erhellen und auf methodisch-wissenschaftlicher Ebene Denkbarkeit, Klarheit und Zusammenhang aufscheinen zu lassen. Und damit zeichnen sich für mich in dieser Reflexion in dem Inhalt meiner gläubigen Hingabe die Grundstrukturen einer Dogmatik ab» (11f.). Insofern sich die Fundamentaltheologie dann als fundamentale Hermeneutik versteht, prüft sie, in deren ganzer geschichtlicher Breite, die Sprachkategorien von Glaube und Theologie. Als Glaubensverantwortung konfrontiert sie sich nach 1 Petr 3,15 mit andersgearteten Grundentscheidungen und Anschauungen.

Dieses Buch Mondens zeichnet sich aus durch gründliche Fragestellungen, präzise und kritische Informationen, gute Lesbarkeit und sorgfältig ausgewählte Literaturhinweise und ist damit vor allem geeignet für Theologiestudenten und für die etwas anspruchsvollere Erwachsenenbildung. In den heutigen Schwierigkeiten, historische Aussagen von den Deutungen des Glaubens zu unterscheiden, wird man u.a. besonders den Abschnitt über «Sinn und Tragweite der historischen Verifikation» (135–158: Genese der heutigen Situation, Grundprinzipien, heutiger Stand der Forschung) zu schätzen wissen.

<sup>1</sup> Adolf Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-O 1971.

Edward Schillebeeckx, GLAUBENSINTERPRETATION. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971, 174 Seiten.

Schillebeeckxs neues Buch vereint teils schon früher (seit 1969), teils erstmalig veröffentlichte Arbeiten. Im ersten Teil, «Glaubensinterpretation und ihre Kriterien», finden sich folgende Aufsätze: 1. Allgemeine Voraussetzung: Der Erfahrungskontext und der doxologische Wert des gläubigen Sprechens, 2. Sprachanalyse, Hermeneutik und Theologie, 3. Theologische Kriterien. Der «rechte Glaube», seine Unsicherheiten und seine Kriterien, 4. Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage? – Im zweiten Teil, überschrieben mit «Auf dem Weg zu einer kritischen Erweiterung der Hermeneutik», folgt ein Aufsatz über «Die hermeneutische Theologie in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftsordnung».

Der Schwerpunkt dieses durch W. Pannenberg beeinflussten Buches (vgl. 21 f., 43, 69) liegt im zweiten Teil. Hier wird theologisches Neuland betreten. Schillebeeckx meint, die von Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer überkommene geisteswissenschaftliche und auch theologische Hermeneutik sei unkritisch (114 ff.) gegen «unsere faktische Geschichte», die «nun einmal ein wahnsinniges Ganzes von Sinn und Unsinn» sei (143). Das rein theoretische Interesse der hermeneutischen Theologie sei von einer praktisch-kritischen Intention neu zu beseelen (147). Die kritische Geschichts- oder Gesellschaftstheorie der «Frankfurter Schule», vorab J. Habermas', könne das Verhältnis von Theorie und Praxis neu verstehen lehren. Hierzu sei aber besonders deren sogenannter kritischer Negativität, die sich auf bloß negative Aussagen über die kommende bessere Gesellschaft beschränkt, zu widersprechen. «Aus verschiedenen Stellen in diesem Buch geht hervor, daß ich der negativen Dialektik augenscheinlich selbst viel Wert beimesse, so daß sich das Studium dieses Begriffs der (Frankfurter Schule) selbstverständlich meiner besonderen Aufmerksamkeit erfreut. Ich habe aber, auch in diesem Buch, immer wieder betonen wollen, daß diese negative Dialektik von einem die Praxis orientierenden, positiven Sinnhorizont getragen wird, wenn sich dieser auch nur pluralistisch thematisieren läßt» (142).

Das bohrende Ringen Schillebeeckxs mit der Sinnfrage, die in diesem Buch immer wieder neu von Erfahrung, Geschichte, Sprachanalyse und Praxis her angegangen wird, reißt weite theologische Horizonte auf. Leider unterlaufen dabei aber gelegentlich fahrlässige Pauschalisierungen, die auch dann, wenn man die weitgespannte Thematik und das essayistische Genre des Buches berücksichtigt, nicht wenig überraschen. So wird zum Beispiel in einem eiligen Eintopfgericht öfters gesagt, Gadamer, Bultmann und die «Postbultmannianer wie G. Ebeling und E. Fuchs» würden sich allesamt –

**Die heutige Ausgabe ist eine Doppelnummer 23/24.  
Die nächste Nummer, die erste des neuen Jahres,  
erscheint am 15. Januar 1972.**

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

**Anschriften** von Redaktion und Administration:  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postcheck 80-27842 –  
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90  
(Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse  
der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Ver-  
merk 0001/268499 (Orientierung) – Frankreich:  
Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Ori-  
entierung) C.E. Suisse No 020/081.7360. – Italien:  
Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung)  
Zürich

**Abonnementspreise:** Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Aus-  
land: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.—  
Lit. 3700.— US \$ 7.—

**Halbjahresabonnement:** Fr. 12.50 Ausland: sFr. 14.— /  
DM 12.50 / öS 75.—

**Studenten-Abonnement:** Schweiz Fr. 13.50 / Ausland:  
sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

**Gönnerabonnement:** sFr. / DM 30.— (Der Mehrbetrag  
von sFr. / DM 8.— wird dem Fonds für Abonne-  
mente in Länder mit behindertem Zahlungsver-  
kehr zugeführt.)

**Einzelsexemplar:** sFr./DM 1.50 / öS 9.—

in einer rein theoretischen Mentalität – in eine «sturmfreie Zone» zurückziehen (21 f.; 60 f., 68 usw.). Derartige Mängel an Differenzierung – vgl. das nuanciertere und fairere Büchlein von D. Sölle: Politische Theologie, Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971 – beeinträchtigen die Absicht des Buches, zu informieren (23). Für Leser aber, die schon einigermaßen informiert sind und über die (nicht schon wieder ideologiebildenden?) Allergien Schillebeeckxs gegen den «Postbultmannianismus» zu schmunzeln vermögen, ist der kritische und befreiende Optimismus des Autors eine wertvolle Bereicherung. Man wartet gespannt auf die vom Verfasser angekündigte weitere Studie zur Hermeneutik.

Pietro Selvatico, Fribourg

## Eingesandte Bücher

**Kamp Jean:** Souffrance de Dieu, vie du monde. Collection: L'actualité religieuse, No 32. Éditions Casterman, Paris 1971. 152 S., kart.

**Kasper Hans:** Verlust der Heiterkeit. Reihe: Essenz + Evidenz. Verlag Die Waage, Zürich 1970. 28 S., kart.

**Keel Othmar / Küchler Max:** Synoptische Texte aus der Genesis. Erster Teil: Die Texte. Mit einer literarischen Tabelle zur Genesis. Reihe: Biblische Beiträge 8 1. Verlag Schweiz. Katholisches Bibelwerk, Fribourg. Auslieferung für die Schweiz: Benziger-Verlag, Einsiedeln 1971. 64 S., brosch.

**Keller Max:** «Volk Gottes» als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. Benziger-Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970. 330 S., kart.

**Kuitert H.M.:** Gott spricht – was heißt das? Anleitung zum Verständnis der Heiligen Schrift. Verlag Herder, Wien/Freiburg/Basel 1971. 120 S., kart.

Der Verlag Josef Knecht



sucht für sein Lektorat einen jungen Herrn als Assistenten, dem Gelegenheit geboten wird, sich in einen selbständigen Wirkungskreis einzuarbeiten.

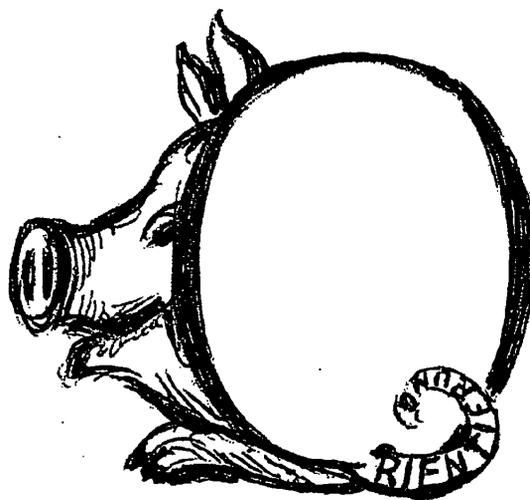
Bewerbung erbeten an

Verlag Josef Knecht

D-6000 Frankfurt am Main 1

Liebfrauenberg 37

Ein gutes neues Jahr mit ...



Ein Abonnent, der 21 Jahre mit dem nackten O zufrieden war, findet: Ein neuer Titelkopf macht noch keinen Inhalt aus! Er wagt aber trotzdem für's Neujahr einen scheuen Vorschlag zu machen.