



WIR BEMERKEN derzeit in dem Gedruckten, das uns aus Deutschland erreicht, eine wachsende Verachtung der Afrikaner, ihrer wirtschaftlichen Lage und der politischen Systeme. Techniker und Geschäftsleute haben selten ein gutes Wort für ihre hiesigen counterparts. Auch wir selbst ertappen uns öfters beim Seufzen über nigerianische Verhältnisse. Man darf dem nicht nachgeben und muß gegenüber heimlichem Rassismus in den nächsten Jahrzehnten sehr auf der Hut sein. Die deutsche Geschichte berechtigt uns ja auch zu keiner Art von Überheblichkeit, trotz vielem, was derzeit in Afrika wirklich danebengeht.»

So beginnt ein Brief aus Bukuru/Nigeria. Um der erwähnten Verachtung entgegenzuwirken und Gebiete aufzuzeigen, wo es von Afrikanern zu lernen gibt und wo «freie und mutige Leute» aus Europa konstruktiv mitarbeiten könnten, hat ein junges deutsches Theologenehepaar seine Erfahrungen von fünfjährigem Einsatz in Südafrika (Berliner Mission) und viereinhalbjähriger Arbeit mit Theologiestudenten in Nigeria (Basler Mission) in Briefen und Berichten zusammengefaßt.¹ Der letzte Bericht ist vom Mai 1977 datiert und trägt die Überschrift: *Hoffnung in der Armut*. Ihm entnehmen wir die nachfolgende Schilderung:

Brief aus Bukuru

Die letzten Monate standen wieder im Zeichen evangelistischer Einsätze der Studenten, deren Vorbereitung sich über viele Wochen erstreckte. Ich selbst zog nach mancher Planarbeit mit einer Gruppe in die Berge von Pankshin, südlich von Jos. Die Bergwege sind steil, und unser Gepäck samt den Wasservorräten machte uns zu schaffen, zumal es gerade die heißeste Zeit des Jahres war. Nur widerwillig schien sich uns das düstere Felsenland zu öffnen, in dem es noch Leoparden gibt. Was uns zuerst betroffen machte, war die Armut. An einzelnen Sickerstellen hocken graue Gestalten und schöpfen mit kleinen Schalen, die sich nur langsam mit Wasser füllen. Schon am Markttag in der Stadt hatten wir sie gesehen, wie sie nach vierstündigem Marsch ein Häufchen von vier Tomaten oder ein Holzbündel feilboten, staubig und mit dem unbeschreiblich resignierten Blick derer, die es zu weiter nichts bringen. Für unsere privilegiert lebenden Studenten war diese Begegnung heilsam. Die kleinen Unzufriedenheiten unseres Studienalltags wurden unwichtig. Ich möchte diese Szenen in Erinnerung behalten. Dieses arme Leben ist ja auch in unserem Jahrhundert das normale und übliche geblieben. Wir Reichen sind die Ausnahme. Die Kluft zwischen Arm und Reich ist die Realität, von der auch die Bibel so viel zu sagen hat, der gegenüber alle anderen Unterschiede

verblasen. An diesem Punkt haben gerade die Frommen noch viel zu lernen. Wir haben es in Bukuru oft überhört, aber im Rückblick fällt mir ein, wie viele Predigten in Afrika um die Bewältigung dieses Themas kreisten, obwohl nur selten dazu das befreiende Wort gefunden wurde. Was sagt Gott dazu? Wie wird man von Ihm gesegnet? Im Westen gibt es zurzeit die Welle der Verinnerlichung. Aber geben wir dabei doch ja nicht so schnell das «Social Gospel» auf! Die Realität der Armut in der Welt muß unser Bemühen um vertieftes geistliches Leben begleiten.

Wir nahmen in den Bergen an den Gottesdiensten kleiner Gemeinden teil. Da waren die lauten Chöre, die im armen Land Gott lobten. Beglückende Erfahrung: sie können es noch in dieser Niedrigkeit tun! Da war auch die große Gastfreundschaft. Sechsmal am Tag mußten wir ihr Bestes, nämlich Huhn mit Reis, essen. Für uns wurden aus dem ganzen Ort die wenigen Eisenbetten zusammengetragen, Wasser geholt und Tee mit Kondensmilch gekocht. Und das nur, weil wir diese Wege gelaufen und sie mit unserem Besuch geehrt hatten. Umständlich und feierlich mußte in diesem Ritual der gastlichen Aufnahme alles seinen Gang nehmen, und wir durften nicht dreinreden und Abstriche machen. Umkehrung aller Dinge im Gottesreich: eine Gemeinde schenkte uns, den Reichen, am Schluß DM 40,-, einfach weil sie froh war!

Wir bewunderten den Fleiß der Bauern auf ihren kärglichen terrassierten Feldchen zwischen den Steinen. An einer Stelle war ein Dorf zur Gemeinwesenarbeit am Bau einer Straße versammelt. Zum erstenmal bekommt ihr Ort damit Zugang zur Welt. Dafür brannten sie Feuer unter tonnenschweren Steinblöcken ab, um sie leichter zerkleinern zu können. Mit Hacke und Brechisen wird jeder Meter erkämpft, um Anschluß an das moderne Nigeria zu bekommen. Bei diesem Projekt geben ihnen Afrika den Gemeinschaftssinn und das westliche Denken den Blick in die Zukunft. Wir lobten sie dafür und benutzten die Gelegenheit, um den vielen Nichtchristen unter ihnen etwas von Ostern und dem Öffnen von verschlossenen Türen zu sagen. Das traf auf dieses verschlossene Bergland und seine neue Straße zu. Dieses Thema aus Joh 20 in der Begegnung mit dem Auferstandenen mußte ich in jenen Tagen immer wieder variieren. Ist nicht Christsein ein Geöffnetsein für die neue Welt?

Hans Häselbarth

¹ Hans Häselbarth, *Lebenszeichen aus Afrika*. Erfahrungen in Briefen. Chr. Kaiser Verlag, München 1978.

ISLAM

Zur hebräischen Koranübersetzung: Ein katholischer Alttestamentler entdeckt das Spätjüdische im Islam – Zahlenmystik und Hebraismen – Neue Variation auf das alte monotheistische Thema der Semiten – Rabbinitisches Gottesbild und christlich geprägte Christologie – Synagoge, Kirche und Moschee müßten zu dritt zusammenfinden.

Heinz Gstrein, Kairo

POLEN

Das unnachahmliche Kirchenmodell: Erstkommunikanten vor dem Warschauer Parteigebäude – Die Verbindung des (fremd)beherrschten Volkes mit der Kirche eine geschichtliche Selbstverständlichkeit – «Ostpolitik» seinerzeit von Wyszyński vorweggenommen – Vom Seelsorger zum Kirchendiplomaten – Priester, Kirchenneubauten und Pressewesen in Zahlen – Der Wind der Veränderung – Zwei deutliche Reden des Kardinals erweisen ihn als den wahren (und letzten?) katholischen Primas – «Staatsraison» aus nationaler Schicksalsgemeinschaft mit Gierek – Übernimmt sich die Kirche mit ihrem Anspruch auf die Medien? – Warum sich Imitation des polnischen Katholizismus verbietet.

Robert Hotz

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Christentum in der Welt von morgen: Gefragt wird nach der expliziten Präsenz des Christentums bei zunehmend bedrohter Menschlichkeit – Zwei notwendige Unterscheidungen: Zivilreligion und Glaubenschristentum, christliches Glauben und «Sache Jesu» – Diese ist morgen wie heute nicht einfach zu «haben» – Vermittlungsbedürftigkeit und damit -fähigkeit machen die Sache Jesu für jede Gegenwart erst relevant – Souveräne Distanz gegenüber der Zwangsläufigkeit sozialer Mechanismen. Mystische Vermittlung, aber nicht prähermeneutischer Dialog zwischen den Religionen – Fatal unterschiedliche Chancen für gesellschaftsgefüdiges Religionschristentum und exponiertes Glaubenszeugnis.

Heinz Robert Schlette, Bonn

DISKUSSION

Ortswechsel für das Theologietreiben: Replik zu R. Krieger, «Weiterentwicklung der politischen Theologie?» – Sie macht jetzt lieber kleine Schritte mit wenigen als große Proklamationen «ohne Subjekte» – Ortswechsel weg vom akademisch-kirchlichen Binnenmarkt hin zum Forum von im Gesellschaftskonflikt engagierte Gruppierungen – Kritik am Bürger als dem «heimlich inthronisierten Subjekt der Theologie» – Warum wird sie von der Zukunft meistens übersehen? – Von der «gefährlichen Erinnerung» zum praxisbezogenen Erzählen.

Kuno Füssel/Peter Rottländer, Münster

BUCHBESPRECHUNGEN

Die veruntreute Erde: Der französische Philosoph Maurice Blin zum Ethos des Überlebens – Freiheit und Verantwortung angesichts der Prognosen des Club of Rome.

Fridolin Marxer, Basel

Lebenszeichen aus Afrika: Lernprozeß des Theologenehepaars Häselbarth – Mit der Rassentrennung im Alltag konfrontiert – Um eine bekennende Kirche im Dienst der Versöhnung – Wo europäische Christen immer noch gebraucht werden und was sie empfangen (vgl. Titelseite).

Ludwig Kaufmann

Muhammad und Jesus

Der hebräische Koran als Schlüssel zum Verständnis des Islams

Muhammad und Jesus, Bibel und Koran stellen für die vergleichende Religionswissenschaft traditionell Gegensatzpaare dar, deren Überbrückung kaum je möglich erschien. Der bekannte Grazer Biblikler Professor *Claus Schedl* hat jetzt dennoch in seinem neuesten, 1978 bei Herder, Wien, erschienenen Werk «Muhammad und Jesus – Die christologisch relevanten Texte des Koran» diese fast unmögliche Aufgabe in Angriff genommen. Sie ist damit noch nicht gelöst, da die ganze Problematik selbst über das Fassungsvermögen dieses fast 600 Seiten starken Bandes hinausgeht. Doch sind jetzt die Weichen dahingehend gestellt, daß Christentum und Islam im reinen Dialog nicht zueinander finden können, daß das nur über einen dritten Gesprächspartner möglich sein wird. Und dieser ist kein anderer als das Judentum.

Zunächst einmal ging es dem Fachmann für Altes Testament und Talmude darum, die sprachlich-rhetorische Ordnung aufzuzeigen, die dem bisher meist als wirres Sammelsurium betrachteten Heiligen Buch des Islams zugrunde liegt. So konnte er nachweisen, daß schon Muhammads allererster mekkanischen Sure, Nr. 96 in der späteren Zählung, das logotechnische Fünfermodell der Torah zugrunde liegt. Zweiter Ansatzpunkt zum Verständnis des Korans war für Schedl die Zahlenmystik des spätjüdischen Kabbalismus: Er fand heraus, daß jede koranische Sure einen bestimmten Zahlenwert besitzt, der in Wesenszusammenhang mit ihrem Inhalt steht. Sure 68 mit dem Beinamen «Das Schreibrohr» z.B. hat den Zahlenwert 253. Er bedeutet in der hebräischen Sprachtheologie die Gesamtfaltung der 22 semitischen Konsonantenbuchstaben.

Über diese formale Logotechnik hinaus gewinnt Schedl den Schlüssel zu vielen bisher dunklen und mißverstandenen Aussagen Muhammads durch Heranziehung der 1971 in Israel von *Dr. Aharon Ben Schemesch* erstellten Koranübersetzung ins Hebräische: «Ha-Quran ha-qqados». Es war schon längst bekannt, daß Muhammad bei Niederschrift seiner «Offenbarungen» im biblischen und nachbiblischen Gefüge der jüdischen Sakralliteratur gestanden hat. Nun zeigt aber die Rückübersetzung aus dem Arabischen ins Hebräische an vielen Stellen ganz

präzis, wie es um diese Vorlagen genau bestellt war: Wenn im Koran immer wieder vom *Namen Gottes* (arab. *ism*) die Rede ist, so kommt das direkt aus der spätjüdischen Theologie, wo man den vierbuchstabigen Gottesnamen JHWH nicht mehr aussprach und statt dessen Ersatznamen wie *Himmel, heiliger Ort, Zeltwohnung* oder ganz besonders «Name» (hebr. *Schem*) verwendete. Selbst die Sprüche Rabbi Akibas muß Muhammad gekannt haben. So findet sich im Koran aus dessen Abot III die Nr. 14: «Geliebt ist der Mensch, von Gott erschaffen: ... noch mehr der Liebe: Er gab ihm die Torah, die Heilige Schrift.» – Lange hat man vor allem um die wichtigste der im Islam Gott zugeschriebenen Eigenschaften, die des erbarmungsvollen *Ar-Rahman ar-rahim*, herumgerätselt, meist die Übersetzung «der gütige Erbarmer» verwendet. Mit dem neuen hebräischen Koran ist jedoch klar geworden, daß «Rahman» die ursprüngliche Liebe Gottes zu seinem Geschöpf, «Rahim» jedoch den von den Menschen wiederum geliebten Schöpfer bezeichnet. Schedl hat in diesem Zusammenhang aufgezeigt, daß sich genau dasselbe Wort im aramäischen Targum Onkelos findet: *utrahem*. Der voll entfaltete Gottesbegriff Muhammads wird also erst vor seinem jüdischen Hintergrund erfassbar.

Der Islam der semitischen Araber erscheint daher nur als eine neue Variation auf das alte monotheistische Thema, das eben allen Semiten als ihr hervorragendes religiöses Erbe anheimgestellt worden ist. Sein Unterschied von der jüdischen Tradition, der seine Eigenart ausmacht, liegt in Muhammads Jesus-Bild. Auch hier hat Schedl die neuesten Funde gnostischer und nestorianischer Texte ausgewertet, um schlüssig nachzuweisen, daß die islamische Christologie zum Unterschied von ihrem echt rabbinistischen Gottesbild durch und durch christlich geprägt ist: allerdings nicht von der römischen Reichskirche und ihren Konzilien, sondern von der gnostischen Vorstellung eines am Kreuz gestorbenen Schein-Christus und der nestorianischen Auflösung der Messiaspersönlichkeit in eine getrennte göttliche und menschliche Person.

Angesichts dieser doppelten Abhängigkeit des Islams vom Juden- wie vom Christentum kann die Auseinandersetzung und Begegnung mit ihm nach den Erkenntnissen Schedls nicht von einer der beiden Seiten allein erfolgen. Wenn Synagoge, Kirche und Moschee überhaupt zusammenfinden können, müssen sie diesen Weg gemeinsam beschreiten.

Heinz Gstrein, Kairo

Polen – das unnachahmliche Modell

Wo in aller Welt gibt es das noch: überfüllte Kirchen an Sonn- und Feiertagen, zahlreiche Gläubige selbst in der Werktagsmesse? Wo ist der Priester noch eine Art Respektsperson, von den Bischöfen ganz zu schweigen? In welchem Land braucht man noch nicht über Nachwuchssorgen bei den geistlichen Berufen zu klagen? Wo überwiegt die jährliche Zahl der neugeweihten Priester die der Sterbenden um über das Doppelte? Und man könnte noch die Quizfrage anfügen: Welcher Staat dieser Erde verfügt wohl über die meisten praktizierenden Katholiken?

Ich meine, in jedem Fall müßte die Antwort lauten: in der *Sozialistischen Volksrepublik Polen*. Für mich läßt sich die ganze Situation in einem Bild zusammenfassen, das ich unlängst in Warschau vor mir sah. Am Parteigebäude vorbei drängte eine Menschenmenge heimwärts. Die Leute kamen aus der nahegelegenen Kirche. Offensichtlich hatten die Erstkommunikanten und ihre Eltern soeben einen Gottesdienst besucht. Die Kinder waren im schönsten Festtagsstaat, die Mädchen in weißen Röcken mit dem Blumenkranz im Haar, die Jungen in Sonntagsanzügen und mit weißen Handschuhen. Hier sind die Menschen so selbstverständlich katholisch, so ungeniert und

offen religiös, daß man sich überall auf der Welt glaubt, nur nicht in einem kommunistischen Staatswesen des Ostblocks. Aber es ist eine unbestreitbare Tatsache: In Polen sind Volk und Kirche eins, durch eine wechselvolle Geschichte zusammengeschweißt. Das kommunistische Regime gleicht dem Parteigebäude, es ist eine Realität innerhalb des Volkes, es steht über und neben dem Volk, aber es ist nicht das Volk.

Auch hierfür gibt es Parallelen zur polnischen Geschichte. Es ist nicht das erstmal, daß sich das polnische Volk unter einer Herrschaft befindet, die ihm durch die äußeren Umstände aufgezwungen wurde. Die Situation ist für die Kirche und das Volk nicht neu, und vielleicht ist das auch einer der Gründe dafür, weshalb die kommunistische Machtergreifung in Polen nicht die gleichen Auswirkungen zeitigte wie in anderen Ländern des Ostblocks mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung.

Die polnischen Kommunisten sahen sich bei ihrer Machtübernahme nach dem Zweiten Weltkrieg vor Gegebenheiten gestellt, die es in dieser Art sonst nirgends gab, nämlich eine mit dem Volksbewußtsein und seiner Kultur eng verbundene Kirche, die durch ihren – mit ungeheuren Opfern geleisteten – Widerstand

gegen die Nazis einmal mehr ihren Patriotismus unter Beweis gestellt hatte. Damit hatten auch die Kommunisten zu rechnen und schlugen deshalb in ihrem Verhältnis zur Kirche eine andere Gangart ein als ihre Gesinnungsgenossen im Osten. Zwar probten die Stalinisten zwischen 1953 und 1956 auch in Polen den Kirchenkampf, doch es war ihnen kein Erfolg dabei beschieden. Auch der immer wieder mit verschiedenen Mitteln unternommene Versuch, den Einfluß der Kirche zurückzubinden, scheiterte an der Glaubenstreue des polnischen Volkes.

Die «Ostpolitik» der polnischen Kirche

Wenn man in Polen von der «Ostpolitik» des Heiligen Stuhls spricht, dann stößt man bei der Mehrzahl der Leute auf Skepsis, wenn nicht sogar auf Ablehnung. Den meisten Polen scheint diese Politik zu weich, zu unterwürfig, zu entgegenkommend. Das heißt nicht, das sie ein Gespräch mit den Kommunisten oder die Suche nach einem «modus vivendi» ablehnten, keineswegs, aber sie wollen, daß dieses Gespräch von der Kirche aus einer Position der Stärke heraus geführt wird, denn diese Form des Gesprächs sind sie in Polen gewohnt, und sie haben auch greifbare Resultate vor Augen.

Man sollte nicht vergessen, daß die polnische Kirche schon «Ostpolitik» – wenn man dem so sagen darf – trieb, zehn Jahre bevor Papst Johannes XXIII. im Vatikan die Beziehungen zu den kommunistischen Staaten auf eine neue Basis zu stellen suchte. Bereits am 14. April 1950 hatte der polnische Episkopat – durchaus nicht zur Freude der römischen Kurie und in deutlichem Gegensatz zu deren damaliger Politik – mit der polnischen Regierung eine Art Stillhalteabkommen geschlossen, das im Prinzip noch heute in Kraft ist. Als Kardinal *Wyszyński* im Gefolge des polnischen «Oktober» 1956, der die Stalinisten entmachtete, nach dreijähriger Gefangenschaft die Amtsgeschäfte wieder übernehmen konnte, da kam es alsbald wieder zu Verhandlungen zwischen der Kirche und den neuen Machthabern. Der Erfolg davon war, daß sich das Regime unter dem Druck der Ereignisse nicht nur bereit erklärte, den Zustand des Abkommens von 1950 wiederherzustellen, sondern am 7. Dezember 1956 einer Übereinkunft mit weitergehenden Konzessionen zustimmte.

Papst Pius XII. war darüber allerdings nicht erbaut und äußerte sein Mißfallen dadurch, daß er den Kardinal anläßlich seines Rombesuchs im Jahre 1957 vier Tage lang auf eine Audienz warten ließ.

Als jedoch der Heilige Stuhl in den sechziger Jahren eine «Ostpolitik» unter völlig veränderten Vorzeichen startete, da war es gerade Kardinal *Wyszyński*, der nun Vorbehalte anmeldete. Jetzt war es der Primas, der in Warschau gelegentlich die Abgesandten des Heiligen Stuhls warten ließ, um seine Unzufriedenheit kundzutun. Die Diplomaten aus dem Vatikan hatten nach seiner Ansicht den Sonderfall Polen und die sich daraus ergebenden Folgerungen zu wenig erkannt. Seine Haltung läßt sich anhand einiger Predigtauszüge in etwa erahnen. «Nur wir verstehen unsere Bedürfnisse voll und ganz», sagte der Primas in seiner Predigt vom 6. Januar 1978, «denn wir sitzen in unserer Wirklichkeit. Diese zu verstehen gelingt jenen Leuten, die uns aus einer gewissen Entfernung betrachten, nicht immer, insbesondere nicht den zufälligen ausländischen Reportern und Journalisten.» Wie man sieht, waren diese Sätze vor allem an die Adresse der ausländischen Berichterstatter gerichtet, aber der Kern der Aussage trifft keineswegs nur sie allein!

Kardinal *Wyszyński* ist im Verlauf der Jahre anhand eigener Erfahrungen zum Skeptiker hinsichtlich der Abkommen zwischen Kirche und Staat geworden. Er äußerte dies auch ganz unverblümt in einer am 10. November 1977 gehaltenen Predigt, in welcher er unter anderem erklärte:

«Die Kirche in Polen steht nicht kraft dieser oder jener politischen Abkommen und diplomatischen Verträge. Dadurch wird die Kirche in Polen nicht ge-

sichert. Wir wissen, daß auch woanders, wo es zum Abschluß von Verträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und den entsprechenden Regierungen gekommen ist, dies die Kirche nicht sichert. (...) Sie haben ihre Bedeutung, aber als Dach eines Baus, der von den Fundamenten an gewachsen ist. Und dieser Bau wächst in Polen kraft des lebendigen Glaubens des Volkes, durch das innige Gebet, einer besonderen Liebe zur Allerheiligsten Mutter und des moralischen Empfindens.»

Und *Wyszyński* machte sich durchaus zum Sprecher der Volksmeinung, wenn er im weiteren meinte:

«Es besteht in Polen eine besondere Sensibilität für Probleme der Kirche, für katholische Probleme sowie für Probleme der Hierarchie und der Geistlichkeit. Wir dienen nicht nur dem Volk, wir werden auch vom Volk überwacht. Uns überwacht nicht bloß diese oder jene politische Formation, sondern auch die Bevölkerung, die voller Angst ist, ob der Episkopat wohl manchmal nicht zu weit gehe bei seinen Kontakten mit den Behörden.»

Damit hatte der Kardinal unzweifelhaft einen ganz wesentlichen Punkt aufgezeigt, denn die Stimmung der Bevölkerung neigt derzeit keineswegs zu Kompromißbereitschaft gegenüber dem Regime, mag dies – realpolitisch gesehen – vielleicht auch falsch sein. Aber die wirtschaftliche Lage des Landes ist höchst prekär, die Versorgung mit Konsumgütern, insbesondere Fleisch, miserabel und dementsprechend auch die innenpolitische Lage überaus brisant.

Natürlich ist sich auch die Regierung dieser Situation durchaus bewußt. Wenn man auf kirchlicher Seite im Verlauf der Jahre erkannte, daß man nicht eine Kirche *neben* dem sozialistischen Staat sein kann, sondern eine Kirche *im* sozialistischen Staat sein muß, wie es ein Kenner ausdrückte, dann hat sich inzwischen auch bei den Kommunisten die Einsicht durchgesetzt, daß der Staat ohne ein positiveres Verhältnis zur Kirche auf die Länge nicht existenzfähig bleibt. Beide Teile sind aufeinander angewiesen, sofern sie nicht eine Katastrophe riskieren wollen, die sowohl den katholischen Polen wie auch den polnischen Kommunisten zum Verhängnis werden könnte.

Hierin dürfte die «Staatsraison» begründet sein, auf die Kardinal *Wyszyński* in seiner Weihnachtsansprache 1977 hinwies, wobei er unmißverständlich auf die plötzliche (aber zweifellos nicht allein von staatlicher Seite gezeigte) Bereitschaft zu Begegnungen und Gesprächen anspielte. Bekanntlich hatte am 29. Oktober 1977 *Edward Gierek* den Primas zu einem persönlichen Gespräch empfangen, dem weitere Unterredungen anläßlich des Besuchs des Ersten Sekretärs des Zentralkomitees der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei bei Papst Paul VI. am 1. Dezember 1977 folgten.

Ein «Kirchenfürst» im wahrsten Sinne des Wortes

Zweifellos spielt der polnische Kardinalprimas bei den Beziehungen zwischen Kirche und Staat eine Schlüsselrolle. Wohl wenige Kirchenmänner können sich derzeit eines solchen Einflusses und eines solchen Ansehens rühmen, wie sie Kardinal *Wyszyński* genießt. Er ist das unbestrittene Haupt seiner Landeskirche, verehrt und geliebt von den Gläubigen, gefürchtet, aber auch geachtet von seinen Gegnern. Der ausgesprochene Seelsorger, der 1948 auf den erzbischöflichen Thron von Warschau berufen wurde, hat sich in seiner dreißigjährigen Amtszeit durch gelegentlich auch bittere Erfahrungen zu einem überragenden und wendigen Kirchendiplomaten entwickelt.

Er selber meinte hierzu in einer Predigt am 6. November 1977:

«Nach langen Überlegungen von mehreren Jahren kam ich zur Einsicht, daß sich der Bischof und Primas von Polen in besonders schwierigen Situationen auch die Erfordernisse der polnischen Staatsraison vor Augen halten müsse. Als ich also die Pflichten des Dienstes übernahm, die mir in den Kirchen von Gnesen und Warschau übertragen wurden, erfüllte ich auch eine moralische und staatsbürgerliche Pflicht, indem ich entsprechende Gespräche über die nächsten Erfordernisse der polnischen Staatsraison aufnahm. (...) Wie gesagt, ist dies ein Gebot meines Gewissens, als Bischof und als Pole, in der Hoffnung, der gute Gott werde daraus gesegnete Früchte hervorbringen, deren unser Vaterland so sehr bedarf.»

Am Patriotismus und an der Ehrenhaftigkeit seiner Motive wagen in der Tat auch die Kommunisten nicht mehr zu zweifeln, auch wenn sie mit dem Kardinal oft nicht gleicher Meinung sind, der inzwischen weit über die polnischen Landesgrenzen hinaus zu einem Symbol für einen echten Kirchenfürsten ohne Furcht und Tadel geworden ist. Der heute 77jährige Primas, dessen Rücktrittsgesuch sogar auf Betreiben staatlicher Stellen, wie man munkelt, bisher nicht angenommen worden ist, verkörpert in seiner Person eine gewisse Garantie für die Erhaltung des «status quo», für eine gewisse Wahrung des inneren Friedens, an dem ja die Kommunisten ebenfalls äußerst interessiert sind. Allein schon diese «staatsmännische» Leistung, die allerdings nur einen Aspekt seines Wirkens umschreibt, dürfte ihm einmal einen Platz in der polnischen Geschichte sichern. «Vielleicht ist dies eine ehrgeizige Behauptung, aber ich bin der Meinung, daß ich bisher nie zum Schaden des Volkes tätig gewesen bin», sagte Kardinal Wyszyński in seiner Weihnachtsansprache 1977 – und mit Grund!

Statistik einer blühenden Kirche

Stefan Kardinal Wyszyński verweist nicht zufällig immer wieder auf den Glauben des polnischen Volkes. Polens Bevölkerung von über 34 Millionen besteht – noch immer! – zu 90% aus Katholiken, von denen ein außergewöhnlich hoher Prozentsatz als praktizierend bezeichnet werden muß (selbst Kommunisten stufen zwei Drittel der Katholiken als «streng gläubig» ein). Der Prozeß der Industrialisierung und der damit verbundenen Verstärkung hat sich bisher in Polen nicht in gleichem Maße negativ ausgewirkt wie im Westen. Noch überwiegen die Bindungen an die Tradition, die Achtung vor der Kirche als Institution und ein emotionales Verhältnis zur Religion.

In 6700 Pfarreien stehen den Gläubigen über 14000 Kirchen und Kapellen zur Verfügung. Allerdings fehlt es in den neuen städtischen und industriellen Ballungszentren an Gottesdiensträumen, nachdem sich das Regime bei der Erlaubnis zum Bau neuer Kirchen sehr zurückhaltend zeigte, was denn auch eine Quelle dauernder Kontroversen zwischen Kirche und Staat bildet. Zwischen 1945 und 1970 konnten nur 400 neue Kirchen errichtet werden. Seit Edward Gierk Ende 1970 an die Spitze der Partei trat, zeichnete sich ein größeres Entgegenkommen ab, so daß bis 1978 der Bau von 400 weiteren Kirchen möglich wurde (was aber noch immer nicht ausreicht)! Es ist noch anzufügen, daß seit 1945 außerdem 1500 durch Kriegseinwirkungen zerstörte Kirchen, bei denen es sich vorwiegend um Kunstdenkmäler handelte, mit Hilfe staatlicher Subventionen wieder hergestellt wurden.

Das Wort «Priestermangel» ist in Polen unbekannt. 15000 Weltpriester und 4800 Ordensgeistliche (plus 2500 Ordensbrüder) werden in ihrer Tätigkeit von 27500 Ordensfrauen unterstützt. Neben 11 sogenannten Kleinseminaren existieren 44 Priesterseminare, an denen derzeit 3600 Welt- und 1300 Ordenspriester ausgebildet werden. Besonders wichtig scheint, daß die überwiegende Zahl der Geistlichen in der direkten Seelsorge tätig ist, rund 1000 davon übrigens im Ausland (vor allem in den Missionen).

Nachdem das Regime 1961 den Religionsunterricht in der Schule wieder untersagt hatte, wurden insgesamt 18000 «katechetische Punkte» geschaffen, durch welche praktisch alle katholischen Jugendlichen für den Religionsunterricht erfaßt werden. Wenn irgendwo, dann hat die Kirche hier ihre Lebenskraft unter Beweis gestellt.

Polen ist derzeit in 27 Diözesen aufgeteilt, von denen allerdings drei durch die sowjetische Annexion der Ostgebiete 1945 zu Rumpfgebilden reduziert wurden, welche heute nur noch von apostolischen Administratoren verwaltet werden. Insgesamt umfaßt der polnische Episkopat derzeit 76 Diözesan- und Hilfsbischöfe.

Erwähnenswert ist auch das Pressewesen. Die sogenannten «katholischen Gruppierungen» wie Pax, Caritas, Znak u. a. m. sowie die kirchlichen Institutionen erreichen mit ihren Publikationen (darunter eine Tageszeitung, mehrere Wochenschriften mit dem «Tygodnik Powszechny» an der Spitze sowie rund 10 Monatshefte) eine Gesamtauflage von 600000 Exemplaren. Dabei ist allerdings anzumerken, daß die katholische Kirche insbesondere die von der «Pax»-Bewegung herausgegebenen Presseerzeugnisse (und diese bilden den Hauptbestandteil dieser «katholischen» Veröffentlichungen) keineswegs einfach als die ihrigen betrachtet. Trotzdem bleibt unbestritten, daß auch die Veröffentlichungen von «Pax» der Berichterstattung über katholische Belange einen breiten Raum einräumen. Und selbst wenn es durchaus Vorbehalte gegenüber dieser Organisation anzumelden gibt, so hat sie mit der Herausgabe mancher theologischer Werke der Kirche ebenfalls einen durchaus positiven Dienst erwiesen.

Wir berühren hier – wenn auch nur ganz am Rande – einen kritischen Punkt, der die Existenz von katholischen Gruppierungen betrifft, die sich – wenn auch in den Mitteln keineswegs einig – um eine flexiblere *politische* Haltung zwischen Katholiken und dem Regime bemühten, als dies von seiten der Bischöfe der Fall war. Dies führte auch immer wieder zu Konflikten mit der Hierarchie. Manche ausländische Kreise haben zumindest in einigen dieser zahlenmäßig relativ kleinen Gruppen den kommunistischen Versuch gesehen, die Einheit der katholischen Kirche zu sprengen, wobei nicht von der Hand zu weisen ist, daß dies vom Regime auch intendiert war (oder sogar noch ist). Trotzdem scheint uns ein so globales Urteil verfehlt, weil es der Komplexität der polnischen Situation zu wenig Rechnung trägt und vor allem die positiven Aspekte, die es bei diesen Gruppierungen auch festzustellen gäbe, völlig mißachtet. Total falsch ist jedoch mit Sicherheit eine Identifizierung der einzelnen Mitglieder dieser verschiedenen Gruppierungen mit «Linkskatholiken» westlicher Prägung, weil dies in der absoluten Mehrzahl der Fälle keineswegs die Sache trifft.

Der neue Wind der Veränderung

Polens Innenpolitik ist notgedrungen auch von außenpolitischen Faktoren abhängig, und diese betreffen nicht bloß die polnischen Katholiken, sondern auch die polnischen Kommunisten, kurz: das ganze polnische Volk. «Unsere Lage ist mit einem Sandwich zu vergleichen», sagte mir ein polnischer Gesprächspartner. «Oben die Sowjetunion, unten die DDR und noch die Tschechoslowakei, und wir als Salami dazwischen.» Das Bild spricht für sich selbst, und es besagt auch, daß es unter geopolitischer Rücksicht betrachtet für den einzelnen Polen ziemlich gleich ist, ob er nun den weißen oder den roten Teil der «Salami» darstellt, wenn beiden Teilen das gleiche Schicksal droht, verspeist zu werden.

Während längerer Zeit war es in Polen durchaus so, daß die polnischen Kommunisten die Kirche und daß die polnischen Katholiken die Kommunisten aus dem Weg zu räumen wünschten. Doch mit dem Verlauf der Jahre und gelegentlichen Blicken auf die gemachten Erfahrungen – auch jenseits der Landesgrenzen – wurden die beiden Kontrahenten über ihre wahren Möglichkeiten aufgeklärt. Und so heißt die neue Devise: Verändern, den ändern verändern, versteht sich! Doch auch hier beginnt sich die Einsicht anzudeuten, daß es ohne gewisse Kompromisse auf eigener Seite keinen Erfolg geben kann. (Diese These haben übrigens die erwähnten katholischen Gruppierungen in unterschiedlichen Abwandlungen schon früher vertreten und glauben sich heute bis zu einem gewissen Grade von der Entwicklung bestätigt, wobei allerdings die Frage unbeantwortet bleibt, ob diese These schon einige Jahre zuvor zeitgemäß und damit richtig gewesen ist.)

Die Initiative zu den erneuten Kontakten zwischen Staat und Kirche ist zweifellos vom Regime ausgegangen und durch die mißliche innenpolitische Lage erzwungen worden. Kardinal Wyszyński deutete in seiner Weihnachtsansprache von 1977 auch an, was sich die staatlichen Behörden von der Kirche erhoffen, nämlich den Einsatz ihrer moralischen Kraft zur Überwindung der bestehenden schlechten Arbeitsmoral und bei der Bekämpfung eines alten Lasters, der Trunksucht. Diese beiden Erscheinungen fügen in der Tat der polnischen Wirtschaft ungeheuren Schaden zu und haben dazu beigetragen, sie in den heutigen Engpaß hineinzumanövrieren.

Der Primas erklärte auch unumwunden, daß hier eine Hilfe der Kirche «möglich sei», sofern – und das war die wesentliche Einschränkung – das Regime seinerseits die Bereitschaft zeige, der Kirche den hierzu nötigen Freiheitsraum zu gewähren.

«Die Kirche in Polen ist nicht bestrebt, mit der Gesellschaftsordnung oder mit dem Staat zu kämpfen», versicherte der Kardinalprimas. «Die Kirche verteidigt ihre Freiheit, dem Heil der Menschen ihrem Auftrag gemäß zu dienen und die Menschen für die Hausgemeinschaft in dieser Welt zu befähigen. Wenn wir also etwas erwarten, dann vor allem einen breiteren Rand der Freiheit für die Kirche. Wir werden sie gewiß nicht schlecht gebrauchen, weder gegen das Volk noch gegen den Staat.»

«Die Kirche strebt nicht nach der Macht»

Und in seiner programmatischen Rede vom 6. Januar 1978, in welcher Kardinal Wyszyński noch deutlicher seine Bereitschaft erkennen ließ, das Regime in den – auch aus der Sicht der Kirche – positiven Bestrebungen zu unterstützen, versuchte der Primas gleichzeitig nochmals die eigentlichen Anliegen der Kirche aufzuzeigen und gegen Fehldeutungen abzusichern.

«Die Kirche strebt nicht nach der Macht, die Kirche will auch nicht – wie man dies manchmal liest – einen Staat im Staate bilden. Sogar gegenwärtig (...), da wir die Anerkennung des öffentlich-rechtlichen Charakters der Kirche postulieren, wollen wir dadurch nicht anstreben, aus der Kirche eine Institution von politischer Bedeutung zu schaffen. (...) Die Kirche hat ihr Grundgesetz, das ihr von Christus verliehen worden ist, ihre Verfassung, ihre eigenen Ziele und Mittel, und für diese Ziele muß sie den entsprechenden Status haben, der im Rahmen unserer nationalen und politischen Wirklichkeiten anerkannt wird.»

Die Kirche wolle über die Wirtschaft keine Macht ausüben, aber es gebe selbstverständlich eine Verbindung zwischen Volkswirtschaft und christlicher Moral, erklärte der Primas in einer weiteren Predigt am 2. Februar 1978 und fuhr dann fort:

«Ja doch, diese Verbindung ist ein Gebot der Zeit und die Voraussetzung der wahren Erneuerung unseres irdischen Lebens. Eben hier entsteht die Verantwortung der Kinder der Kirche für die Erneuerung und Heiligung des Zeitlichen, daß sie ein Beispiel geben, wie man auf gesellschaftliche Weise dem Nächsten dient und wie man sich der Früchte der menschlichen Arbeit und der Gaben der Erde bedient.»

Die Grenzen dessen, was die Kirche und was der Staat in Polen wollen, sind derzeit relativ klar abgesteckt. Die Kirche will die Basis ihrer pastoralen Tätigkeit absichern, das Regime seine wackelnde Wirtschaft. Und noch ist nicht entschieden, wie weit sich das Regime zu Zugeständnissen gegenüber den Forderungen der Kirche bereifinden wird. Groß ist die Angst vor einer christlichen Unterwanderung des Staatsapparats nach wie vor. Ein Einlenken auf die Anliegen der Hierarchie käme zugleich einer Revision der eigenen Positionen gleich, und bekanntlich fürchten die Kommunisten heute – nicht nur in Polen – die Revisionisten weit mehr als die Reaktionäre. Auch der Handlungsraum der polnischen Regierung ist nicht unbegrenzt.

Volles Vertrauen in Gott, aber nicht ins Regime

Aber auch die Kirche wird sich einige Fragen gefallen lassen müssen, deren entscheidendste wohl sein dürfte, ob die Gläubigen auch tatsächlich bereit sind, dem Bummelantentum und dem Alkoholismus zu entsagen, wenn die Kirche – gemeinsam mit dem Regime – dazu aufruft. Sicher, eine Kontestation ist kaum zu erwarten. Diese Form innerkirchlicher Auseinander-

setzung (und Selbsterfleischung) ist in Polens Kirche nicht üblich. Aber so bedingungslos das Volk zur Kirche steht, so gibt es doch einen Punkt, in welchem es der offiziellen Lehre in der Praxis die Gefolgschaft weitgehend versagte, auch wenn es diese in der Theorie nicht bestritt, nämlich bezüglich der Geburtenregelung. Hier war der soziale Druck, die beengenden Wohnverhältnisse in den Städten und Fragen des Lebensunterhalts stärker als die moralischen Gebote der Kirche.

Manchmal melden sich auch leise Zweifel, ob die Bischöfe in allen Punkten ihrer Forderungen immer gleich gut beraten seien, so zum Beispiel bei ihrem Verlangen, in den Massenmedien vertreten zu sein. Vom Prinzip der Rechtsgleichheit her gesehen, ist ihr Anliegen sicherlich berechtigt. Doch ein ehemaliger polnischer Diplomat äußerte – nicht zuletzt aus seiner Kenntnis westlicher Verhältnisse heraus – die Befürchtung, daß der Einzug der Kirche in Radio und Fernsehen auch der antireligiösen Propaganda in diesen Medien die Türe öffnen könnte, wobei dann wahrscheinlich das Regime, das am längeren Hebel sitzt, eine ausgesprochene, technische und gestalterische Überlegenheit besäße, die sich durchaus zuungunsten der Kirche auswirken könnte. «Bisher war Gott in diesen Medien mehr oder weniger abwesend», sagte er, «und zwar im positiven wie im negativen Sinne.» Und er meinte, es sei vielleicht vorsichtiger, diesen Zustand zu belassen, als sich ein Danaergeschenk einzuhandeln.

Aber für die Bischöfe ist eine Abwesenheit Gottes, ob es sich nun um die Massenmedien oder um die Schule handelt, untolerierbar, weil sie darin – und wohl zu Recht – den kommunistischen Versuch wittern, die Religion im Volksbewußtsein verkümmern zu lassen. Vorerst scheint diese Gefahr allerdings noch gering zu sein, denn noch strömt das Kirchenvolk eifrig zu den Kanzeln, um dort die oft recht deftigen gemeinsamen Hirtenbriefe des polnischen Episkopats zu vernehmen, deren Verbreitung durch die Massenmedien vom Regime – aus zwingenden Gründen – unterbunden wird. Vergleicht man dies mit der Lage der Kirche in anderen Ostblockländern, dann ist es schon eine gewaltige Leistung, daß solche Hirtenbriefe nicht nur geschrieben werden, sondern auch noch ungehindert in den Kirchen verkündet werden können!

Augenblicklich zeichnet sich zudem ein gewisses Tauwetter in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Polen ab, und selbst der Kardinalprimas registrierte in seiner Weihnachtspredigt 1977 eine gewisse Veränderung. «Vielleicht nicht grundsätzlich, nicht doktrinal und weltanschaulich, noch nicht so, wie wir es uns wünschten, aber es ändert sich etwas bei uns.» Doch das hinderte ihn nicht, eine realistische Skepsis zu bewahren. Nur eine Woche vor dieser erwähnten Weihnachtsansprache sagte er nämlich bezüglich gewisser neuer Winde, es sei so eine Sache damit, man wüßte nie, woher sie kämen und wohin sie wehten! Und diese Einstellung hat sich in den vergangenen Monaten keineswegs geändert.

Für die Katholiken in den anderen Ostblockstaaten, aber auch für gewisse Kreise im Westen besitzt Polens Kirche so etwas wie einen erstrebenswerten Modellcharakter. Doch die Situation der polnischen Kirche ist ein Sonderfall, sie ist, um nochmals Stefan Kardinal Wyszyński zu zitieren¹, «nicht typisch und mit keiner ändern zu vergleichen». Und diese Tatsache sollte man sich stets vor Augen halten. Polens Katholizismus ist ein Modell, das so unnachahmbar bleibt wie der irische – insulare – Katholizismus, mit dem es immerhin gewisse Ähnlichkeiten aufweist.

Robert Hotz

¹ Die Zitate aus den Predigten von Kardinal Wyszyński wurden in ihrer deutschen Übersetzung (wenn auch gelegentlich leicht korrigiert) dem *Informations-Bulletin der Christlich-Sozialen Gesellschaft* Nr. 2, Warschau 1978, S. 29–42 entnommen.

CHRISTENTUM IN DER WELT VON MORGEN

Eine «theoretische Betrachtung in praktischer Absicht» will der folgende Artikel sein. Wer die Frage nach der Welt von morgen stellt, will ja nicht eine zukünftige Welt beschreiben in Verlängerung gegenwärtig erlebter Situation. Vielmehr geht es darum, wie angesichts erfahrener Bedrohung von Menschlichkeit und erfahrener Einengung von Freiheit und zugleich immer auch angesichts der Gefahr eines an Schrecken unvorstellbaren neuen Krieges Menschlichkeit doch noch gerettet werden kann. Der von uns aus Raumgründen weggelassene erste Teil der Ausführungen befaßt sich zur Hauptsache mit den Trends der angezeigten Bedrohung und mit dem Aufweis, daß eine solche Sicht der ablaufenden Veränderungen weder «kulturpessimistisch-antitechnisch» noch hoffnungslos «naiv» ist. Der vollständige Text wird im Herbst als Beitrag zum Sammelband «...Denn ich bin bei Euch» (Festschrift für die Missionswissenschaftler Glazik/Willeke) im Benziger-Verlag erscheinen.

Heinz Robert Schlette stellt die Frage nach der *Situation* des Christentums in einer «überschaubaren» Zukunft der «nächsten zwei, drei Generationen», in welcher «alles» (soweit wir sehen können) «noch funktionaler, noch wissenschaftlich-technisch perfekter, noch geregelter, noch verwalteter, noch normierter» werden wird, als es bereits ist. Daß er die Frage nicht dogmatisch, sondern religionsphilosophisch angeht, ist eine Herausforderung sowohl an die Religionsphilosophen wie an die Exponenten der systematischen Theologie. Zu seiner Kritik an der religionssoziologischen Richtung von Niklas Luhmann sei auch auf die neueste Auseinandersetzung zwischen dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg und Luhmann hingewiesen: Evangelische Kommentare, 1978, Nr. 2, S. 99ff.: «Religion in der säkularen Gesellschaft» und Nr. 6 (Juni), S. 350ff.: «Die Allgemeingültigkeit der Religion».

(Red.)

Die Welt von morgen ist ebenso wie die von heute und gestern eine Welt, in der Religion und auch Christentum immer schon anwesend sind. Die Gegenüberstellung von «Christentum» und «Welt» im Titel dieser Überlegungen ist also nicht im Sinne einer krassen Diastase zu verstehen, welche anzunehmen völlig unrealistisch wäre. Religionsgeschichte und Christentums-geschichte sind ja nicht nur irgendwelche Spezialstücke der menschlichen Kulturgeschichte im Ganzen, vielmehr immer schon in das Ganze dieser Geschichte im Guten wie im Bösen miteingegangen.

Bleibende Präsenz von Religion und Christentum

Was speziell das Christentum betrifft, so ist oft genug darauf hingewiesen worden, daß es so etwas wie eine formale oder strukturelle Christlichkeit gibt, die «unsere» Welt auch dort noch dem Grundriß nach prägt, wo man die Brücken zum Christentum im Sinne von Religiosität und Glauben ausdrücklich abgebrochen hat. (Die sogenannte anonyme Christlichkeit ist hiermit freilich nicht zu verwechseln; sie benennt eine dogmatisch-theologische Ansicht über die Nichtchristen und ihre Heilsmöglichkeit – was hier nicht wiederholt und auch nicht erneut verteidigt werden soll.¹) Wenn wir über das Christliche in der Welt von morgen nachdenken, so wird dies also nicht schlechterdings ein Christentum in der Fremde sein, vielmehr ein Christentum in einer Situation, in der es durch Religion überhaupt (im traditionellen Sinn dieses Wortes), durch strukturelle Christlichkeit (also auch durch atheistische und agnostische Positionen sowie insbesondere den «Marxismus») und – theologisch-dogmatisch gesehen – auch durch die anonyme Anwesenheit «Gottes» immer schon gegenwärtig ist.²

Doch die Frage, die uns hier beschäftigt, macht es erforderlich, des näheren über die *explizite* Präsenz des Christentums in der

¹ Vgl. zu diesem Thema die Beiträge in dem Band: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger. (Quaestiones disputatae 73) Freiburg/Basel/Wien 1976, insbesondere den Aufsatz von H. Fries, Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, S. 25–41.

² Es bleibt eines der großen Verdienste der Theologie Karl Rahners, diese Einsicht mit ihren Voraussetzungen und Implikationen deutlich herausgearbeitet zu haben. Ich nenne hier nur: K. Rahner, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt, hrsg. v. A. Bsteh. Mödling 1976, S. 57–85.

Welt von morgen zu sprechen. Diese Eingrenzung ist indes keineswegs so klar, wie es scheinen könnte. «Christentum» – das kann, gerade auch explizit, eine gesellschaftlich-kulturelle Präsenz bedeuten, welche das Christentum als die *Zivilreligion* bestimmter Weltregionen oder auch nur Nationen charakterisiert; *diese* Präsenz von Christentum als «Religion», die heute durch die religionssoziologischen Bemühungen von Niklas Luhmann innerhalb seiner Systemtheorie neu propagiert wird³, gilt es theologisch (aber auch religionsphänomenologisch) deutlich und kompromißlos abzugrenzen von dem *Christentum des Glaubens* im Sinne des jesuanischen Anfangs (der sogenannten «Sache Jesu») und der entscheidenden neutestamentlich-frühkirchlichen Bezeugungen. Die unsere Überlegung leitende Frage bezieht sich, ihrem eigentlichen Zweck und ihrer Radikalität nach, selbstverständlich auf die Zukunft des «christlichen Glaubens» als solchen, sie kann jedoch von der Realität des Christentums als «Religion» nicht getrennt werden. Die damit zugrundegelegte, jedoch (wie man weiß) keineswegs von mir oder sonst jemandem böswillig erfundene, vielmehr als theologisch unverzichtbar erkannte Unterscheidung erschwert selbstverständlich wegen der vielfältigen Zusammenhänge und Querverbindungen zwischen Christentum als Glauben und als Religion die hier vorzutragenden Reflexionen erheblich.

Zivilreligion und Glaubenschristentum

Mir scheint, daß das Christentum als Religion im volksreligiösen und auch im *zivilreligiösen*⁴ Sinne in der überschaubaren Zukunft seine wichtige und einflußreiche Stellung dort, wo sie sie bislang innehat, im wesentlichen behalten und behaupten wird. (Wir nennen das Christentum in seiner volksreligiösen und zivilreligiösen Erscheinungsform im folgenden abgekürzt das «*Religionschristentum*».) Die Tradition, nicht nur die religiöse, sondern eben auch die gesellschaftlich-kulturelle, die politischen Machtverhältnisse, in einigen Ländern auch die ökonomische Situation, nicht zuletzt sozial- und tiefenpsychologische Momente und manches andere lassen gar keine andere Prognose zu. Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß das Religionschristentum nicht auch in Schwierigkeiten wäre und weiter hin-

³ Vgl. jetzt N. Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt 1977.

⁴ Zum Begriff «Zivilreligion» vgl. etwa E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. München 1959, S. 118f. Voegelin verwendet allerdings den Begriff «Ziviltheologie»; vgl. auch: H. Zwiefelhofer, Ziviltheologie, in: LThK² X, 1392. In RGG³ fehlt ein entsprechendes Stichwort ebenso wie in dem von A. Bertholet begründeten «Wörterbuch der Religionen», in dem von F. König herausgegebenen «Religionswissenschaftlichen Wörterbuch» und in A. Anwanders «Wörterbuch der Religion». Man darf daraus schließen, daß der Begriff bisher (wenn überhaupt, dann) vorwiegend als politischer verwendet wurde.

Der Begriff «Volksreligion» wird hier nicht in dem von G. Mensching im Unterschied zu «Universalreligion» vorgetragenen Sinne gebraucht (vgl. G. Mensching, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959, S. 65–77), vielmehr analog zum Begriff «Volkskirche» bei R. Hernegger u. a. (s. unten Anm. 5). So gesehen, besteht zwischen Volksreligion und Zivilreligion nur ein formaler Unterschied, insofern «Zivilreligion» die politische, gesellschaftliche und ethische Rolle von Religion akzentuiert, «Volksreligion» dagegen mehr den (kulturpsychologischen) Aspekt der zumeist als «selbstverständlich» geltenden Verbundenheit von Religion und (einfachem) Volk.

J.B. Metz hat, im Zusammenhang mit der «Theologie der Befreiung», den Begriff «Volk» zu Recht aufzuwerten versucht (vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, S. 120–135); diese Neuinterpretation des Volk-Begriffs, die für Kirche und Theologie von großer Tragweite ist, darf natürlich mit der Bedeutung von «Volk» im Begriff «Volksreligion» im oben verwendeten Sinne nicht verwechselt werden. Der von Metz skizzierte politisch-theologische Volk-Begriff kann m. E. seine befreiende Kraft nur auf der Ebene des Glaubenschristentums zur Geltung bringen.

ingerierte, Schwierigkeiten, die von «außen» ebenso sich ergeben wie auch von «innen» (man denke z. B. an den Fall Lefebvre, seine Hintergründe, seine offizielle Behandlung). Insbesondere versteht es sich, daß die Objektionen eines säkularen, wissenschaftlich-technischen, sozialrevolutionären «Zeitgeistes» auch das Religionschristentum in Verlegenheit versetzen können (selbst wenn man versuchen würde und versucht, sich diesen Einflüsterungen gegenüber vollständig abzuschotten); aber die bewahrenden (Schutz-)Mächte scheinen sehr stark zu sein, zumindest sind sie in beträchtlichem Maße politisch, sozial, ökonomisch, psychologisch, pädagogisch mobilisierbar. Dies gilt gewiß vorwiegend für die sogenannten christlichen Länder und Gebiete der «westlichen» Welt und vielleicht auch für Lateinamerika sowie einige osteuropäische Länder; in anderen Weltregionen haben wir es aber mutatis mutandis in bezug auf die religiöse Bedeutung und Gültigkeit von Religionen wie Buddhismus oder Islam mit einer durchaus vergleichbaren Problematik zu tun. Bei der Kritik an der «Volkskirche», die mit Berufung auf den Glauben vorgetragen wurde und zweifellos ihre theologische Berechtigung hat⁵, wurde vielleicht nicht immer klar genug herausgestellt, daß insbesondere die nichtreligiösen Mächte ein außerordentliches Interesse am Fortbestand einer gewissen Zivilreligion haben, sei es um die allgemeine Gehorsamsbereitschaft der Bevölkerung gegenüber den sie Regierenden aufrechtzuerhalten, sei es um den ethisch-politischen Grundkonsens einer (demokratischen) Gesellschaft zu festigen.⁶ Ich stehe also nicht an, für die hier gemeinte Art von Religion überhaupt und speziell auch der christlichen in ebendieser «Funktion»⁷ eine nicht unbedingt in jeder Hinsicht gloriose und triumphale, aber im Prinzip nicht oder kaum gefährdete Zukunft anzunehmen.

Wie aber verhält es sich mit den Chancen jenes Christentums des Glaubens und also mit den Chancen der «Sache Jesu»⁸ in der Welt von morgen? Bevor wir auf diese delikate Frage näher eingehen können, sind einige Klarstellungen vonnöten. Zunächst einmal muß betont werden, daß das «Christentum des Glaubens» bzw. «Glaubenschristentum» (immer in Antithese zu «Religionschristentum») und die «Sache Jesu» hier nicht für identisch gehalten werden; dies wäre in der Tat der Ausdruck einer urteilenden Attitüde, die sich niemand leisten darf. Aber es läßt sich durchaus behaupten (und durch theologische Gründe ebenso fundieren wie durch konkrete Beobachtung), daß im «Glaubenschristentum» die Bemühung um die Identifizierung mit der Sache des wirklichen Jesus eine unvergleichlich größere und andersartige Intensität angenommen hat als im Religionschristentum. Dies wiederum ist nicht moralistisch mißzuverstehen.

⁵ Vgl. aus der Literatur der vorkonziliaren Phase insbesondere R. Hernegger, *Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologiekritik*, Bd. I: *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* Nürnberg 1959; s. jedoch auch ders., *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten/Freiburg 1963, in welchem Werk das «staatliche» Interesse an der christlichen Religion als eine der Ursachen der kirchlichen Verfallsgeschichte interpretiert und insofern die religionspolitische und religionssoziologische Problematik bereits zur Diskussion gestellt wird.

⁶ Erst in der durch die «Politische Theologie» von J. B. Metz neu entfachten Reflexion und Auseinandersetzung wurden diese Gesichtspunkte katholischerseits in gebührendem Maße öffentlich thematisiert.

⁷ Zum (religionssoziologischen) Funktionsbegriff vgl. N. Luhmann, *Funktion*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter. Bd. II. Basel/Stuttgart 1972, I 142f.; s. auch ders., *Funktion der Religion*, a.a.O. S. 9–71.

⁸ Was mit dem Stichwort «die Sache Jesu» gemeint ist, kann und soll hier nicht entfaltet werden; es dürfte hinreichend bekannt sein, daß die «Sache Jesu» kurzformelhaft auf das Spezifische des Lebens und der Intentionen des historischen Jesus hinweist, wie man es heute dank der Exegese zu sehen vermag. Insbesondere bezieht sich die Formulierung auf das von Jesus geforderte «Vertrauen» und auf seine den Menschen mehr als dem Sabbat zugewandte «Liebe», durch welche Jesus (auch) in einen Gegensatz zu der Größe «Religion» im volks- und zivilreligiösen Sinne geriet. Ich nenne hier nur: E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 102–240.

hen. Es soll vielmehr besagen, daß im Glaubenschristentum die bewußte und radikale «Orientierung an Jesus» ohne die bedenkliehen Rücksichten des Religionschristentums an die erste und oberste Stelle getreten ist, und zwar nicht im Sinne einer nostalgischen Rückwendung (was gelegentlich auch vorkommt), sondern in einer ganz bewußten Überschreitung des Religionschristentums auf Zukunft hin, wobei man die künftige Theorie und Praxis der Christen (wieder) aus den klaren und auf die Menschen in ihrem konkreten Dasein bezogenen Weisungen und Hinweisen Jesu zu gewinnen sucht – nicht in unmittelbar-biblistischem Rückgriff, sondern in Form einer reflektierten Vergegenwärtigung. Nun kann man natürlich sagen, daß das Religionschristentum im Grunde dasselbe wolle und tue. Ich möchte diese These hier nicht diskutieren, sondern in diesem Rahmen dabei bleiben, daß vielen, wie ich meine zu Recht, das Religionschristentum nicht vertrauenswürdig ist und sie deswegen die Anstrengungen zugunsten eines Christentums des Glaubens auf sich nehmen, um die «Sache Jesu» bewußter, unverkürzter und unverdorbenener zu bezeugen.

Hier wird gewiß eingewandt, es sei unangemessen und vermessen, die Frage nach den Chancen der «Sache Jesu» in der Welt von morgen überhaupt zu stellen; Jesus selbst oder aber «Gott» werde schon für diese «Sache» sorgen... Der Einwand klingt sehr fromm, ist aber zu einfältig, um ernstgenommen werden zu können. Ich stelle also die Frage trotzdem, weil ich – aus vielen, hier nicht zu entfaltenden Gründen – davon ausgehe, daß sich auch die «Sache Jesu» nicht unhistorisch fortsetzt, sondern nur mit Hilfe der Menschen, die für sie eintreten. Abermals ließe sich einwenden, daß «Gott» von sich aus solche Menschen immer wieder rufen wird und auftreten läßt, so daß also eine jede Prognose unnötig und unmöglich sei und vielleicht bereits ein Zeichen recht schwachen Glaubens. Doch auch in dieser Form des Vertrauens auf Gott liegt die Gefahr des Quietismus. Ernster würde der Einwand erst, würde er dahingehend modifiziert, daß ja doch über die Zukunft der «Sache Jesu» nicht unabhängig von der Zukunft des Religionschristentums geredet werden könne, zumal dieses die soziokulturelle Bedingung der Möglichkeit des Glaubenschristentums sei. Dem könnte man im Grunde zustimmen (was wir oben bereits angedeutet haben), allerdings wäre der Vorbehalt hinzuzufügen, daß «Gott» – mit einer gewissen Anwendung des mittelalterlichen Axioms «Deus gratiam suam non alligavit sacramentis» – die «Sache Jesu» nicht an das Religionschristentum als solches «gebunden» haben wird. Was auch immer man dazu sagen und denken wird, was «Gott» «kann» usw., dies klingt ein wenig nach schlechtem Theologengeschwätz, und man wird den Verdacht nicht los, solche Gedanken dienen letztlich dazu, alles laufen zu lassen und für gut zu befinden, wie es nun einmal auch kirchlich und/oder religionschristlich läuft und abläuft. Bleibt man demgegenüber «realistisch», so wird man anerkennen, daß natürlich soziologisch und psychologisch gesehen die «christliche Religion» die Chance vergrößert, daß die «Sache Jesu» und ein sich bewußt an ihr orientierendes «Christentum des Glaubens» überhaupt als Thema und Problem zum Vorschein und womöglich auch zum Zuge kommt. Darin liegt zweifellos eine gewisse theologische (und pastorale) Rechtfertigung des Religionschristentums, nicht jedoch eine pauschale und schon gar nicht eine religiös-politische Rechtfertigung des Christentums als Zivilreligion!

Die «Sache Jesu» bedarf der «Vermittlung»

Ich lasse weitere Einwände und Fragen zu dem ebenso heiklen wie vielschichtigen Verhältnis von Religions- und Glaubenschristentum jetzt auf sich beruhen, damit die letztlich entscheidende Frage nach der Zukunft der «Sache Jesu» klarer exponiert werden kann.

Vergegenwärtigt man sich, daß die «Sache Jesu» auch in einem «Christentum des Glaubens» nicht einfach «da» ist und beses-

sen wird, wohl jedoch den entscheidenden Orientierungsmaßstab abgibt, nach dem man sich zu richten gewillt ist, so dürfte wohl deutlich sein, daß in der Perspektive einer uns durchaus möglichen, ja aufgetragenen realistischen Prognose die Zukunft des «Glaubens» und damit also auch der «Sache Jesu» weit weniger optimistisch zu beurteilen ist als die des Religionschristentums. Die «Sache Jesu» ist durch das Religionschristentum – und zwar sowohl durch seine Theorie wie auch durch seine Praxis, wobei immer auch an beider Geschichte gedacht ist – sehr stark kompromittiert, nicht zuletzt auch außerhalb Europas. Diese Tatsache kann man sich nicht nachdrücklich und häufig genug vor Augen halten. Daß der Kolonialismus sich fast ausschließlich als christlich legitimiert präsentierte, ist hinreichend bekannt. Das öffentliche, weltweite Erscheinungsbild des Christentums ist das einer alten, sehr komplizierten Religion mit dogmatischen, moralischen, rechtlichen, liturgischen und anderen Vorschriften in Fülle; daran hat auch das 2. Vatikanische Konzil nichts geändert. Wie kann die «Sache Jesu» angesichts einer solchen Camouflage und angesichts anderer, konkurrierender Lebensangebote religiöser und theoretisch-philosophischer Art überhaupt noch «gezeigt» werden? Eines scheint mir in diesem Zusammenhang sicher zu sein: Das Desiderat, das hier liegt – und zu leugnen, daß es hier überhaupt ein Desiderat gibt, wäre ja wohl die radikale religiöse und geistige Bankrotterklärung des Christentums –, ist nicht zu erfüllen durch bloß rezitierende Rekurse auf die Hl. Schrift und auf «Jesus»; kurzum, es stellt sich die Aufgabe der «Vermittlung» (eine Aufgabe übrigens, auf die das Religionschristentum leicht und gern verzichtet). Das Desiderat ist freilich ebensowenig zu erfüllen durch eine rein theoretisch bleibende und nur in diesem Sinne «hermeneutische» Vermittlung – ohne eine entsprechende Praxis. Doch eines nach dem anderen!

Ich möchte zuerst kurz verdeutlichen, was hier unter «Vermittlung» zu verstehen ist; der Begriff «Vermittlung» ist zwar in vieler Munde, wird aber keineswegs überall im gleichen Sinne verwendet. Ein Sich-Berufen auf Texte, auf Gewesenes kann aus vielerlei Gründen, nicht zuletzt wegen der Unstimmigkeit in den Texten selbst und wegen der Bedingtheit und Nichtreproduzierbarkeit des Vergangenen, niemanden überzeugen (und darf philosophisch und ethisch gesehen auch gar nicht ausreichen, um jemanden zu überzeugen). Vorausgesetzt, wir könnten historisch-exegetisch mit einiger Sicherheit sagen, was die «Sache Jesu» ausmacht, und weiter vorausgesetzt, es sei nachgewiesen, daß es in sich sinnvoll, verantwortbar und vielleicht sogar das allein Befreiende und Erlösende sei, sich an dieser «Sache Jesu» zu orientieren, – wissen wir dann auch schon, was diese «Sache» heute bedeutet, was sie heute und auch morgen von uns und den uns Folgenden verlangt? Es kann doch nicht um eine bloße Repristinierung gehen (die nicht zu motivieren und deswegen nicht zu verantworten wäre), sondern nur darum, die «Sache Jesu» in unseren Verstehenshorizont zu übersetzen, unter den Bedingungen gegenwärtiger Lebensführung neu zu legitimieren, auszusagen und zur Anwendung zu bringen, was alles unmöglich ist ohne die intensive Bemühung unserer «Rationalität». (Die katholische Kirche und Theologie haben dies im Prinzip auf ihre Weise stets getan, wenn auch nicht immer in zureichendem Maße, nicht zuletzt weil sie ihre religionschristlichen Züge bewußt als das Katholische begriffen oder ausgegeben haben.) Wir stehen also stets vor der Aufgabe einer Traduktion der «Sache Jesu» in die jeweilige Gegenwart, und das wird auch in Zukunft nicht anders sein. Diese Übersetzung ist aber zu leisten mit den Mitteln des menschlichen Denkvermögens (im weitesten Sinn des Wortes, also nicht nur – wie man lange gemeint hat – ausschließlich mit den Mitteln der Philosophie), d. h. was die «Sache Jesu» heute bedeutet und verlangt, läßt sich erst nach einer Anstrengung des Denkens bestimmen, die nach der historisch-exegetischen Ermittlung des an dieser «Sache» als verbindlich und unaufgebbar Scheinenden sich dem Problem

stellt, ob und wie diese «Sache» unter den Bedingungen gegenwärtigen Lebens zu verstehen und zu verwirklichen sei.

Man kann diese Bemühung des Denkens mit einem Begriff aus dem deutschen Idealismus als «Vermittlung» bezeichnen⁹; dann läßt sich formulieren: Die Sache Jesu *bedarf* der Vermittlung. Dies ist nicht eine Schwäche, sondern gerade ihre *Stärke*, weil sie eben auch der Vermittlung *fähig* ist und gerade dadurch ihre Relevanz für *jede* Gegenwart behaupten kann. Ein nichtvermitteltes Glaubenschristentum dagegen wäre (im Unterschied zum Religionschristentum) eine vielleicht schöne Erscheinung eines erhabenen Anfangs, aber letztlich doch eine späte und verspätete Blüte, die Nostalgie weckt, aber als Anachronismus (der das Religionschristentum ohnehin ist) kein wirkliches Existenz- oder Lebensangebot an die jeweilige Gegenwart. Mit anderen Worten: An einem rational-vermittelnden Urteil darüber, was die «Sache Jesu» heute verlangt, ist nicht vorbeizukommen; ja schon der Gedanke, es wäre besser oder gar wünschenswert, man käme daran vorbei, ist von Übel. Gerade weil das Glaubenschristentum die Menschen nicht entmündigt, sondern freigibt, ist es ohne rationale Vermittlung überhaupt nicht möglich.

Politische und mystische Vermittlung

Die Frage nach der Zukunft der «Sache Jesu» ist also die Frage nach ihrer (gegenwärtigen und) künftig notwendigen und richtigen Vermittlung. Diese Vermittlung hat, wie die «Sache Jesu» selbst, notwendig eine in zwei Hinsichten zu beschreibende Gestalt, die freilich weder eine bloß additive Zweiheit noch gar einen Januskopf darstellt, sondern lediglich die konkret-geschichtliche Ausfaltung jenes einheitlich-einen Grundaktes, durch den man Jesus verbunden ist und der «Glaube» genannt wird. Dieses Zweifache liegt in der intersubjektiv-praktischen und der auf «Gott» als den «Vater» gerichteten Bewegung der «Sache Jesu»; wir sprechen deswegen hier abgekürzt von einer «politischen» und von einer «mystischen» Vermittlung. Die Einschätzung der Situation der «Sache Jesu» in der Form des «Glaubenschristentums» in der Welt von morgen hängt davon ab, wie man die Vermittlung mit unserer Gegenwart und überschaubaren Zukunft in dieser zweifachen Hinsicht glaubt leisten zu können und wie man außerdem die konkreten Chancen, ob solche Vermittlungen innerhalb des faktisch bestehenden (Religions-)Christentums wirklich zur Geltung gelangen werden, beurteilt.

Dies sind sehr diffizile Fragen, die hier nicht im entferntesten hinreichend diskutiert werden können. Was die «politische Vermittlung» betrifft, so möchte ich es bei dem Hinweis auf die neueren Arbeiten von Metz und Schillebeeckx belassen¹⁰. So problematisch und suspekt es auch sein mag, politische und mystische Vermittlung gegeneinander abzuheben¹¹, und so wenig zu übersehen ist, daß sowohl bei Metz als auch bei Schillebeeckx die praktisch-politische Vermittlung sich letztlich aus einer mystisch-theologischen ergibt und insofern auch selbst eine «mystische» genannt werden kann (so daß die Unterscheidung zusammenbricht – weil ja auch, neutestamentlich gesprochen, Gottes- und Nächstenliebe nicht voneinander zu isolieren sind), so möchte ich hier doch bei dieser Unterscheidung bleiben. Man wird ja nicht sagen wollen, daß das vermittelte Glaubenschristentum in politischer Praxis, sei sie positivistisch-pragmatisch

⁹ Auffälligerweise fehlt in dem von H. Krings, H. M. Baumgartner u. Chr. Wild herausgegebenen «Handbuch philosophischer Grundbegriffe» (3 Bde., München 1973/74) ein Beitrag über «Vermittlung». Auch in R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (3 Bde., Berlin ³1910) findet sich ein Artikel «Vermittlung» nicht.

¹⁰ Vgl. J. B. Metz, a.a.O., insbes. S. 44–74, S. 87–119, S. 149–158; E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 627–820.

¹¹ Metz schreibt des öfteren: «mystisch-politisch», vgl. a.a.O. S. 11, 51 sowie ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 45–47.

oder marxistisch-dialektisch orientiert, ohne Rest aufgeht. Was also das Verhältnis des Glaubenschristentums zu der Welt von morgen betrifft, so muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß es im Unterschied zum Religionschristentum als Volks- und Zivilreligion nicht von vornherein «Öl im Getriebe» dieser Welt von morgen sein kann und sein will¹². Das wiederum heißt gewiß nicht, daß das Glaubenschristentum sich von der Welt zurückzieht, so daß es abermals die alten Vorwürfe der Weltferne auf sich lenken würde, vielmehr ist gemeint, daß dieser Glaube, von den Inspirationen der «Sache Jesu» geleitet, sich eine souveräne Unabhängigkeit gegenüber dem ablaufenden Ganzen bewahrt¹³, um jeweils (rational) darüber befinden zu können, was hier und jetzt zu tun ist. Entsprechend kann man vom Glaubenschristentum zu der Unterstützung bestimmter geschichtlich-politischer Strömungen gelangen, aber auch zu der Weigerung, das Faktisch-Bestehende, weil es nun einmal besteht, weil es «erfolgreich» ist, obendrein noch zu bestätigen. Ob z. B. das Religionschristentum die Kraft und den Willen hat, den Bedrohungen durch die wissenschaftlich-technische Zivilisation und ihre sozialen Implikationen wirklich entgegenzutreten, oder ob es aus «politischen» Überlegungen hier und dort zwar etwas einzuwenden hat, im Grunde aber – ohnehin nicht mehr so einflußreich, wie es einmal war und vielleicht gern sein oder werden möchte – das Ganze religiös begleitet, das ist eben die Frage. Gewiß ist auch das Glaubenschristentum ziemlich ohnmächtig, ja «realpolitisch» gesehen weit ohnmächtiger als das Religionschristentum, aber es bewahrt immerhin sowohl in seiner reflektiert-distanzierten Eigenständigkeit als auch in seiner Ohnmacht die Nähe zu der «Sache Jesu».

Ohne hier eine Aufzählung geben zu wollen und zu können, möchte ich, um das Glaubenschristentum konkreter zu bezeichnen, auf die Praxis zahlreicher Gruppen und Gemeinden hinweisen, auf Bewegungen wie die von Taizé und manche Ansätze in den Niederlanden, in Nord- und Südamerika, aber auch auf das Zeugnis vieler einzelner. Doch ich kann es nicht unterlassen hinzuzufügen, daß m. E. die Formierung von Gruppen, Gemeinden usw. für sich genommen noch kein Erweis des Glaubenschristentums ist; es kann sich hier ebenso wie bei nonkonformistischen Theologen und sonstigen Einzelkämpfern durchaus um verhandeltes Religionschristentum handeln. Auch ist aufgrund des oben Gesagten nicht zweifelhaft, daß z. B. eine politisch links stehende christliche – oder auch sonstige – Gruppe keineswegs ipso facto der «Sache Jesu» näher steht als eine andere, die sich in dem Links-Rechts-Mitte-Schema nicht oder schlecht unterbringen läßt. Freilich aber kann das rational vermittelnde Urteil unter bestimmten Umständen sehr wohl auch verlangen, «links» zu sein (was immer das im einzelnen heißen mag). Schließlich und endlich kann man fast immer – es sei denn, man delegierte das Problem an ein Lehramt, das uns die Urteile bis ins Detail vorschriebe – verschiedener Ansicht darüber sein, was die rationale Vermittlung der «Sache Jesu» gebietet. Wenn aber z. B. alle behaupten würden, die Vermittlung verlange, aus dem Interesse an Bewahrung und Befestigung der bestehenden herkömmlichen Ordnungen in Staat und Gesellschaft stets politisch konservativ zu sein, so wäre zumindest der Verdacht, es handle sich um Religionschristentum und Zivilreligion, unabweisbar.

Was das trotz aller methodischen Schwierigkeiten eigens gestellte Problem der «mystischen Vermittlung» angeht, so sei lediglich, mehr tastend und fragend als selbstsicher, ein mir vor-

¹² Vgl. G. Eich, Träume. Vier Spiele (1953). Frankfurt 1961, S. 190 (Bibliothek Suhrkamp Bd. 16).

¹³ Das Glaubenschristentum hätte aufgrund seines marginalistischen Charakters letzten Endes eine größere Weltnähe und Weltpräsenz als das Religionschristentum in seiner Gebundenheit und Verfallenheit an den «Text»: vgl. dazu den in Anm. 3 genannten Aufsatz.

¹⁴ Das gilt ebenso für die Diskussionen über «Christentum und Atheismus», wie sie in den vergangenen Jahren häufig geführt wurden.

dringlich erscheinender Gesichtspunkt hervorgehoben. «Mystische Vermittlung» angesichts der Welt von morgen mit ihren zu erwartenden Strukturen, Orientierungen, Einsichten und Maßstäben dürfte nicht nur die bloße (prähermeneutisch bleibende) Rezitation der bisherigen christlichen «Mystik» sein, ebenso wenig die gleichfalls prähermeneutisch vorgehende Vergleichung der christlichen mit der Mystik anderer Religionen. Um es konkreter zu formulieren: Die bisherigen Bemühungen, «Ost und West» im Sinne von «Asien und Abendland» komparativ gegenüberzustellen, krankten daran, daß auf *beiden* Seiten im Grunde prähermeneutisch, also nichtvermittelnd vorgegangen wird¹⁴. So wird z. B. immer wieder die personale Gottesvorstellung der biblischen Tradition mit der als (überwiegend) apersonal vorgestellten «asiatischen» Mystik (ich sehe hier von den notwendigen Differenzierungen ab, um die Polarisierung zuzuspitzen) konfrontiert, und am Ende steht gewöhnlich mit viel Respekt voreinander die Konstatierung eines unüberbrückbaren Gegensatzes. Demgegenüber wäre aber zu fragen: Ergeben sich nicht angesichts vielfältiger philosophischer Bemühungen, aber auch angesichts der Geschichte der Religionskritik (z. B. in bezug auf die personalistische Komponente des Theozieproblems), angesichts gewisser Widersprüche oder doch Zumutungen, die innerhalb der unvermittelt vorgetragenen, christlich-mythologischen Religion und Theologie sehr schwer zu versöhnen sind, sodann aber auch in Anbetracht tiefenpsychologischer Einsichten die Möglichkeit und die Aufgabe, die bisherigen Gegenüberstellungen östlicher und westlicher Mystik abzubauen und das Gemeinsame in den differenten Sprachen freizulegen? Könnte dann z. B. der Unterschied zwischen «personaler» und «apersonaler» Gottesvorstellung am Ende als hinfällig angesehen werden? Würde nicht gerade in einer solchen Perspektive eine Zukunft der Religionen sichtbar, die nicht synkretistisch-unvermittelt die Gegensätze auf einer mittleren Linie auszugleichen suchte, sondern eben eine Einheit anvisierte, die gar nicht dazu nötigen würde, die disparaten Vorstellungen eigens aufzuheben, weil man sie *als* Vorstellungen zu hören und zu verstehen in der Lage wäre? Würde man bei einer solchen Anstrengung der Reflexion nicht viel unnötigen und frustrierenden Aufwand bei der Auseinandersetzung (oder dem «Dialog») zwischen den Religionen vermeiden und den Blick endlich auf die wirklichen Probleme lenken, die «mystischen» – wie auch die «politischen»? Würde man damit nicht auch den (rationalistischen) Bedenken vieler Naturwissenschaftler gerecht werden können, die zumeist ganz erhebliche Schwierigkeiten haben, die Religionen und speziell auch das Christentum mit seinen «Vorstellungen» zu akzeptieren, und die dann oft mit einem als fromm erscheinenden, aber letztlich kindlichen, d. h.

Die Domschule, Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg.

sucht für ihren Fernstudienbereich zur theologischen Fort- und Weiterbildung von Religionslehrern einen

qualifizierten Mitarbeiter

Religionspädagogische Erfahrung ist erwünscht, die Bereitschaft, sich in die Fernstudiendidaktik einzuarbeiten, Bedingung.

Die Stelle wird zunächst nach BAT II vergütet.

Bewerbung an die Leitung der Domschule, Postfach 368, 8700 Würzburg 11.

WISSEN UND GLAUBEN

THEOLOGIEKURSE FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1978: Beginn des neuen 4-Jahres-Kurses.

Anmeldeschluß: 15. September 1978.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86.

unvermittelt-naiven Sprung in das (Religions-)Christentum reagieren? Und könnte es nicht insbesondere auch zu einer Verständigung darüber kommen, daß z. B. einige der – nach- und transmetaphysischen – Ausblicke, die im Spätwerk Adornos und Horkheimers sich eröffnen, mit den Perspektiven einer solchen «mystischen Vermittlung» (wie wir sie hier lediglich angedeutet haben) keineswegs in Widerspruch stehen müssen? Über dies alles wäre intensiver und ausführlicher nachzudenken.

Fatal unterschiedliche Chancen

Mehr abbrechend als abschließend sei noch einmal betont, daß es nicht die Absicht unserer Überlegungen war, irgendwelche Verurteilungen auszusprechen. Zu deutlich steht ja jedem vor Augen, daß nahezu niemand, der sich heute dem Glaubenschristentum verpflichtet weiß, nicht den Weg durch das Religionschristentum gegangen ist (obwohl, wie gesagt, dieser Weg keineswegs als notwendig zu gelten hat). Andererseits jedoch können wir – in erster Linie aus exegetisch-theologischen Gründen – die Unterscheidung, auf die die hier vorgetragenen Überlegungen basieren, nicht preisgeben. Es gibt nun einmal Zivilreligion, und zwar auch in christlicher Form – die (Religions-)Soziologen werden ja nicht müde, immer wieder mit Eifer darauf aufmerksam zu machen –, aber solange die Anfänge des Christentums, d. h. Jesus und seine «Sache» noch normative Kraft und Verbindlichkeit beanspruchen sollen, gibt es – jedenfalls für «Christen» – die Aufgabe, als Ziel das Christentum des Glau-

bens, das sich von Volks- und Zivilreligion unterscheidet und sich als solche auch nicht eignet, nicht aus den Augen zu verlieren.

Man kann heute den Eindruck gewinnen, daß in einer Zeit, in der «Mission» alten Typs ohnehin nicht mehr stattfindet (und auch theologisch fragwürdig geworden ist), das Glaubenschristentum immer mehr in eine Situation gerät, in der es – am Rande der Institutionen des Religionschristentums und oft im Konflikt mit ihnen – «lediglich» *das Zeugnis* dessen anbieten kann, was Jesus wirklich gemeint hat. Es mag zwar utopisch klingen, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß man in gewissen Zonen der Welt zu der Einsicht gelangen könnte, eine bestimmte Art von Religion vermöchte politisch-gesellschaftlich sehr nützlich zu sein, und daß man vielleicht auch das Christentum als eine solche Religion zu übernehmen oder hinzunehmen bereit sein könnte. Das Glaubenschristentum, so scheint mir, hat diese Chance nicht, denn es bedeutet in seiner vermittelten (Doppel-) Gestalt stets auch Kritik an der öffentlichen Machtausübung und der in ihrem Dienst stehenden Religion (und Ideologie), d. h. es hat die Eigenschaft, unbequem zu werden. Selbst wenn darin *nicht* die Absicht liegt, letztlich doch mehr sein zu wollen als nur «unbequem», also selbst Macht zu erlangen und auszuüben, bleiben die Implikationen dieser Unbequemlichkeit eine permanente Herausforderung der «normalen» Abläufe und Gewohnheiten, die man in Politik und Kirchen nicht gern «gestört» haben möchte. Das Glaubenschristentum könnte daher rasch in einen ähnlichen Konflikt geraten wie Jesus selbst. Dies ist keineswegs ein abwegiger Gedanke; man stelle sich nur einmal vor, zu welchen Unbequemlichkeiten, zu welcher Unordnung und Störung es führen würde, wenn das «Prinzip» der Liebe gegen die gewohnten Gesetze und Rituale zur Geltung gebracht würde. Man kann bereits in Dostojewskis Großinquisitor-Szene nachlesen, was in einem solchen Falle geschehen würde. Obgleich das «Glaubenschristentum» nicht die Gegenwärtigkeit der «Sache Jesu» selbst usurpieren kann und will, sondern nur der bewußte und entschiedene Versuch sein kann, diese «Sache» voll und ganz zu übernehmen und also in die jeweilige Situation hinein zu «vermitteln» und zu bezeugen, scheint doch in der Erzählung Dostojewskis die Frage nach den Chancen von Religions- und Glaubenschristentum in der Welt von morgen exemplarisch klar und unüberbietbar formuliert zu sein.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Ortswechsel für das Theologietreiben

Replik zu: «Weiterentwicklung der <politischen> Theologie» in Nr. 9, S. 107f.

Die Kritik von R. Krieger am neuen Buch von J. B. Metz überrascht: er hält «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» für einen Rückschritt der Politischen Theologie, während andere Stellungnahmen dieses Buch eher als zu weitgehend einschätzen. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik ist reizvoll, denn hier kann eine tendenziell gleiche Stoßrichtung vorausgesetzt werden und außerdem können entlang dieser Kritik die Schwerpunkte der Weiterentwicklung von Politischer Theologie dargestellt werden.

Die zentrale These Kriegers, daß Politische Theologie sich aus der Praxisorientierung in die senile Ruhe des Geschichtenerzählens zurückgezogen habe, ist ein Angriff in das Zentrum der Politischen Theologie, die ja auf dem «Primat der Praxis» besteht und von daher ihre Reflexionsart bestimmt.

Krieger preist die «Theologie der Welt» – aber gab es da nicht die Verführung zum Träumen von einer schönen Kirche als «Institution gesellschaftskritischer Freiheit», ein Traum, der dann in Konfrontation mit der real existierenden Kirche nicht

vermittelbar ist? Die Weiterentwicklung der Politischen Theologie liegt darin, daß sie gelernt hat, darauf zu achten, wann, wo, wie und mit wem die großen Ziele zu verwirklichen sind, daß sie gelernt hat, daß kleine Schritte mit wenigen besser sind als große Proklamationen – *ohne Subjekte*. Im neuen Buch von Metz werden die Fragen nach den Subjekten der Theologie und den neuen Orten des Theologietreibens immer wieder gestellt. Bei der Frage nach den Subjekten (bezogen auf den hiesigen Kontext) ist vor allem an solche Gruppierungen gedacht, die sich unter Berücksichtigung der Nord-Süd-Problematik und der Befreiungskämpfe in der «Dritten Welt» schon länger im Sinne der Politischen Theologie engagieren (vgl. Dritte-Welt-Gruppen, Christen für den Sozialismus, Christliche Arbeiterjugend/CAJ, Katholische Studierende Jugend/Untergruppe des BDKJ). Das impliziert einen Ortswechsel des Theologietreibens, weg von der innerakademischen Auseinandersetzung und der Binnenproblematik der Kirche, hin zu solchen Orten der Gesellschaft, wo deren Widersprüche unmittelbar erfahren und ausgetragen werden müssen. Von diesem Ortswechsel her arti-

kuliert sich dann auch die Kritik am Bürger als dem «heimlich inthronisierten Subjekt in der Theologie», womit nicht gesagt sein soll, daß die genannten Gruppierungen von vornherein dem Einfluss bürgerlicher Religion entzogen seien. All dies verweist auf explizite Weiterentwicklung von in der «Theologie der Welt» nur implizit vorhandenen Problemstellungen.

Weiter schreibt Krieger: «(Die Theologie der Welt) verstand es, Theologie mit praktischer Philosophie zu versöhnen, sie verstand es, gerade den Besiegten und Erniedrigten, den Leidenden und Überfahrenen eine Hoffnung nicht zu erzählen, sondern konkret zu vermitteln. Subversive Hoffnungs- und Befreiungsgeschichten, wie sie Metz in seinem narrativen Ansatz fordert, stillen noch nicht einmal einen knurrenden Magen...».

Diese Meinung ist nicht nur bezüglich der Einschätzung der allgemeinen Funktion von Erzähltexten völlig irrig, sondern auch bezüglich der speziellen Verwendung des Stichwortes «Narrativität» im Kontext Politischer Theologie. Es ist ein soziolinguistischer Gemeinplatz, auf dem sich auch getrost Theologen einfinden können, daß Erzähltexte sowohl eine systemstabilisierende wie eine subversive Rolle spielen können. In der Politischen Theologie war aber von Anfang an immer eindeutig die letztere angezielt, da es um «gefährliche Erinnerung» und mit ihr um das folgenreiche Nacherzählen und Weitererzählen von biblischen und anderen Befreiungsgeschichten geht. Auch die subversivste Geschichte war noch nie ein adäquater Brotersatz, aber eine zur rechten Zeit und richtig erzählte Geschichte kann zur Folge haben, daß die Verteilung knapper Ressourcen in einer Gemeinschaft so vorgenommen wird, daß alle satt werden. Was es auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft für Folgen haben kann, wenn politisch relevante Inhalte sich auf dem Erzählweg durchzusetzen und handlungsorientierend zu wirken beginnen, zeigen nicht nur die Erzähltexte des Neuen Testaments, sondern auch die Erzählliteratur in totalitären Systemen von gestern und heute.

Erfüllt ist mit diesem Hinweis allerdings noch nicht das Postulat, daß eine intensive Analyse der subversiven Version von Erzähltexten in Abhängigkeit von den Verwertungs- und Rezeptionsbedingungen der jeweiligen Gesellschaftsformation durch die Politische Theologie vorgenommen werden müßte, um die in ihr vertretene Narrativitätsthese noch eindeutiger zu profilieren.

Es geht in diesem Beitrag darum zu zeigen, daß die Weiterentwicklung der Politischen Theologie nicht unter dem Stichwort «Narrativität» subsumiert werden kann. Narrativität hat ihre Funktion in der Vermittlung einer Praxis, die man eben nur erzählen, nicht aber argumentativ vermitteln kann. Es geht um diese Praxis – und «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» ist der Versuch, diese Praxis besser zu erfassen und die Theologie besser mit dieser Praxis zu vermitteln, um so dann auch Korrektive für die Theologie zu erhalten (wie etwa die Kritik der bürgerlichen Religion). Das globale Sinnieren über die unheilvolle Welt, wie es bei Krieger durchscheint, kann zum «Opium für Weltschmerz» (Gollwitzer) werden, kann die pervertierteste Form der Ignoranz gegenüber konkreten Subjekten und ihren Leiden sein. Den subjektlosen Ruf nach Strukturveränderung verkräftet der Spätkapitalismus nur zu gut, er braucht ihn zu seiner Legitimation. Es geht aber um Veränderungsarbeit mit konkret benennbaren Subjekten. Was so ein Ansatz bewirken kann, zeigen die Erfahrungen mit den lateinamerikanischen Basisgemeinden oder auch die Basisgruppenbewegung in den Niederlanden.

Daß auch in mehreren Besprechungen diese Fragen der Politischen Theologie nach neuen Orten und neuen Subjekten der Theologie bzw. – negativ gewendet – den Protest gegen unsere etablierte bürgerliche Religion, zu kurz kommen (was auch das Mißverständnis Kriegers grundgelegt hat), ist auffallend: Wird diese Frage im Rahmen der etablierten, mit sich selbst vollauf beschäftigten Theologie (eine Charakterisierung, die besonders

auf die deutschsprachige zutrifft) gar nicht als wesentlich erkannt? Ist man schon so abgehoben, so integriert in diese Art des Theologietreibens, daß die Wirkungslosigkeit und die gesellschaftliche Funktion der Theologie gar nicht mehr als problematisch erkannt werden, daß man die Anfragen der Politischen Theologie, die auf diese Zusammenhänge aufmerksam machen wollen, schlichtweg überliest?

Kuno Füssel und Peter Rottländer, Münster

Ethos des Überlebens?

Die meisten neueren Veröffentlichungen über die Umweltsproblematik sind einseitig positivistisch eingestellt. Der religiös-metaphysische Hintergrund wird übersehen, oder der Glaubensaspekt wird bloß äußerlich aufgeklebt, wie etwa im ängstlichen Appell an die Kirchen, einen Beitrag zur Lösung der Probleme zu leisten, die ohne ihr Zutun entstanden sind. Ganz anders ist der Tenor der Darstellung im neuesten Werk des Franzosen Maurice Blin: *Le travail es les dieux*, das im Herder-Verlag in einer sorgfältigen deutschen Übertragung unter dem Titel *Die veruntreute Erde*¹, erschienen ist. Von der ersten bis zur letzten Zeile hat der Autor den Zusammenhang zwischen der ökologischen, politischen und wirtschaftlichen Krise der Gegenwart mit der religiösen Thematik im Blick. Die Überlebensprobleme der Menschheit sind nach seiner Auffassung in ihren tiefsten Ursprüngen metaphysisch-religiöser Natur und können deshalb nur in der Rückbesinnung auf die religiöse Dimension gelöst werden. Im Buch wird eine Synthese angestrebt zwischen der Betrachtungsweise der Humanwissenschaften auf der einen und der Philosophie und Theologie auf der andern Seite. Die zahllosen Einsichten, die von so verschiedenartigen und in ihren Meinungen gegensätzlichen Autoren wie Marx, Freud, Bergson, Sartre, Lévi-Strauss übernommen sind, werden auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie zu einer Einheit gebracht. Das Genesiswort: «Macht euch die Erde untertan!» (Gen 1, 28) wird gleichzeitig als Ausdruck der Herrschaftsübertragung von seiten des Schöpfers und als Übernahme der Verantwortung von seiten des Menschen verstanden.

Maurice Blin, Jahrgang 1922, ist von Haus aus Philosoph; er verlegte sich aber später auf das Gebiet der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sowie auf die Politik. Er war in verschiedenen Einrichtungen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften tätig, war Chefredaktor der Wirtschaftszeitschrift «L'Usine nouvelle», mit der er bis heute als freier Mitarbeiter verbunden ist, und er gehörte seit 1958 als Deputierter der Nationalversammlung an. 1971 wurde er in den Senat gewählt, wo er bis heute im Finanzausschuß mitwirkt. Die Weite des geistigen Horizontes und die Fülle praktischer Erfahrungen aus Wirtschaft und Politik zeichnen denn auch das vorliegende Buch positiv aus; sie machen es aber auch manchmal dem Leser schwer, den Gedankengang richtig einzuordnen.

¹ Maurice Blin, *Die veruntreute Erde. Der Mensch zwischen Technik und Mystik*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, 300 S., 29.80 DM. Titel der Originalausgabe: *Le travail et les dieux*, übersetzt von Dr. Rosmarie Tscheer.

Am Strand oder in den Bergen ...

ergeben sich neue Kontakte. Verheimlichen Sie nicht, daß Sie die ORIENTIERUNG lesen. Gerne senden wir Ihnen Probenummern zum Weiterreichen. Frohe Ferien mit anregenden Gesprächen wünscht Ihnen Ihre ORIENTIERUNG

Das Buch, in acht Kapitel aufgliedert, ist dem Wesen nach in zwei Teilen aufgebaut. Der *erste* Teil befaßt sich mit der geschichtlichen Entwicklung, angefangen von der Steinzeit; er ist eine Art von Kulturgeschichte der «Arbeit», d. h. des Umgangs des Menschen mit seiner Umwelt in Natur und Gesellschaft. Einen entscheidenden Umbruch in der Menschheitsgeschichte sieht Blin im Auftreten der Heilsreligion des Volkes Israel, die die Menschen sich von der totalen Bindung an die Natur zu lösen und «vor dem Angesicht Gottes» (S. 17) zu leben lehrte. Im *zweiten* Teil beschreibt er unter den Stichworten «Kultur und Natur», «Freiheit und Schicksal», «Entfremdung und Wandel», «Geschichte und Übernatur» die spätneuzeitliche Industriegesellschaft als einen inneren Leerlauf, der das Verlangen der Menschheit nach personalen und geistigen Werten durch eine materielle Güterflut zu befriedigen sucht.

Und die Prognosen des Club of Rome?

Aus dem durch seinen Reichtum faszinierenden und bisweilen auch irritierenden Werk sollen hier nur die bedeutsamsten Themen eigens hervorgehoben werden. Gleich von der Einleitung an stellt Blin die Frage nach dem Entstehungsgrund der Zivilisationen. Er ist der Ansicht, daß weder die «Challenge»-Idee von *Arnold J. Toynbee*, d. h. die Herausforderung des Menschen durch die Umwelt, noch die exklusive Betonung der Arbeit durch *Karl Marx* dem Zivilisationsfaktor genügend Rechnung tragen, sondern daß die Frage letztlich in der Verbindung zum Sinnverlangen zu lösen ist. «Überall und jederzeit bereichert der Mensch sein Leben, und wäre es nur, indem er sich Fragen nach seinem Sinn stellt. Es ist die Beziehung zu den Göttern – denken wir an den Originaltitel: *Le Travail et les dieux* –, die ihm die Beziehung zur Welt erträglich macht» (S. 17). Unter dem Stichwort «Entökonomisierung» (S. 174) – Ökonomie wird als «Ordnung im Hause», als «Haushalten» im Hause der Welt verstanden – geht Blin in einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verknüpfenden Betrachtung den Ursachen des Ungleichgewichtes in der heutigen Welt nach. Die alarmierenden Zukunftsprognosen des Club of Rome werden kritisch auf ihre Berechtigung untersucht. Dem Determinismus einer geschlossenen Naturkausalität, dem die Menschheit ausgeliefert sein soll, stellt Blin in den Schlusskapiteln (S. 280) den auf biblischem Boden gründenden Begriff der Freiheit und Verantwor-

tung entgegen. Wenn die Natur, wie sie heute von der Wissenschaft verstanden wird, ein im letzten «ungesichertes» und «verletzliches» Gleichgewicht von Kräften darstellt, so liegt es eben am Menschen, die «ontologische Ordnung der Natur zu wahren» (S. 282). In einem höheren Maß denn je in der Geschichte ist «das Geschick der Natur und sein eigenes in seine Hände» gelegt. Das bedeutet, daß von nun an «das menschliche Handeln sich selber eine Regel auferlegen und eine Grenze setzen» muß (S. 282–283). Die Überlebensfrage der Menschheit, die in der ganzen Umweltsproblematik mitschwingt, wird damit zu einer Frage nach dem Glauben an den Menschen. Wer auf dem Boden der christlichen Überzeugung steht, wird sie im Sinne der Bibel beantworten. Die biblische Ontologie verkündet, «daß der Mensch zunächst Freiheit ist» (S. 285), d. h. daß ihm die Fähigkeit, zwischen Heil und Verderben zu wählen, verliehen ist. Im Geiste der christlichen Hoffnung traut der Autor (und mit ihm der Rezensent) dem Menschen die Entscheidungsmacht zum Guten, zum Heil und Leben zu.

Fridolin Marxer, Basel

Zur Titelseite

«Um die Kontinuität zwischen der bisherigen Erfahrung und dem Neuen ist uns nicht bange ... Wir empfinden uns deutlich als Glieder einer Kette ... Vielleicht stehen wir alle vor neuen Entwicklungen in der Kirchengeschichte ...» Mit solchen Sätzen schließt der Brief des lutherischen Theologen *Hans Häselbarth*, der mit seiner Frau Ursula und seinen drei kleinen Kindern von seinem zweiten Afrika-Einsatz Abschied nimmt. Blättert man in seinem Buch¹ zurück, so stößt man fast genau in der Mitte auf einen früheren «Abschied», der aber erzwungen war: «Ausweisung». Sie erfolgte bereits vor zehn Jahren durch die Regierung von Pretoria. Das Theologenpaar Häselbarth war seit seiner Ankunft in Transvaal im Jahr 1963 vom südafrikanischen Geheimdienst «mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht» worden. «Was wir sagten und taten», so lesen wir in jenem ersten Abschiedsbrief, «war allerdings nie geheimnisvoll. Wir wollten einfach, daß die Kirche die Kirche bleiben sollte. Sie sollte sich nicht dem südafrikanischen Lebensstil einfügen und damit eine diplomatische Kirche werden, sondern mehr und mehr zu jener *bekennenden Kirche* werden, die das Land braucht. Das bedeutet klar und einfach die Ablehnung der Ideologie der getrennten Entwicklung und des Tribalismus. In diesem Sinn wollten wir durchaus parteilich sein. Das schließt nicht aus, daß man das Land und die Menschen aller Rassen liebt.»

Tatsächlich kommt in den 89 Seiten, die vom Wirken in Südafrika berichten, kein Wort so häufig vor wie «Versöhnung». Wir erleben, wie das Paar zuerst von der «Wohlhabenheit, Tradition und frommen Gelehrsamkeit» der weißen Kirche begrüßt, sehr bald mit den Umsiedlungsaktionen und anderen Regierungsmaßnahmen zur immer systematischeren Rassentrennung konfrontiert und dabei an die industrielle Revolution und die Ideologien des 19. Jahrhunderts erinnert wird: «Alles scheint zu spät zu kommen. Kritisiert die westliche Welt die südafrikanische Politik, muß sie wissen, daß sie ihre eigene Vergangenheit meint.» Solche Reflexionen heften sich sowohl an den Anblick der imponierenden Leistungen weißer Farmer wie an die alltäglichen Erfahrungen der verweigerten Kommunikation mit den Schwarzen: Verkehr mit ihnen gibt es «nur am Hintereingang». «Das Beleidigende ist, daß man den Schwarzen immer sagt, was für sie gut ist.»

Im Kontrast mit der Apartheid etwas von der Versöhnung zu leben, Freundschaften über Rassenschranken hinweg zu knüpfen, wird immer deutlicher zum «ersten Amt» der jungen «Distriktmissionare». Sie werden dazu ermutigt durch ökumenische Erfahrungen: «Neben an im katholischen Gotteshaus sind Schwarz und Weiß zusammen.» Diese «Konsequenz» wird in ökumenischen Arbeitslagern des Christenrats von außen durch «Übernachtungsverbot für Schwarze» behindert. Aber gerade diese Behinderung drängt zur Bildung einer «Bekennenden Kirche»: es ist das «Christliche Institut» des reformierten Pfarrers *Beyers-Naudé*, in dem dieser Gedanke und das Konzept einer «Mission als Versöhnung» erwogen wird. Die Berichte geben somit Einblick in jene schon vor 15 Jahren gemachten Bemühungen, zu denen sich in der «Orientierung» Erzbischof *Hurley* von Durban anläßlich der gewaltsamen Auflösung des «Christlichen Instituts» so eindrücklich bekannt hat («Bann in Südafrika»: 1977/21, S. 225 und 235f.). Die späteren Briefe aus Nigeria aber zeigen, wie und wo Christen aus Europa, die «viel aufs Spiel setzen können», in Afrika auch heute immer noch gebraucht werden und was sie dort empfangen können.

Ludwig Kaufmann

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint als erste Feriendoppelnummer 13/14 auf Ende Juli.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz, Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1977:
Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-
Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-
Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-
Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

¹ Lebenszeichen aus Afrika. München (Kaiser) 1978, 160 S. DM 16.50.