



WEIL DIE MENSCHEN von Gott abgefallen sind, haben sich ihre Beziehungen untereinander verkehrt. Jeder wird zum Opfer des Mimesis und verfällt leicht Rivalitäten. Die Menschen sind unglücklich über diesen Zustand. Da sie sich ihre Schuld nicht einzugestehen vermögen, schieben sie diese in ihrem innersten Herzen auf Gott ab und sind heimlich voll Ressentiment gegen ihn. Das alttestamentliche Buch Ijob bietet das eindrucklichste Zeugnis vom menschlichen Groll. Der leidende Mensch vermag bei sich selber keine Schuld zu finden, dafür erscheint ihm Gott als willkürlicher Herrscher und grausamer Quäler. Er streitet in kühner Offenheit mit ihm; er möchte, wenn er ihn nur fände, sein Recht vor ihm ausbreiten und seinen «Mund mit Beweisen füllen» (Ijob 23, 4). Doch Gott läßt sich nicht finden; nur sein Zorn verfolgt anscheinend unablässig den Gequälten. – Der Groll ist normalerweise so tief im menschlichen Herzen verborgen, daß er von außen nicht wahrgenommen werden kann. Wo er jedoch so offen in Erscheinung tritt wie im Buch Ijob, ist der Schritt bis zur Enthüllung der vollen Wahrheit nicht mehr weit. Es braucht nur noch eine Umkehrung der Perspektive, bis offenkundig wird, wer Gott in Wahrheit ist und was sich tatsächlich im Innersten des Menschen verbirgt.

Im alttestamentlichen Buch Ijob ergießt sich der Groll ins Leere. Die neutestamentlichen Schriften zeigen hingegen, wie *Jesus* durch seine Botschaft von der grenzenlosen Liebe Gottes, durch sein Verhalten gegenüber den Sündern und vor allem durch seinen Anspruch, mit Gott eins zu sein, in wachsendem Maße die Feindschaft aller erregt hat. Der heimliche Groll konnte endlich sein wahres Opfer finden. Gott hat den Menschen ihr Ressentiment nicht übelgenommen. Er ließ sich in seinem Sohn von allen treffen und zum *Sündenbock* machen ...

Der aufdeckt die Sünde der Welt

Der heimliche Wille zum Töten und vor allem der versteckte Groll gegen Gott lassen sich normalerweise weder durch eine unmittelbare Gewissenserforschung noch durch eine psychologische Introspektion klar aufdecken. Die volle Wahrheit zeigt sich erst in der Auseinandersetzung mit der Botschaft der reinen Liebe und bei einem entsprechenden gewaltfreien Verhalten. Nur in dieser Situation treten zwei total verschiedene und doch meist vermischte Grundeinstellungen unzweideutig auseinander: die Sicht der Bauleute, die den Stein werfen, und die Sicht des Evangeliums, für das gerade der verworfene Stein zum Eckstein wird. Von da her wird sowohl die letzte Wahrheit über Gott als auch über den Menschen offenkundig. In innerer Übereinstimmung mit dem Wort vom verworfenen Stein sagt Paulus: *Gott soll sich als der Wahrhaftige erweisen, jeder Mensch aber als Lügner* (Röm 3, 4).

Die Lüge und die Verstockung stellen das eigentliche hermeneutische Problem ... Die letztlich grundlose Neigung zur Gewalt versteckt sich einerseits hinter angeblich guten Gründen, andererseits verdeckt sie selber nochmals eine dunkle Wahrheit: den Groll gegen Gott. Dieses doppelte Versteckspiel macht es unmöglich, daß die Menschen aus sich heraus die verborgenen Abgründe ihres eigenen Herzens durchschauen könnten. Erst in der Konfrontation mit dem «geliebten Sohn» verraten die Menschen ungewollt, was letztlich in ihnen steckt.

Raymund Schwager

Aus: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Von Raymund Schwager. Soeben erschienen im Kösel-Verlag, München. 241 Seiten, Fr./DM 25.– (vgl. die Besprechung auf Seite 43).

ARMUT

Leben wie die Armen?: Beobachtungen in Indien über zweierlei Armut – Direkte Konfrontation mit dem Elend – Geben bequemer als Mittragen – Trotz Milliarden von Hilfsgeldern Vernachlässigung der menschlichen Situation – Die freiwillig Armen: ihre Nähe und ihre Ferne zu den elendig Armen – Der Hauptunterschied liegt an der Lebenssicherheit – Sie gibt die Freiheit zu einer Liebe, die sich engagiert – Vom Mitleid zur beidseitigen Bewußtseinsbildung.

Martin Kämpchen, Madras (Indien)

THEOLOGIE

Chinesischer Himmel und christlicher Gott: Eine grundsätzliche Reflexion über chinesische Theologie – Die Kategorie der Einheit in der Tradition Chinas – Bedeuten «Himmel» und «Einheit» notwendig Pantheismus? – Die alles durchströmende Lebenskraft – «Himmel-Mensch-Kontinuum» – Die «Kategorie der Person» in der Bibel – Chinesische Kritik an (zu engem) Personbegriff – Das Du-Ich in der Bibel – Genesis und «Goldene Mitte» im Textvergleich – Abraham und der einigende Wille des «Himmels» als Grunderfahrung.

A. B. Chang SJ, Taipei (Taiwan)

GEWALT

Sündenbock, Gewalt und Opfer in der Bibel: Heutige Welt gekennzeichnet von unverhüllter und ritualisierter Gewalt – R. Schwager konfrontiert biblische Aussagen mit R. Girards «La violence et le sacré» – Fünf Grundzüge des Sündenbockmechanismus – Der Theorie günstige und abweichende Bibelstellen im A.T. – Nicht alle Opferarten sind Sündenbockopfer – Jahwes gewalttätige Gerechtigkeit verwandelt Henker in Opfer und Opfer in Henker – Zwanglose Einfügung der Thesen Girards ins N.T. – Jesus nicht als zufälliger, sondern notwendiger bewußter Sündenbock – Eschatologie und Realpolitik: Wie böse ist Gewalt?

Othmar Keel, Fribourg

ISLAM

Ein Nachwort zum Weltkongreß in Kairo: Soll die christliche Mission in muslimischen Ländern unterdrückt werden? – Anlaß für diese Sorge in Anträgen und Kongreßempfehlungen – Einheimische Christengemeinden haben nichts zu befürchten – Ja zur Stärkung des kulturellen und sozialen Potentials auch durch Missionsgesellschaften.

Smail Balic, Wien

DRITTE WELT

Von einem, der auszog: Aufbrechen auf die Gefahr hin unterzugehen – Das verrückte Jahr 1968 – Abrahams und Jesãos zwischen Erster und Dritter Welt – Der Fall Anderman von Marietta Peitz aus dem brasilianischen Untergrund gehoben.

Ludwig Kaufmann

DIE ARMUT DER ARMEN TEILEN?

Beobachtungen in Indien

Als ich vor Jahren zum erstenmal indischen Boden betrat, prägte sich mir gleich zu Beginn an einem Erlebnis ein, was Armut bedeutet. Ich kam aus einem Land, in dem Armut in der Hauptsache mit der Spende im Opferstock und bei der Kollekte, mit Kleidersammlungen und Bildern in Zeitschriften verbunden ist. Wie wenig Realität jene Assoziationen mit der Armut besitzen, wie wenig sie zu uns sprechen, erfuhr ich erst in Indien im täglichen Erlebnis der Armut. Damals saß ich in der dritten Klasse des Zuges von Bombay nach Kalkutta. Die Fahrt dauert zwei Nächte und einen Tag. Das Mittagessen wurde auf Tablett in die Abteile gebracht. Man bezahlte und aß, während vor den Fenstern Bettelungen standen, abwartend, und mit gemurmelt Flehrufen auf sich aufmerksam machten. Ein Mann hielt sein Tablett durch das Fenster nach draußen. Darauf vermischt sich die Speisereste, Reis, Soße, Joghurt zu einem ekligem Brei. Einige Jungen schossen auf das Fenster zu, rissen ihm das Tablett aus der Hand und machten sich, auf dem Bahnsteig hockend, mit schmutzigen Händen über den Brei her. Der Mann im Abteil wischte sich sein zufriedenes Gesicht. Ein anderer Esser schob das Tablett unter den Sitz, gab seine Reste nicht her, ließ sie verkommen vor den Augen der Bettler.

Im Erschrecken über diese Szene erkannte ich plötzlich, was Armut ist. Europäer geben indirekt durch Organisationen und Mittelsmänner, und sie geben Geld, das erst noch Nahrung oder andere lebensnotwendige Güter kaufen muß. In der dagegen werden unmittelbar mit Armen konfrontiert. Diese einfache Geste des Reisgebens in die geöffnete Hand des Bettlers drückt erschütternd nackt das arme Leben aus: jene von Tag zu Tag neue Bedrängung, den Schrei des Körpers zu besänftigen, zu essen, um Zeit zu gewinnen, Aufschub. Niemals zuvor in Europa hatte ich diese Bedrängung erlebt, die die selbstverständliche Tatsache des zeitlichen Fortgangs hervorruft. Erstickende und Ertrinkende müssen, in kürzeren Zeiträumen, eine ähnliche Bedrängung erleben wie diese Bettelarmen.

Die kurzlebige Emotion des Gebens

Die eine Frage, zu der sich jeder gezwungen fühlen muß, lautet: Welche Haltung muß ich als Christ der Armut gegenüber annehmen? Welche Haltung kann der Armut «gerecht» werden (falls es eine solche Haltung gibt)? Ohne eine definitive Antwort zu geben. (die jeder für sich selbst finden muß), will ich einige grundsätzliche Tatsachen der Armut und einige typische Haltungen zur Armut darstellen.

Ausgangspunkt und Motiv für jede innere Annäherung an die Armut – das sei hier vorausgesetzt – darf nur die Liebe sein. Die Liebe zum Nächsten, dem Armen, bleibt in Europa abstrakt, doch in Indien kann sie sich dem einzelnen Menschen schenken, ja sie muß es, will sie nicht idealistische Schwärmerei sein. Liebe ist Tat am Menschen. Die Liebe, die einen Hundertmarkschein in den Opferbeutel wirft, tut sich leicht. Sie muß sich nicht den Komplexitäten und Verwirrungen öffnen, die die Lebenssituation der Armen in sich birgt. Sie braucht nicht die Bürde der Armut mitzutragen. Die Emotion des Gebens ist einfach; sie wird entzündet vielleicht an Photos von nackten, schwellbäuchigen Kindern, an Statistiken, Berichten und Fernsehfilmen. Doch da diese Materialien zur Armut meist auf diese Emotion des Gebens zielen, fühlt sich der Geber aus der Zange der Armut entlassen, sobald er «seine Schuldigkeit getan hat». Die Emotion erlischt und damit die Vorstellung von der Armut. In seinem Lebensumkreis deutet nichts auf Armut hin, er lebt weiter in ihm wie bisher, dazu noch mit der Zufriedenheit des Gebers.

Die Liebe zum Nächsten, dem Armen, ist ungleich anspruchsvoller in armen Ländern wie Indien. Die Emotion des Gebens

kann hier, deutlicher noch als im Westen, einfach eine Ausflucht in das Nicht-an-die-Armut-denken-Müssen sein, eine Besänftigung des Gewissens, ein seichter Grund, sich nicht tiefer mit Armut einzulassen. Wer aber Liebe schenken will, darf beim Geldschenken nicht aufhören, ja oft ist es geraten, die Emotion des Gebens zu unterdrücken. Denn Geld in unrechten Händen führt vom Elend der Armut in das Elend des Trinkens, der Familienfehden, der Sucht zu dominieren und zu unterdrücken. Geld lockt die latenten Schwächen der Armen hervor und schafft neue, manchmal schrecklichere Übel. Einige durchaus großzügige Menschen sagen zum Beispiel: Ich gebe gern den Bettlern, wenn sie verstümmelt oder blind oder alt (also arbeitsunfähig) sind. Doch niemals gebe ich bettelnden Kindern. Soll ich mithelfen, sie zu Bettlern zu erziehen?

Helfen als Austausch

Die Komplexität der Armut verlangt eine ständig neue Einfühlung mit allen Mitteln, die ein Mensch besitzt, um mit seinem Nächsten in Kontakt zu treten. Sie verlangt die schwere Geduld, Enttäuschungen und Rückschläge zu ertragen und dabei weiterhin sensibel zu bleiben für menschliche Situationen. Sie verlangt die schwere Entsagung, ohne Herablassung zu lieben und zu helfen, ohne die Superiorität des Gebers, ständig in dem Bewußtsein, daß Geld und Güter, die er gibt, nicht sein Eigentum sind, vielmehr den Armen gerechterweise zustehen; ihm fällt nur die Rolle der Vermittlung und Verteilung zu. Die Armut verlangt vom gebenden Menschen vor allen Dingen die Rücksicht und Achtung, die die menschliche Würde der Armen verdient. Ein wichtiger Teil dieser Rücksicht ist das Prinzip, daß niemand Hilfe ohne eine Gegenleistung bekommen soll, denn umsonst gegebene Hilfe schwächt den Hilfsbedürftigen innerlich. Der Helfende muß den armen Menschen zu fordern verstehen. Jeder Mensch besitzt etwas Gutes und Wertvolles und alle Menschen wollen es natürlicherweise weitergeben. Der helfende Mensch muß durch die Sensibilität seiner Liebe dieses Gute und Wertvolle in jedem einzelnen Menschen entdecken und mobilisieren. Dann ist Hilfe ein Austausch zwischen Menschen und führt weder zur inneren und äußeren Abhängigkeit und Lethargie auf seiten des Armen, noch zum herablassenden Mitleid auf seiten des Helfenden. In dieser Situation trägt er echt die Bürde der Armut mit, weil er auch die Früchte des Guten und Wertvollen der Menschen teilt. Nur wer den ganzen Menschen sieht, kann an seinem Leben teilhaben.

Der hier entwickelte Grundsatz macht auch deutlich, daß eigentliche liebende Hilfe nicht schon von großen Organisationen, die Strategien entwickeln, Projekte planen, Technologien implementieren, kommen kann. Notwendig sind sie natürlich, damit Geld, Güter und Wissen «umverteilt» werden. Doch geben sie nicht Hilfe im engeren Sinne, die die Beziehung von Mensch zu Mensch voraussetzt. Bisher leben die meisten privaten und staatlichen Hilfsorganisationen von dem meist nicht bewußt gemachten Glauben, daß Armut eine *Mangeler*scheinung sei, die verschwindet, sobald dieser Mangel durch Geld und Güter behoben worden ist. Dieser Glaube ist die Wurzel des westlichen Geberstolzes, des Bewußtseins, daß es auf dieses Geld und diese Güter wesentlich ankomme. Tatsächlich ist die Lage in Indien aber so, daß seit Jahrzehnten Milliarden von Hilfsgeldern ins Land fließen, dennoch aber der Prozentsatz der Menschen, die unterhalb des Existenzminimums leben, gestiegen ist und inzwischen beinahe die Hälfte der Bevölkerung umfaßt. Warum? Weil die menschliche Situation vernachlässigt wurde; weil es weder unter den Gebern genug Menschen gab, die gewillt waren, tiefer, schmerzlich tief in die Situation der ar-

men Menschen einzudringen, noch unter den Empfängern genug Menschen, die innerlich vorbereitet und reif genug waren, Geld und Güter in menschliches Glück umzuwandeln. Denn menschliches Glück ist schließlich das Ziel aller Hilfe. Doch zweifle ich, daß die Summe des Glücks in Indien größer geworden ist.

Freiwillige und elendige Armut

Im Westen und in den armen Ländern leben Gruppen, die aus Solidarität mit den Armen und aus religiöser Verantwortung ein armes Leben führen. Manche dieser Gruppen wollen bewußt unter den Armen leben und deren Lebenssituation teilen. Ich komme auf die zweite Art der Armut zu sprechen, die *freiwillige Armut*. Ihre Wurzel liegt gewiß im Armutsideal der religiösen Orden: Es hat sich aus den Nachfolgeworten Jesu und den Worten der Bergpredigt entwickelt und erhielt wohl erst in späteren Jahrhunderten eine betont sozial-ethische Dimension, in der Weise, daß freiwillig gelebte Armut bewußt als Gegengewicht zum prasserisch reichen Leben der höheren Stände und als Verbrüderung mit den unfreiwilligen Armen empfunden wurde. In Europa und Amerika ist es nicht einfach, diese sozial-ethische Dimension noch zu verwirklichen. Einerseits gibt es kaum noch Arme im eigenen Land, deren Armut man brüderlich teilen könnte, andererseits will auch der freiwillig arme Mönch besitzen, «was man zum Leben braucht», und das ist im Westen eine ganze Menge. Die Mönche sind meist stark in die Gesellschaft eingegliedert und mit ihr verflochten durch ihre Berufe und Arbeit unter den Menschen. Darum können sie nicht anders als besitzen, was diese Berufe und diese Arbeit fordern. Die Armut des Mönchs paßt sich, eher unbewußt und automatisch, dem allgemeinen Lebensstandard der Gesellschaft, in der er lebt, an. Der arme Franziskaner oder Benediktiner im Westen lebt allemal besser als die obere Mittelschicht in Indien.

In Indien und anderen armen Ländern gibt es die unfreiwillige, *elendige Armut*, mit der man sich durch freiwillige Armut verbrüdern kann. Die sozial-ethische Dimension hat hier ihre unmittelbare, beklemmende Relevanz. Es gibt Gruppen in Indien, deren erklärtes Ziel es ist, «wie die Armen», unter ihnen und zusammen mit ihnen zu leben – um ein Zeichen der Liebe zu setzen. Der Orden der «Missionaries of Charity» von *Mother Teresa* in Kalkutta ist wohl die bekannteste solcher Gruppen. Dieses Ziel sei etwas genauer untersucht: die Unterschiede zwischen freiwilliger und elendiger Armut sowie die wahre Aufgabe der Verbrüderung mit armen Menschen wird sich damit noch schärfer erfassen lassen.

Leben sie wie die Armen?

Die Ordensfrauen arbeiten tagsüber in den Slums, verteilen Essen in Volksküchen, besuchen und helfen Kranken, sie arbeiten in Krankenhäusern für Arme, in Sterbehäusern, in verschiedenen Pflegeanstalten. Sie nehmen Findlinge an und ziehen Waisen auf. Ihr Leben verzehrt sich im Dienst an den Armen; doch leben sie «wie die Armen»? Sie leben, wie es gar nicht anders möglich ist, in eigenen Häusern, die sauber und hygienisch sind. Sie sind nicht aus Palmwedeln und Brettern und Bauresten zusammengezimmert, sondern solide und einfach mit Ziegeln und Beton gebaut. Sie haben regelmäßig ihre einfachen, wohlausgewogenen Mahlzeiten, sie waschen sich und tragen saubere Kleider. Sie leben nicht wie die Armen, einfach deshalb, weil es eine sündhafte Vermessenheit wäre, die Lebenszustände der elendigen Armut freiwillig anzunehmen. Nicht diese Armut ist das Ideal, nicht der Schmutz, nicht der Hunger, nicht die Unwissenheit über Hygiene, Nährwert der Speisen und so weiter, nicht die Bruchbuden, in die es hineinregnet, in denen ein Dutzend Menschen auf engem Raum zusammengepfercht sind – das ist nicht das Armutsideal. Das Ideal hat einen anderen Na-

men: es heißt Genügsamkeit oder zufriedene Bedürfnislosigkeit. Freiwillige Armut bedeutet, einzig unsere wirklichen Bedürfnisse zu befriedigen und unsere Bedürfnisse auf das Mindestmaß zu beschränken. Dieses Mindestmaß darf nicht von äußerer Not oder von Obrigkeiten festgelegt, sondern muß individuell erkannt werden. Diese freiwillige Armut hat auch nichts zu schaffen mit der Atmosphäre des kleinlichen Neids, der Feindseligkeit, der Gier nach Gütern, der Heimtücke, die sich nur zu leicht in den Höhlen der elendigen Armut ausbreitet. Freiwillige Armut aber ist selbstgenügsam, heiter, positiv; sie besitzt, was Leib und Geist brauchen, und will nicht mehr.

Lebenssicherheit auch noch im ärmsten Orden

Die freiwillig Armen besitzen einen großen Vorteil, der sie meilenweit, mehr noch als alle aufgezählten Dinge, von den elendig Armen trennt: das ist Lebenssicherheit. Die Missionaries of Charity und andere arme Ordensgemeinschaften in Indien mögen ein bewußt bedürfnisloses Leben führen, aber in diesem für die meisten Menschen wesentlichen Punkt der Lebenssicherheit ist für sie besser gesorgt, als sogar Inder des Mittelstandes für sich sorgen können. Indien ist weit davon entfernt, ein sozialer Versorgungs- und Wohlfahrtsstaat zu sein. Wenn ein Geschäftsmann Bankrott macht, steht er vor dem Hungertod, falls seine Verwandten ihn nicht aus seiner Not ziehen. Wenn ein Lehrer oder ein Bankangestellter seine Arbeit verliert, steht er vor dem Nichts. Pension und Unterstützungsgelder sind so gering, daß sie niemanden ernähren. Die religiösen Orden aber sind, auch in Indien, Versorgungs- und Wohlfahrtsstaaten im kleinen. Wird eine Ordensfrau krank, wird ihr nicht alle Pflege zuteil, sorgt der Orden nicht, wenn sie arbeitsunfähig wird, wenn sie alt ist? Der gutgestellte Inder (nicht nur der arme) sieht aber die Not dauernd als drohende Möglichkeit wie ein Schwert über seinem Kopf hängen.

Nur die Verbindung der Bedürfnislosigkeit mit der Lebenssicherheit (wie sie oben beschrieben wurde) erlaubt es den Mönchen und Nonnen, ihre Aufgabe unter den Menschen zu erfüllen. Ihre Aufgabe ist, nicht sich selbst in die elendige Armut zu begeben, sondern die elendig Armen zu ihrem eigenen Ideal der Bedürfnislosigkeit emporzuheben: Ihnen zu geben, mit aller gebotenen Einfühlung und Achtung vor der menschlichen Würde, was ihr Leben braucht, und sie dabei zu lehren, damit umzugehen und zufrieden zu sein. Diese Erziehung ist es, die ich oben mit dem Austausch zwischen Helfenden und Empfängern bezeichnen wollte. Denn der Erzieher muß doch immer auf das Gute und Wertvolle im «Lehrling» selber zielen, es aktivieren und für sich anzunehmen bereit sein. Gutes und Wertvolles besitzen auch die elendig Armen, selbst wenn die Armut sie seelisch verkrüppelt hat: und sei es nur unser Erschrecken, daß auch sie Ebenbilder Gottes sind. Die Aufgabe der Mönche und Nonnen ist nur erfüllbar, wenn sie selbst von der Bedrückung der Armut frei sind, gleichzeitig aber noch nahe genug an ihrer Sphäre leben, um sich in sie einfühlen zu können und zu wissen, welche Erziehung den Armen not tut. Nur in dieser Freiheit von der Bedrückung der Armut gedeiht die Nächstenliebe, der unentwegte Mut, sich tief auf die menschliche Situation der Armut einzulassen. Und dies sind doch, wie wir feststellen, zusammen mit der materiellen Hilfe, unabdingbare Voraussetzungen für eine echte und dauerhafte Beseitigung des Elends.

Die elendig Armen sind zu einer echten Liebe zu den Menschen kaum noch fähig; die Armut hat diese Fähigkeit verschüttet. Erst materielle Hilfe und geduldige Erziehung kehren diese Fähigkeit wieder hervor. Der große indische Heilige des letzten Jahrhunderts hat deshalb gefordert: Gebt den Armen zuerst Brot, dann Religion. Daraus erwuchs der erste moderne hinduistische Orden, die *Ramakrishna Mission*, die spirituelle Ideale mit sozialer Arbeit, das kontemplative mit dem aktiven Leben zu verbinden sucht.

Vom Mitleid zur Bewußtseinsbildung

Weshalb sind die Unterschiede zwischen den beiden Arten der Armut – der freiwilligen und der elendigen – verwischt worden? Wollte man die Gründe in einem Wort zusammenfassen, hieße es: weil Armut aus Unkenntnis romantisiert worden ist. Das Mitleid mit den Armen stellt sich vor, Armut sei ein Gut, das man mit den Armen teilen soll. Dies entspricht einem typischen Reflex der menschlichen Psyche. Von außen erlebtes Leid versucht man emotional zu überhöhen, um sich seinem Andrang zu entledigen; dieser Andrang fremden Leids spricht nämlich eine erschreckende Sprache: Auch du wirst vielleicht einmal dieses Leid ertragen müssen! Die emotionale Antwort darauf versucht die Kompaktheit des Leids zu sublimieren. So gesehen ist Mitleid auf der Ebene des Gefühls (was ich Romantisierung nenne) zum großen Teil versteckte Furcht vor dem Leid der Armut. Die konkrete Manifestation dieses Mitleids ist der Griff in den Geldbeutel. Mir scheint, daß viele Hilfsorganisationen an dieses oberflächliche Mitleid bewußt appellieren, weil es «fündig» ist. Auf lange Sicht tun sie damit den Armen keinen Dienst,

und sie verschenken die Möglichkeit, zu Hause echte Bewußtseinsbildung zu betreiben. Im Westen aber brauchen wir Menschen, die ohne Furcht, mit wachem Verstand und Herzen die Armut anzublicken bereit sind und die Forderung, die die Armut an ihr eigenes Leben ausspricht, radikal mit ihrem ganzen Menschsein (nicht bloß mit dem Gefühl) annehmen. Dann kann so etwas wie ein Austausch, eine gegenseitige Erziehung über Kontinente hinweg stattfinden, wie immer das konkret aussehen mag.

Martin Kämpchen, Madras (Indien)

DER AUTOR, Dr. phil. Martin Kämpchen, hat vor seinem jetzigen Aufenthalt in Madras (SO-Indien), wo er Philosophie studiert, drei Jahre lang als Deutschlehrer in Kalkutta gearbeitet. Seine persönliche Auseinandersetzung mit den «zweierlei Formen der Armut» hat gleich nach seiner Ankunft aus dem «Westen» vor fünf Jahren begonnen. Seine Fragestellung mag von einem Inder vielleicht nach wie vor als «westlich» zugespitzt empfunden werden: Der Denkanstoß (der hoffentlich aufgenommen wird) gilt aber in erster Linie uns, die wir gewisse große Worte allzu leicht in den Mund nehmen. (Zum «Weiterdenken» vgl. die Besprechung des Romans «Von einem der auszog» am Schluß dieser Nummer).

Chinesischer Himmel und christlicher Gott

Die Kategorie der Einheit als Ergänzung zur Kategorie der Person (I)

«Eine grundsätzliche Reflexion über chinesische Theologie» will der vorliegende von uns in zwei Folgen aufgeteilte Aufsatz sein. Er erschien im Original unter obigem Titel («Die Kategorie der Einheit ...») in: *Collectanea Theologica Universitatis Fujen* Nr. 32 (Sommer 1977) S. 313–331. Der Verfasser, A.B. Chang SJ, ist Professor für systematische Theologie und zugleich Dekan der Theologischen Fakultät an der Katholischen Universität Fujen, Taipei, Taiwan. Die Übersetzung aus dem Chinesischen besorgte Luis Gutheinz SJ von der gleichen Fakultät. Die beiden versal gedruckten Untertitel stammen vom Autor, die fettgedruckten Zwischentitel von uns. (Red.)

Schon seit langer Zeit bemüht sich die chinesische Kirche um die Inkulturation ihrer Theologie; ihre Theologen lieferten schon früh Beiträge zu diesem Thema. Weil in der chinesischen Kulturtradition «Tien» (Himmel) viel behandelt wird, liegt es nahe, daß viele Artikel den «Himmel» der eigenen Tradition mit dem Gott der Bibel vergleichen. Beispiele aus jüngster Zeit findet man in den beiden Zeitschriften «Heng-Yi» und «Chung-kuo-tien-schu-chiao-wen-hua». Die letzte Veröffentlichung zu diesem Thema stammt von P. Fang Chih-yung (P. Markus Fang SJ).¹ Derartige Studien beschränken sich im allgemeinen auf einen Vergleich über die inneren Eigenschaften von «Himmel» und dem Gott der Bibel, wobei einerseits ähnliche Züge entdeckt werden, andererseits aber auch die Überlegenheit der Bibel betont wird. Wenn wir eine chinesische Theologie schaffen wollen, müssen wir jedoch – so scheint mir – eine Zusammenschau auf höherer Ebene versuchen. Auf dieser höheren Ebene geht es dann wohl nicht mehr bloß um Fragen über Gott, sondern darum, wie man mit jener Kategorie, in der die geistige Tradition Chinas «Himmel» aussagt, den Gott der Bibel oder des kirchlichen Glaubens zum Ausdruck bringen könnte. Der vorliegende Artikel möchte ein Versuch in dieser Richtung sein und zugleich auch einen Weg für weitere Versuche über andere theologische Themen freimachen.

DIE KATEGORIE DER EINHEIT IN DER TRADITION CHINAS

1974 sprach Prof. Fang Tung-mei im Kardinal-Tien-Kulturzentrum über das Thema: «Der Einfluß der chinesischen Philosophie auf die Zukunft der Welt».² (Anmerkung des Übersetzers: Prof. Fang Tung-mei gilt als einer der führenden Philosophen im «freien» China. Er starb im Sommer 77.) Prof. Fang bekennt sich auf der Ebene der Religion weder zum Deismus noch zum Theismus, sondern zum Pantheismus.³ Die Frage, warum

er weder Deist noch Theist sein will, lassen wir zunächst beiseite. Warum ist er jedoch Pantheist? In seinem großangelegten Weltdiagramm⁴ steht an oberster Stelle die in der höchsten, geheimnisvollen Sphäre der Welt verborgene Gottheit (shen); die Gottheit strömt unendliche Kraft aus; diese Kraft erfüllt nach unten die gesamte menschliche Natur (religiöses, moralisches, ästhetisches und natürlich-psychisches, biologisches und physisches Leben) und alle Handlungen. Ihre geistige Kraft (ching-shen) umfaßt alles, erfüllt alles. Der ursprüngliche Nurmensch (im Englischen: mere man) tritt in die Kraft der Gottheit ein. In dieser Konstituierung des Menschen geschieht Konstituierung des Göttlichen. Wenn der natürliche Mensch mit der Kraft der Gottheit erfüllt und zu einem religiösen Menschen geworden ist, dann handelt er nicht nur kraft seines Menschseins, sondern kraft göttlichen Menschseins.⁵ Prof. Fang bezeichnet sich also als Pantheisten, weil letztlich die Kraft der Gottheit die gesamte menschliche Natur und ihre Handlungen erfüllt.

Himmel-Mensch-Kontinuum

Ist diese Position – die Kraft der Gottheit erfüllt alles – notwendig Pantheismus (Alles-ist-Gott-lehre)? Diese Fragen werden wir weiter unten behandeln. Die Auffassung Prof. Fangs vom «Himmel-Mensch-Kontinuum» (Tien jen chih chien) ist zweifelsohne ein echter Bestandteil chinesischer Geistesgeschichte. In ihr erscheinen «Himmel» und Mensch überall in einer Harmonie der Einheit. In seinem Buch «Zusammenfassung chinesischer Lebensphilosophie» verwendet Fang Tung-mei sogar ein Liebesgedicht, in dem von zwei Menschen die Rede ist, die beide mit großer Liebe eine Figur des geliebten andern machen; dann lösen sie die beiden Figuren im Wasser auf und gestalten wieder zwei Bilder; jetzt dürfen sie wahrhaftig sagen: In deinem Bild ist mein Ich, in meinem Bild ist dein Du.⁶ Auf den folgenden Seiten jenes Buches zitiert Prof. Fang aus der Tradition, um zu zeigen, daß die «Welt» (yü-chou) nach chinesischer Auffassung harmonisch, geeint und unzerstückelt ist.⁷ Man nennt diese Auffassung die «Himmel-Mensch-Einheit» (Tien je he i) – oder das «Himmel-Mensch-Kontinuum» (Tien jen wu chien oder Tien jen chih chien) – Lehre. Mit Prof. Fang stimmt hierin der katholische Erzbischof von Taipeh, Stanislaus Luokuang, völlig überein. Zum Beispiel in seinem Artikel «Der spezifische Charakter und Geist der chinesischen Philosophie»

schreibt Luokuang: «Weil alle Dinge in ihrem Dasein verwoben sind und deshalb eine ganzheitliche Welt bilden, ist alles in der Welt *Leben*; (Hervorhebung vom Übersetzer); das Ziel der Veränderungen in der Welt ist *Leben*, der Gesamtzusammenhang der Welt ist *Leben*.»⁸ «Der Konfuzianismus», fährt Luokuang weiter, «betrachtet die Hervorbringung des Lebens nicht als ein biologisches Phänomen, sondern als eine mystische Funktion der Welt; diese Funktion nennt man *jen*; *jen* ist ein Ausdruck der lebenszeugenden Kraft von *«Himmel-Erde»* (Tien-ti).»⁹

Diese Art, das «Himmel-Mensch-Kontinuum» auszudrücken, nennen wir die «Kategorie der Einheit» (i ti fan ch'ou); es geht dabei um Zusammenhang, Kontinuum, Einheit. Die lebenszeugende Kraft des «Himmels» strömt auf alle Dinge aus und formt die Welt. Wir wohnen in dieser Welt, treten in Harmonie mit «Himmel-Erde», verkehren mit anderen Menschen, stimmen mit den materiellen Dingen überein und folgen überall dem Strom des universalen Lebens; wir werden mit anderen Menschen zu einem Einheitsstrom.¹⁰ Eine derartige Sprechweise erinnert uns an das Wort des heiligen Paulus: «Gott wird alles in allem sein». ¹¹ Der Unterschied besteht darin, daß chinesisches Denken vom Standpunkt des Menschen her, Paulus vom Standpunkt Gottes her spricht. Die ursprüngliche Wirklichkeit besteht darin, daß die unendliche Kraft der Gottheit alle Dinge durchströmt.

Pantheismus oder Pan-en-theismus?

Wir fragen wiederum: Ist die Kategorie der Einheit notwendigerweise Pantheismus? Nach unserer Meinung nicht unbedingt. Erzbischof Luokuang, der sowohl die abendländische wie auch die östliche Philosophie gründlich kennt, hat chinesisches Philosophie noch nie als Pantheismus bezeichnet, wengleich er zugibt, das Einheitsdenken sei ihr Charakteristikum. Pantheismus besagt doch, daß alle Dinge außerhalb der Gottheit keine eigene, selbständige Existenz haben, sondern nur ihre sichtbaren Formen oder Ausflüsse sind. Die Kategorie der Einheit in der Geistesgeschichte Chinas behauptet nun keineswegs, die einzelnen Dinge hätten kein eigenes, selbständiges begrenztes Sein, die menschliche Natur keine eigene Identität und Freiheit. Die alles durchströmende Kraft der Gottheit hebt menschliches Sein und Handeln nicht auf. Deshalb wäre auch die Bezeichnung *Pan-en-theismus* (Alles-in-Gott-lehre) dem Pan-theismus (Alles-ist-Gott-lehre) vorzuziehen. Solcher Pan-en-theismus nun liegt der katholischen Lehre vom persönlichen Gott nicht fern. Doch es sei zugegeben, die Kategorie der Einheit kann leicht als Pan-Theismus aufgefaßt werden, zumal einige Stellen in den Schriften von Laotzu und Chuangtzu eine solche Auffassung geradezu aufdrängen. Zum Beispiel: «... viele Vögel zwitschern: das Gezwitscher wird zum Konzert; das Konzert wird eins mit *«Himmel-Erde»*; in diesem Einswerden wird alles eins, es gibt da keine Unterschiede mehr.»¹² Oder: «Wie kannst du wissen, daß das, was ich *«Himmel»* nenne, nicht Mensch ist, und das, was ich Mensch nenne, nicht *«Himmel»* ist?»¹³ Wir wollen hier nicht weiter mit Prof. Fang über Pantheismus oder Pan-en-theismus streiten; vielleicht bliebe am Schluß nur ein Unterschied in Worten übrig.

Die Kategorie der Einheit drückt das «Himmel-Mensch-Kontinuum» ganz nach chinesischem Geschmack aus. Hier einige glückliche Formulierungen:

«Die alten Philosophen Chinas sahen in der Welt kein materielles, mechanisches System, sondern einen großen Lebensorganismus. In dieser Welt entdecken wir ein alles durchdringendes Leben. Sein Sinn ist geistig, es strebt zum Guten; es hat schöpferische Kraft; keine andere Macht kann es unterdrücken; seine Zukunft ist voller Hoffnung.»¹⁴

«Die alten Philosophen Chinas erlebten das menschliche Leben nicht als dunklen sündigen Abgrund, sondern als kühne und erbauende Kraft. Darin entdecken wir das einende und auflichtende Gute. Sein Anfang ist Geschenk des *«Himmels»*, sein Wachstum Leistung menschlichen Tuns. Weil Geschenk des

«Himmels», darum hat alles gute Handeln in der Welt eine objektive Grundlage und kann somit nicht von menschlichem Egoismus vernichtet werden; weil Wachstum durch menschliches Tun, darum ist alles gute Handeln (innerlich) vom Menschen abhängig und kann nicht von Gut oder Böse des *«Himmels»* (wie von außen) abgeändert werden.»¹⁵

«Das universale Leben der Welt treibt an und fließt immerzu; es erfüllt mit seinem Gutsein die ganze Menschheit und bringt sie zu immer größerer Kommunikation. Die Geistesseele (ling ming hsin hsing) der Menschheit beginnt in leerem Zustand, wächst ohne Schaden, pflegt ihre innere Kraft in Entsprechung zum *«Himmel»* und seinem Gutsein; sie entfaltet sich mächtig zu lauterer Lebensfülle. *«Himmel»* und Mensch werden eine Harmonie, Menschen verkehren miteinander, Mensch und Dinge entsprechen sich, überall erfährt man die innere Kraft (*jen*) und strebt weiter zum Gutsein; entscheidend ist dabei die Sinnkonzentration und Hervorbringung des Gutseins.»¹⁶

Welt und menschliches Leben können nur deshalb nach solch bewegter Herrlichkeit streben, weil die geheimnisvolle geistige Kraft der Gottheit alle Dinge erfüllt. Eine solche Welt kann höher steigen, der Wert des Lebens der Menschheit kann zunehmen, und erst hier kann die Hoffnung der Menschheit ihre Erfüllung finden.

Wir haben bisher entdeckt, daß die Kategorie der Einheit treffend Welt und menschliches Leben im «Himmel-Mensch-Kontinuum» zum Ausdruck bringt. Die chinesische Seele empfindet all das als etwas Wundersames und kann davon geradezu trunken werden. Sollten wir uns da vom Standpunkt der Inkulturation der Theologie nicht fragen, ob wir die Kategorie der Einheit als Ausdrucksmittel des katholischen Glaubens verwenden könnten, um so die chinesische Seele anzuziehen?

DIE «KATEGORIE DER PERSON» IN DER BIBEL

Die Bibel verwendet grundsätzlich die Kategorie der personalen Beziehung, um das «Himmel-Mensch-Kontinuum» auszusagen. Im allgemeinen betonen die Erklärungen des biblischen Gottes die «Du-Ich-Beziehung». (Anmerkung des Übersetzers: Im Chinesischen stellt man höflicherweise das Du voran.) «Schon gleich das 12. Kapitel der Genesis (Berufung Abrahams) beschreibt eine solche Gottheit; sie ist bereits über die Beziehung durch die große Natur und das Schöpfertum hinausgeschritten und redet mit den Menschen in der *«Du-Ich-Form»* ... Seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends vor Christus gibt es einen neuen Hauptdarsteller in der Geschichte der Menschheit; er hat die eigene Ewigkeit durchstoßen und ist in das einfache Leben der Menschen eingetreten; er spricht zu Menschen, verheißt Neues, offenbart deutlich seinen Willen und seine Pläne.»¹⁷ Auch in den anderen Büchern der Bibel spricht die Gottheit als Subjekt zu einem anderen Subjekt (sei es ein einzelner oder eine Gemeinschaft); sie offenbart Liebe, verspricht, befiehlt, warnt und vergibt ... das nennen wir die «Du-Ich-Beziehung».

«Person» (zu) eng geführt ...

Prof. Fang Tung-mei kritisiert diese Kategorie mit folgenden Worten: «Viele Religionen und Philosophen vertreten den Theismus, d. h. sie machen die Gottheit zu einem höchst persönlichen Gott. Doch, was ist eigentlich die *«Person»* (*jen ke*) dieses persönlichen Gottes? *«Person»* besagt ja nicht notwendig etwas Gutes, wenn man den lateinischen Begriff der *«persona»* ansieht: Hier wird das wahre Antlitz verhüllt hinter einer Maske. Wenn dem so ist, kann man diese höchste Gottheit *«Person»* nennen und dann alle menschlichen Schwächen auf das höchste geistige Subjekt der Religion übertragen. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß viele Religionen beim Beweis der Existenz Gottes mit menschlicher Sprache operieren und damit auch die Mängel menschlichen Sprechens unversehens auf das höchste geistige Subjekt der Religion übertragen. Das bedeutet aber eine Begrenzung des Geistes der Religion; solche Sprechweise ist keineswegs ideal.»¹⁸

Ich weiß nicht, was andere Religionen zu solcher Kritik sagen. Die katholische Theologie zumindest hat einiges dazu zu sagen. Wir reflektieren im folgenden über zwei Fragen: Erstens, wie ist der persönliche Gott des katholischen Glaubens zu verstehen? Zweitens, was drückt die Kategorie der Person, soweit man sie in der Bibel vorgezeichnet findet, eigentlich aus?

Zur ersten Frage: Als eine Schöpfung späterer theologischer Reflexion, der in der Bibel als solcher nicht vorkommt, dient der Begriff «Person» (wei-ke) der Verteidigung und Erklärung des biblischen Glaubens an den Gott der Offenbarung. Die Theologie selbst betont bei der Verwendung des Personenbegriffes sehr stark die Analogie: Wenn man den Begriff «Person» auf die Gottheit anwendet, entspricht der Sinn nicht genau dem alltäglichen Sinn des Wortes Person. Man muß sorgfältig darauf achten, nicht «allgemeine Mängel der Menschheit» (Prof. Fangs Ausdruck) auf das Subjekt der Gottheit zu übertragen.

Katholische Theologie verwendet den Begriff der «Person», um den biblischen Gott zu verkünden. Dieser Gott hat sein eigenes Sein, das vom Sein der Dinge in der Welt verschieden ist. Darum sind der persönliche Gott und die pantheistische Gottheit nicht dasselbe; wohl aber lassen sich, wie wir oben sagten, Theismus und Pan-en-theismus vereinen. Nach katholischem Glauben hat der Gott der Bibel durch seinen Eintritt in die Menschheit eine Geschichte des «Himmel-Mensch-Kontinuums» in Gang gesetzt, die der Mensch mit bloßer Vernunft nicht auszudenken imstande war. Um das Neue auszudrücken, verwendet die Bibel Kategorien wie «Du-Ich», «Vater-Sohn», «Freund». Die Theologie allerdings sorgt für ständige Reinigung menschlichen Sprechens.

Das führt uns zur zweiten Frage: Was drückt die Kategorie der Person in der Bibel eigentlich aus? Die Bibel ist nicht Philosophie, sondern ein schriftlicher Niederschlag des Glaubens Israels und der Kirche. Jedes Buch verwendet seine literarische Gattung, manchmal ziemlich populär, manchmal eher poetisch. Das Reden über die persönliche Beziehung (Gottes zu den Menschen) klingt hin und wieder, vor allem im Alten Testament, so anthropomorph, daß religiös empfindsame Menschen es wie eine Befleckung der höchsten Gottheit empfinden. In Wirklichkeit ist die persönliche Beziehung nur eine Kategorie des

Ausdruckes. Solches Sprechen verlangt nach einer begründeten Tiefenerfahrung, die es erlaubt, den eigentlichen Inhalt des Sprechens schärfer zu erfassen. Im folgenden versuchen wir, den Inhalt der in der Bibel enthaltenen Kategorie der Person an einigen Beispielen zu analysieren.

Textvergleich: Buch Genesis und Buch der «Goldenen Mitte»

Wir vergleichen zunächst einen Abschnitt der Genesis mit einigen Aussprüchen im Buch der «Goldenen Mitte» (Chung-yung).¹⁹ Gen 1, 27–31 sagt:

«Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er ihn.

Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf der Erde sich regen!

Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen trägt, auf der ganzen Erde, und alle Bäume, an denen samenhaltige Früchte sind: das soll eure Speise sein.

Aber allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was sich regt auf der Erde, was Lebensodem in sich hat, gebe ich alles Gras und Kraut zur Nahrung. Und es geschah so.

Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.»

Im Buch der «Goldenen Mitte» (ein Teil des Buches der Riten) lesen wir:

«Kann man die Natur des «Himmels» befolgen, so auch die des Menschen; kann man die des Menschen befolgen, dann auch die der Dinge; kann man die der Dinge befolgen, so kann man an der nährenden Erhaltung von «Himmel-Erde» teilnehmen; kann man an dieser teilnehmen, so kann man an «Himmel-Erde» selbst Anteil haben.»

Beide Bücher sprechen anscheinend eine sehr verschiedene Sprache. Doch es scheint uns, daß beide die Erfahrung des «Himmel-Mensch-Kontinuums» unterstreichen wollen.

Hier: schafft Gott den Menschen nach seinem eigenen Bild; *dort:* kann man die Natur des «Himmels» befolgen, so kann man die des Menschen befolgen. (Im Buch des Großen Wissens heißt es: der Wille des «Himmels» wird menschliche Natur genannt.)

Hier: ihr sollt wachsen und euch vermehren und die Erde füllen; *dort:* kann man die Natur des Menschen befolgen, so auch die der Dinge.

Hier: Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut;

dort: man kann an der nährenden Erhaltung von «Himmel-Erde» teilnehmen; kann man das, so kann man an «Himmel-Erde» Anteil haben. (Mit anderen Worten: Der Mensch weitet sich aus, beherrscht die Erde, verwirklicht das Ebenbild Gottes, reicht bis in das Herz Gottes, steht in Kommunion mit allen Dingen und nimmt Anteil am «Himmel-Erde-Kontinuum».)

Wenn uns hier kein Fehler unterlaufen ist, dann dürfen wir ruhig sagen: Beide Schriften beinhalten eine grundlegende, gemeinsame Erfahrung der Menschheit. Das Buch der «Goldenen Mitte» verwendet die Kategorie der Einheit in der Form philosophischer Reflexion, das Buch der Genesis hingegen die Kategorie der Person in der Sprache des Alltags. Menschen im Bereich der Kultur der «Goldenen Mitte» können sich beim Lesen der Genesis des Eindrucks einer allzu anthropomorphen und die höchste Gottheit verniedlichenden Sprache nicht erwehren.

Die Kommunion im «Himmel-Mensch-Kontinuum» kann auf drei Ebenen gesehen werden.²⁰ Die grundlegende Ebene ist die der kaum aussagbaren Erfahrung. Die zweite Ebene enthält den Ausdruck im Symbol: Die Genesis spricht mit Hilfe der Kategorie der Person, die «Goldene Mitte» mit Hilfe der Kategorie der Einheit. Auf der dritten Ebene findet die theoretische Systematisierung statt.

Manchmal braucht es genaue Unterscheidung, um hinter der

Als Mitarbeiter für die

Schriftleitung «Katechetische Blätter»

suchen wir zum 1. Juli 1978 oder früher einen

Redakteur

Vorausgesetzt wird ein abgeschlossenes Studium der kath. Theologie, religionspädagogische und möglichst auch redaktionelle Erfahrungen.

Das Aufgabengebiet ist sehr interessant und vielseitig. Dem Redakteur wird die Möglichkeit geboten, in einem gewissen Umfang auch Aufgaben im Rahmen des Verlagslektorats zu übernehmen.

Schriftliche Bewerbungen mit ausführlichen Unterlagen senden Sie bitte an den

KÖSEL-VERLAG GmbH & Co.
Flüggengstr. 2, 8000 München 19

sprachlichen Verschiedenheit denselben Grundinhalt zu entdecken, wie wir es oben versucht haben. Die typische Eigenart der biblischen Offenbarung liegt nicht in der Beziehung innerhalb der «Großen Natur» (ta dzu jan) oder des Schöpfer-tums, sondern im Eintritt Gottes in die Geschichte der Menschheit. Das hat die Anwendung der Kategorie der Person sicherlich bestärkt. Oder anders formuliert: gerade diese typische Eigenart hat die Bibel im Buch Genesis dazu gebracht, auch die Beziehung innerhalb der «Großen Natur» oder des Schöpfer-tums mit der Kategorie der Person auszudrücken.

Abraham und der einigende Wille des «Himmels»

Doch, wir möchten nochmals einen Versuch machen, durch die Ausdrucksebene der Kategorie der Person hindurchzustoßen auf die religiöse Erfahrung des in der Bibel geoffenbarten Eintrittes der Gottheit in die Geschichte der Menschheit. Die geschichtliche Erzählung der Bibel beginnt mit Abraham; wir führen nur einige Stellen an, so z. B. Gen 12, 1–3; 17, 3–8; Is 41, 8–9. Die Genesis beschreibt mit Hilfe der Kategorie der Person den Anfang der Geschichte Israels und die religiöse Erfahrung Abrahams. Nach meiner Meinung liegt darunter verborgen der «ultimate concern»²¹, die radikale Betroffenheit von der völlig zerrissenen Situation in Genesis 11 (Babel). Abraham repräsentiert diesen «ultimate concern» Israels für den tiefsten Sinn der Menschheit: Ist es ewig auseinanderreißender Tod oder das allen Dingen gemeinsame lebendige Dasein? Wir erleben hier einen Sinnaufstieg, denn die Quelle des lebendigen Daseins und die alle Spaltung überwindende Kraft der Gottheit wird entschieden bejaht. In Abraham erfährt Israel den die Menschen einigenden Willen des «Himmels». Solche Erfahrung erscheint in der Geschichte der Menschheit wie eine Pfeilspitze, die auf eine neue Welt vorausweist. Hätte eine derartige Erfahrung im chinesischen Volk stattgefunden, wäre diese konkrete Wechselbeziehung im «Himmel-Mensch-Kontinuum» wohl nicht mit mythischen Formen des Dialoges von Freunden, sondern mit der Kategorie der Einheit dargestellt worden. Ich bin also der Meinung, daß man die grundlegende religiöse Erfahrung auf der

Anmerkungen:

¹ Markus Fang SJ, Ein Vergleich zwischen dem konfuzianischen Begriff «Himmel» und der biblischen Idee Gott, in: Collectanea Theologica Universitatis Fujen Nr. 31 (Frühling 1977), 15–41.

² Philosophie und Kultur 11 (März 1974), 2–19 (= Universitas Nr. 120).

³ Art. cit., 12.

⁴ Ebenda, 7.

⁵ Ebenda, 13.

⁶ Fang Tung-mei, Eine Zusammenfassung chinesischer Lebensphilosophie, Taipei 1974, 37.

⁷ Ebenda, 38–43.

⁸ Luokuang, in: Philosophie und Kultur 11 (März 1974), 21–22.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Fang Tung-mei, op.cit., 43–45.

¹¹ 1. Kor 15, 28.

¹² Chuang-tzu, Essay über «Himmel-Erde» (Tien-ti pien).

¹³ Chuang-tzu, Der große Meister (Ta tzung-shih).

¹⁴ Fang Tung-mei, op. cit., 51.

¹⁵ Ebenda, 51.

¹⁶ Ebenda, 52.

¹⁷ Markus Fang, art. cit., 26.

¹⁸ Fang Tung-mei, art. cit., 13.

¹⁹ Der Vergleich zwischen Genesis 1 und dem Buch der «Goldenen Mitte» ist berechtigt, denn Gen 1–11 spricht nicht von Historie, sondern drückt eine theologische Reflexion über allgemein menschliche Dinge aus. Gerade darum kann man Gen 1–11 mit Werken anderer Kulturen vergleichen. Vgl. dazu den Artikel von Markus Fang, Ein Versuch, Mt 5, 45.48 mit dem «Buch der Wandlungen» (I ching), Kapitel 1, Über den «Himmel», zu erklären, in: Collectanea Theologica Universitatis Fujen Nr. 29 (Herbst 1976), 329–346.

²⁰ A.B. Chang, Die Kirche und das Heil, in: Collectanea Theologica Universitatis Fujen Nr. 24 (Sommer 1975), 279–288.

²¹ Eine Idee von P. Tillich.

²² Apg 17, 28–28.

²³ Fang Tun-mei, art. cit., 13.

Ebene des Symbols sowohl mit der Kategorie der Person als auch mit der Kategorie der Einheit ausdrücken kann. Weiter unten soll dies noch eingehender gezeigt werden. Auch die Bibel kennt Ausdrücke der Kategorie der Einheit; so z. B. das schon zitierte Wort von Paulus: «Gott wird alles in allem»; ein andermal: «Er (Gott) ist nicht fern von einem jeden von uns, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.»²² Andererseits verwenden auch die Denker Chinas die Kategorie der Person. Prof. Fang zitiert das Liebesgedicht, das doch höchst personale Beziehungen besingt. Wir stimmen Prof. Fang voll und ganz zu, wenn er sagt: «Menschen mit reichem und authentischem religiösem Empfinden, mit starker religiöser Dynamik, mit breiter Gelehrsamkeit in Sachen Religion, solche Menschen sind stets darauf bedacht, den Herrscher der Welt als jenen zu sehen, der mit seiner unendlich schöpferischen Geisteskraft alles Menschliche erfüllt, pflegt, entscheidet, beeinflusst, unterstützt, so daß die gesamte Welt von der gewöhnlichen, natürlichen Daseinsweise aufsteigt in die göttliche Welt und zu ihrem Bestandteil wird.»²³ Die Kategorie der Person hat es infolge der sich gegenüberstehenden Subjekte nicht leicht, den Herrscher der Welt als Bestandteil der (einen) göttlichen Welt darzustellen; die Kategorie der Einheit hingegen eignet sich dafür bestens. Somit entsteht in der chinesischen Theologie das Bestreben, die Kategorie der Person durch die Kategorie der Einheit zu ergänzen. (Diesem Anliegen und seiner Durchführung am Beispiel der Sakramententheologie wird ein zweiter Artikel gewidmet sein.)

A.B. Chang SJ, Taipei, Taiwan

Wie böse ist Gewalt?

Die Beschäftigung mit Gewalt und Krieg in ihrer unverhüllten und in ihrer ritualisierten Gestalt gehört zum täglichen Brot. Kameras und Mikrophone der Massenkommunikationsmittel werden von nichts dermaßen angezogen, wie von den neuesten Kampfschauplätzen. Ob auf diesen blutig ernst um Territorium und Souveränität oder ritualisiert und weniger blutig, aber ebenso ernst um $\frac{1}{100}$ Sekunden, Zentimeter und Tore gekämpft wird, ist von sekundärer Bedeutung.

Angesichts der quantitativen und qualitativen Bedeutung von Rivalität, Kampf und Gewalt sind theologische Werke, die sich damit auseinandersetzen, eher selten. Dies ist um so erstaunlicher, als Feindschaft, Haß und Vernichtung in den Schriften des Alten und Neuen Testaments einen großen und oft zentralen Platz einnehmen, vom Mord an Abel zu Beginn der Genesis bis zu den schauerhaften Straferichten der Offenbarung des Johannes. So ist es schon ein kleines Ereignis, wenn sich ein biblisch gut informierter Dogmatiker mit den in der Bibel so reichlich bezeugten Phänomenen des Hasses, der Gewalt und der Tötungen jeglicher Art nicht nur beiläufig, sondern eingehend in einem 240 Seiten starken Buch auseinandersetzt: Raymond Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Kösel-Verlag, München 1978, S. 240, DM 25,-.

Eine neue Theorie zur Entstehung und Einschränkung von Gewalt

Schwager tut das nicht, indem er historisch-kritisch von den älteren zu den jüngeren Texten der Bibel voranschreitet und Gestalt und Wertung der Gewalt in den einzelnen biblischen Schriften skizziert und aus ihrem Kontext zu verstehen sucht. Vielmehr konfrontiert er die biblischen Aussagen über Haß und Gewalttätigkeit mit der von René Girard in seinem Werk «La

violence et le sacré» (Paris 1972) vorgelegten Theorie von der Entstehung von Haß, von Gewaltausbrüchen und von den beschränkten Möglichkeiten, diese einzudämmen, und versucht sie von der Konfrontation mit diesem System her zu verstehen. Das erste der drei Kapitel von Schwagers Buch ist der Darlegung der Theorie R. Girard gewidmet. Diese basiert im wesentlichen auf der Analyse der Riten und Kulte sogenannter primitiver Völker, zahlreicher Werke der Weltliteratur (besonders der griechischen Tragiker, Shakespeares, Dostojewskis) und der Hauptthesen der Psychoanalyse S. Freuds, die in einigen Stücken allerdings stark modifiziert wird. Die Ergebnisse der Analysen Girards faßt Schwager auf S. 57 seines Buches wie folgt zusammen:

«1. Die fundamentale menschliche Begierde ist von sich aus auf kein spezifisches Objekt hingeeordnet.¹ Sie erstrebt jenes Gut, das ihr durch eine andere Begierde als erstrebenswert bezeichnet wird. Sie ahmt ein Vorbild nach.

2. Durch die Mimesis eines fremden (vorbildlichen) Strebens entsteht unweigerlich ein Konflikt, weil die zweite Begierde das gleiche Objekt wie die erste erstrebt. Aus dem Vorbild wird zugleich ein Rivale (vgl. Ödipuskomplex). Dabei wird das umstrittene Objekt aus dem Auge verloren. Je mehr die Begierde sich steigert, desto ausschließlicher richtet sie sich auf die fremde Begierde selber, verehrt und bekämpft diese in einem. Die Rivalität tendiert schließlich zur Gewalt, die nun selbst als erstrebenswert erscheint.

3. Da alle Menschen zur Gewalttätigkeit tendieren, ist ein friedliches Zusammenleben keineswegs selbstverständlich. Vernunft und guter Wille (contrat social) genügen nicht. Aufbrechende Rivalitäten können die bestehende Ordnung leicht gefährden, die Normen auflösen und die kulturellen Vorstellungen verwischen.² Neue Räume relativen Friedens entstehen jedoch dort, wo die wechselseitigen Aggressionen plötzlich in die einmütige Gewalt aller gegen einen umschlagen (Sündenbockmechanismus).³

4. Durch die kollektive Entladung der Leidenschaft auf den Sündenbock wird dieser zugleich sakralisiert. Er erscheint sowohl als verflucht wie als heilbringend.⁴ Von ihm geht ein sakraler Schrecken aus. Um ihn herum entstehen Tabuvorschriften und eine neue soziale Ordnung.

5. In den Opfern wird die ursprüngliche kollektive Übertragung der Gewalt auf den zufälligen Sündenbock in einem streng kontrollierten rituellen Rahmen nachvollzogen. Die internen Aggressionen werden dadurch einmal mehr nach außen abgeleitet, und die Gemeinschaft wird vor Selbsterstörung bewahrt» (a. a. O. S. 57).

Wo dieser Ritus in die Krise gerät, setzt eine Zeit der Anarchie ein, bis ein neuer Sündenbockmechanismus einen neuen Kult begründet.

¹ Dies gegen S. Freuds Libidotheorie.

² Dies insofern, als jeder der Rivalen, von ihrer Leidenschaft verblendet, den Fehler nur beim andern sucht und jenen für ungerecht, für schuldig, ja für kriminell hält. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen werden die beiden Rivalen immer mehr zu feindlichen Brüdern. Vgl. etwa das Verhältnis zwischen Israelis und Palästinensern.

³ «In einer verworrenen und zerstrittenen Gesellschaft, in der alle Glieder unter den internen Streitigkeiten leiden, kann deshalb dem zufällig siegreichen Streich eines Protagonisten gegen einen andern eine derartige Faszination zukommen, daß andere die gleiche Tat instinktiv nachahmen und ebenfalls auf den augenblicklich Schwächeren einschlagen. Der erste siegreiche Streich wird bekräftigt; er gewinnt zusätzlich Glanz; die Verlockung zur Nachahmung wächst und zieht immer mehr Glieder der bedrohten Gesellschaft in ihren Bann. Wechselseitige Gewalttaten und verworrene Streitigkeiten können so in kürzester Zeit, ja fast augenblicklich, in die einhellige Gewalt aller gegen einen umschlagen. Girard nennt dies den Mechanismus des Sündenbocks oder die kollektive Übertragung der diffusen Gewalttätigkeit auf ein zufälliges Opfer.» (Schwager, a. a. O. S. 29f.)

⁴ Tremendum et fascinosum.

Jahwe hat als Volksgott angefangen

Im zweiten Kapitel zeigt Schwager, wie im AT für jeden Punkt dieser Theorie Entsprechungen gefunden werden. Dabei erscheint die Theorie Girards wie eine Zeichnung, die mit Mosaiksteinchen ausgelegt wird, die Schwager aus dem ganzen AT zusammensucht. Dabei kennt er zwar den Kontext, den die historisch-kritische Exegese für die einzelnen Texte eruiert hat oder zu haben glaubt. Dennoch erweckt seine Methode gewisse Bedenken, insofern sie, ähnlich wie jene frühere Dogmatik, Bibelverse und -passagen zur Füllung eines vorgegebenen Systems benutzt. Schwager findet zu jedem Punkt der Theorie Girards gute Belegstellen im AT. Oft decken seine Belege sogar zwei oder gar drei Punkte der Girardschen Synthese, aber weiter reicht es nicht.

So bieten die Geschichte von Kain und Abel und das anschließende Lamechlied zweifellos eine ausgezeichnete Illustration zu Punkt 1 und 2 (wie die Begierde durch Nachahmung ihr Objekt = «Erringen der Gunst Gottes durch Opfer» findet, wie es Kraft dieser Nachahmung zu Rivalität und Gewalt kommt und diese Gewalt ihrerseits nachgeahmt wird = Gen 4, 24). Aber die Fortsetzung der Geschichte zeigt nun nirgends, wie die so entstandenen anarchischen Zustände durch einen Sündenbockmechanismus überwunden worden wären.

Eine Art Befriedung entsteht vielmehr durch das Gleichgewicht des Schreckens. Der durch die Bluttat Kains eröffnete Zirkel der Gewalt wird durch die Angst vor der sieben, ja siebzigfachen Rache unterbrochen. Das zur Kain-Abel-Geschichte Gesagte ließe sich leicht auf die anderen von Schwager gesammelten alttestamentlichen Belege für das Girardsche System anwenden.

Aber statt die Beispiele zu häufen, möchte ich lieber, vom AT ausgehend, eine Art Gegenprobe machen. Zentral für die alttestamentliche Theologie und Religion sind die mit Jahwe gemachten und bezeichneten Erfahrungen. Er ist das tremendum et fascinosum des AT. Zu dieser Stellung ist er nicht als Sündenbock gekommen. Im Gegensatz zu Baal, Tammuz und Osiris (die alle eng mit der Vegetation und dem Königtum verbunden sind und auf die sich der Sündenbockmechanismus als Ursprungsort ihrer Sakralität vielleicht anwenden ließe) stirbt Jahwe nicht (Habakuk 1, 12).

Auch die Erklärung aller Opferarten als «Sündenbockopfer» ist nicht zu halten. Das Erstlingsopfer, das im AT eine große Rolle spielt und nicht nur blutige Tieropfer, sondern auch die Darbringung von Feldfrüchten umfaßt, ist so nicht zu verstehen. Es ist Ausdruck des Bedürfnisses, sich vom Geber die Ernte als Geschenk und als legitim angeeigneten Besitz bestätigen zu lassen, so wie ein Kind aus dem Schrank seiner Eltern eine Tafel Schokolade holt, eine Reihe Täfelchen seinen Eltern anbietet und, wenn diese akzeptieren, weiß, daß es den Rest der Tafel ungestraft für sich behalten und essen darf. Etwas weniger funktional kann man die Erstlingsgaben als Manifestation der Anerkennung Jahwes als Geber, als Ausdruck der Dankbarkeit verstehen.

Wenn die These Girard/Schwager den alttestamentlichen Jahwe und seinen Kult nicht schlechthin erklärt, macht sie dann wenigstens die zornig-gewalttätigen, vernichtenden Züge im Bilde Jahwes begreiflich? Das blutige Wirken Gottes nimmt im AT tatsächlich einen breiten Raum ein.

Schwager betont zu Recht: «Eine Theologie der alttestamentlichen Offenbarung, die sich nicht ausdrücklich dieser massiven und düsteren Tatsache stellt, geht von vornherein an einer der zentralsten Fragen vorbei und findet damit kaum die genuine Perspektive zu einem inneren Verständnis des Offenbarungsgeschehens» (a. a. O. S. 66). Nach Schwager ist die Gewalttätigkeit Jahwes eine Projektion menschlicher Gewalttätigkeit, menschliche Gewalt wird als Handeln Gottes interpretiert (a. a. O. S. 73, 76). Dadurch, daß Gott als gewalttätig erscheint,

wird offenbar; welch zentrale Rolle die Gewalttätigkeit im Leben der Menschen einnimmt (a. a. O. S. 77). Damit ist die von Girard postulierte zentrale Rolle der Gewalttätigkeit bestätigt. Aber was ist damit für die Interpretation des zornigen Jahwe gewonnen?

Der Theologe kann sich, soweit er seine Schrift als heilige Schrift in irgendeiner Weise ernst nehmen will, kaum damit begnügen, daß es sich beim gewalttätigen Jahwe um ein gewalttätiges Volk handle. Jahwe wird als Volksgott gewalttätig, wo das Recht seines Volkes verletzt wird, Jahwes Zorn entbrennt, wo das Recht einzelner Mitglieder des Volkes verletzt wird. Darin unterscheidet sich Jahwe nicht von anderen altorientalischen Volksgöttern. Mit dieser Feststellung werden die Aussagen über Jahwe als Volksgott aber nicht irrelevant, sondern die Volksgötter, die in einer späteren Theologie als Schutzengel und -patrone der Völker erscheinen (Dan 10, 13; 12, 1; vgl. Dtn 29, 26 griech. Text), bekommen durch diese Aussagen eine relative theologische Dignität. Jahwe hat auch als Volksgott angefangen, mit allen Vor- und Nachteilen eines Volksgottes. Besonders zu beachten ist, daß er der Volksgott eines speziell oft geknechteten und unterdrückten Volkes war, was seine Gelassenheit und Milde nicht fördern konnte. Seine im Vergleich zu anderen Volksgöttern speziell leidenschaftliche Gewalttätigkeit entspricht seinem speziell leidenschaftlichen Engagement für Recht und Gerechtigkeit. Er ist mit seinem angegriffenen und bedrückten Volk und mit den Angegriffenen und Bedrückten seines Volkes solidarisch.⁵ Seine gewalttätige Gerechtigkeit verwandelt Henker in Opfer und Opfer in Henker. Dieser Rollenwechsel stellt insofern einen Fortschritt dar, als die Ungerechtigkeit verteilt wird und nicht stets die Gleichen das Unrecht zu tragen haben.

Dieser bescheidene Fortschritt genügt dem Gott der Gerechtigkeit aber nicht. Er kann auf ihn aber auch nicht verzichten oder ihn überspringen. Denn er macht offenbar, daß jedes Opfer ein potentieller Henker und jeder Henker ein potentielles Opfer ist. Diese Offenbarung wird von den späten Propheten, den sogenannten Schriftpropheten (Amos, Jesaja, Micha, Jeremia), zunehmend deutlich artikuliert. Und hier erst beginnt im AT der Sündenbockmechanismus zu spielen und schon hier gilt, was Schwager (a. a. O. S. 196) als fundamentalen Unterschied zwischen der Girardschen These vom Sündenbockmechanismus und dem Neuen Testament aufzeigt: Die Propheten werden nicht zufällig zu Sündenböcken wie die Sündenböcke im System Girards (siehe Anm. 3). Weil Amos, Micha und die anderen mit der Kraft ausgestattet werden, dem ganzen Volk seine Schuld vorzuhalten (Mich 3, 8), werden sie zu Sündenböcken. Statt seine eigene Schuld und Unheilssituation (awon) wahrzunehmen, in der es sich befindet und auf die der Prophet hinweist, beschuldigt es den Propheten durch seine Drohrufe Unheil (awon) über

⁵ Die apogetische These, die Ausrottungsbefehle im Dtn seien nicht real gemeint und damit harmlos, weil Israel gar nicht die Möglichkeit gehabt hätte (oder ähnliches), alle Kanaanäer auszurotten, ist ebenso schwach, wie die These Gen 22 (Opferung Isaaks) verlange die Bereitschaft, den eigenen Sohn zu opfern, den Sohn wirklich zu opfern aber sei kriminell. Die Bibel kennt keinerlei doppelte Wertung für die Bereitschaft zu einer Tat einerseits und für deren tatsächliche Ausführung andererseits (vgl. etwa Mt 5, 22, 28). Im Ausrottungsbefehl wird die Beschränktheit des Volksgottes deutlich, dem die Erhaltung des eigenen Volkes und seiner Identität über alles geht. Wo es um Sein oder Nichtsein des eigenen Volkes geht, entscheidet sich der Volksgott stets für das eigene Volk (vgl. das Verhalten der Schweiz gegenüber den jüdischen Flüchtlingen im 2. Weltkrieg). Gen 22 enthält die Geschichte einer Versuchung, die nach der Neufassung des Kapitels im Jubiläenbuch (Ende des 2. Jh. v. Chr.) vom Satan und nicht von Gott ausgeht (vgl. dazu 2 Sam 24, 1 mit 1 Chr 21, 1). Schon in Jer 7, 21 sagt Jahwe angesichts der Kinderopfer in Jerusalem: «Diese Forderung stammt nicht von mir, und sie kam mir nie in den Sinn» (vgl. Jer 19, 5; 32, 35). Die Bereitschaft Abrahams zu opfern, sollte als kindlich-gläubiges Erliegen einer dämonischen Forderung (vgl. Ez 20, 25f.) nur unter diesem Vorzeichen erschüttern (vgl. dazu Hebr 11, 17–19, bes. Vs. 19). Als Modell oder Interpretationshilfe für den Tod Jesu hat die Opferung Isaaks im NT nirgends gedient.

Gruppendynamische Seminare 1978

Einführung in die themenzentrierte Interaktion TZI

(nach Ruth Cohn)

Kursleiterin:	Dr. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006 Bern
Thema:	Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?
Adressaten:	Leiter von Arbeitsgruppen aus allen Bereichen: Sozialarbeiter, Pfarrer, Psychologen, Lehrer usw.
Termin:	27.–31. März } 3.–7. Mai } Schloss Hünigen 3.–7. Juli } 10.–14. April } 17.–21. Juli } Dulliken 2.–6. Oktober } 25.–29. September } Fribourg
Kurskosten:	Fr. 250.–
Unterkunft:	Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.–
Einzahlung von Fr. 250.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.	

es zu bringen. Es lastet seine eigene Verdrehtheit dem Propheten an, der sie aufdeckt. Es wird gegen den Propheten gewalttätig. Es entsteht aber kein Zirkel der Gewalt, weil die Schriftpropheten gegen die Übelstände nicht wie dereinst ein Elischa (2 Kön 9) mit politischer Gewalt, sondern nur mit ihrem Wort vorgegangen und so gar nicht in der Lage sind, zurückzuschlagen. In dem geheimnisvollen Text Jes 53 (leidender Gottesknecht) wird der willigen Annahme des gewaltsamen (Propheten-) Geschicks segensstiftende Kraft zugeschrieben und der Verfluchte als Segensbringer erkannt.

Sand im Getriebe gewalttätiger Gedankengänge

Die Winzerparabel (Mk 12, 1–12) läßt Jesus das gewaltsame Geschick der Propheten erfahren,⁶ und im NT ganz allgemein wird das gewaltsame Geschick Jesu und seiner Jünger mit einer Schärfe und einem Reichtum an Details ausgemalt, wie sie im AT nirgends zu finden sind. Girard hat denn auch seine These bereits selber auf das NT angewandt,⁷ und Schwagers Deutungen neutestamentlicher Aussagen profitieren davon. Darüber hinaus hat Schwager das Verdienst, durch die schon genannte, begründete Modifikation der These Girards (Jesu nicht als zufälliger, sondern als notwendiger Sündenbock) den bloßen Mechanismus als von Jesus bewußt gegangenen Weg sichtbar gemacht zu haben. Das NT ist überhaupt generell besser in den Griff zu bekommen als das AT, da es im Christusgeschehen eine

⁶ Vgl. im einzelnen M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu, Orbis Biblicus et Orientalis 15, Fribourg/Göttingen 1977, 28–32, 71–84.

⁷ R. Girard, Das Evangelium legt die Gewalt bloß, in: Orientierung 38 (1974) S. 53ff. Siehe ebd.; ferner: ders., Les malédictions contre les pharisiens et la révélation évangélique, in: Bulletin du Centre d'Etudes 27 (1975), Nr. 3.

eindeutige Mitte besitzt. Darüber hinaus scheinen sich mir seine Grundaussagen zwanglos in die Thesen Girards einzufügen, während große Blöcke des ATs hartnäckig Widerstand leisten. So kennt das AT neben der heftigen Kritik an der menschlichen Gesellschaft eine ausgesprochen weltfreundliche Tendenz (z. B. das Hohe Lied).

Dagegen sehen Girard und die neutestamentliche Theologie in ihren verschiedensten Ausprägungen den Menschen und seine Welt im argen liegen. Im NT weisen beiläufige Bemerkungen (z. B. Mt 7, 11 = Lk 11, 13 «Wenn ihr, die ihr böse seid ...») wie systematische Darlegungen (etwa Röm 1, 18–3, 20) in die gleiche Richtung. Ob paulinische oder johanneische Theologie, in beiden beherrscht der Lügner und Menschenmörder seit Anbeginn als Fürst (Joh 14, 30), ja als Gott diese Welt (2 Kor 4, 4). Das NT weiß auch, daß der allgemeine und untergründige Trend zur Gewalttätigkeit, sobald er an die Oberfläche tritt, kraft der allgemeinen Verblendung eine rechtfertigende Verbrämung erhält (Joh 16, 2 «Jeder, der euch tötet, glaubt vor Gott einen heiligen Dienst zu verrichten ...»; Joh 19, 7 «Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben» ...). Es weiß um die Bloßlegung der verdeckten und kaschierten Gewalt durch Jesus und um den Haß, den er dadurch auf sich gezogen hat. Schwager betont immer wieder zu Recht, daß es dem NT nicht um eine Denunzierung der Juden gehe, sondern daß die Pharisäer und Sadduzäer oder die Juden (bei Joh) paradigmatisch für die Menschheit stehen, für die Welt, die Jesus nicht angenommen hat. Juden und Heiden haben gleichermaßen seinen Tod betrieben (Apg 4, 27f.) (Schwager, a. a. O. S. 189–205). Wie sich die Aggression aller auf ihn entlädt, schlägt Jesus nicht zurück. Er unterbricht den Zirkel der Gewalt und heißt auch seine Jünger ihn zu unterbrechen, indem er die Aggression hinimmt. Was ihn dazu befähigt und was seine Jünger dazu befähigen soll, ist die Erfahrung und das Bewußtsein, mit Gott und den Menschen eins zu sein, durch die Nachahmung der Gewalt (im Zurückschlagen) also nichts zu gewinnen. Letztlich ist es das alte Begehren, wie Gott zu sein, das zur Gewalttätigkeit führt. Indem man tötet und am Leben läßt, wen man will, erfährt man sich als eine Art Gott. Dieser Stachel zur Gewalttätigkeit wird durch das Einssein Jesu mit Gott beseitigt und durch das Angebot, seine Jünger an dieser Einheit teilhaben zu lassen. Die Seiten 181–185, auf denen Schwager die hier angedeuteten Gedankengänge über das Begehren, die Mimesis und die damit gegebene Gewalttätigkeit sowie deren Überwindung durch die «Vergöttlichung des Menschen» darlegt, gehören zu den wichtigsten seines Buches.

Es wird dabei aber auch deutlich, daß es sich um eine theologisch-eschatologische und nicht um eine realpolitische Lösung handelt. Wir müssen uns dafür die Augen öffnen lassen, daß unsere fragilen Friedensräume einzig durch das Gleichgewicht des Schreckens und das Abwälzen des an den Opfern verübten Unrechts auf die Henker zustandekommen. Das AT gewährt diesen Lösungen sogar eine beschränkte theologische Dignität. Dann aber gilt es, die Fragilität dieser Friedensräume und die Beschränktheit der theologischen Dignität ihrer Aufrechterhaltung zu sehen. Erst dann wird der Sprung in die Realität der prophetisch-neutestamentlichen Perspektive möglich. Um einen Sprung, um eine neue Existenzweise handelt es sich da. Das hält Schwager mit seinem dictum: «Auf der grundsätzlichen Ebene aber, auf der die Evangelien die negativen Mächte analysieren, gibt es keinen Unterschied zwischen sogenannter gerechter und ungerechter Gewalt» (a. a. O. S. 179), verdankenswerter Weise mit aller Deutlichkeit fest. Damit bewahrt er dem Evangelium seine Dignität und seine Sprengkraft als Sand im Getriebe unserer gewalttätigen Gedankengänge, und er entzieht es dem verderblichen Zugriff all jener Feld- und Wiesenprediger, die Kampfflugzeuge mit christlichen Slogans bekleben und das Evangelium durch ihren Realitätssinn zu einer Sammlung von Kalendersprüchen degradieren.

Othmar Keel, Fribourg

Nachwort zum «Islamkonzil»

Über den 8. Islamischen Weltkongreß in Kairo (150 Gelehrte und Politiker aus 45 Staaten) hat die «Orientierung» bereits unmittelbar nach dessen Abschluß einiges berichtet (1977, S. 240). Die dreiwöchige Herbstsession dieses «Islamkonzils in Fortsetzungen» (H. Gstrein) zeigte aber nicht nur die von ägyptischen Regierungsmitgliedern unterstützten Tendenzen zum «Aggiornamento». Als kritischer Teilnehmer, der selber im interkonfessionellen Dialog engagiert ist, hat der Leiter des muslimischen Sozialinstituts in Wien, Dr. *Smail Balic*, sogar von einer Überumpelung» des Kairoer Ulematreffens durch regressive Kräfte gesprochen, die in mehreren Empfehlungen des Kongresses ihren Niederschlag gefunden habe. Unter ihnen figuriert eine, die auf eine Unterbindung der christlichen Mission hinausläuft: Dr. Balic sah dadurch die christlich-islamischen Beziehungen auf eine harte Probe gestellt, und es ist ihm ein Anliegen, auf die Sorgen einzugehen, die diese Empfehlung, sei es hinsichtlich der christlichen Minderheiten, sei es bezüglich christlicher Hilfswerke in muslimischen Ländern, ausgelöst hat. (Red.)

EIN DÜRFTIG VORBEREITETES Referat der Delegation der Vereinigten Arabischen Emirate diente als Diskussionsgrundlage über die christliche Mission in islamischen Ländern. Das Bestehen der Missionsstationen verletzt seit langem zutiefst den Bekennerstolz der islamischen Weltgemeinschaft. In den breiten Massen setzt sich immer stärker die Ansicht durch, daß die Mission als Überbleibsel der Kolonialzeit keine Existenzberechtigung in diesem Raum mehr habe. Sie widerspreche – meinen die Fortschrittlichen – im übrigen dem Geist des interreligiösen Dialogs. So wurde in den Schlußempfehlungen auf die Aufgabe der Mission in den Ländern des Islams gedrängt. Der Kongreß äußerte andererseits seinen inständigen Wunsch nach einer friedlichen Koexistenz und Zusammenarbeit mit den einheimischen christlichen Gemeinschaften.

Unterdrückung der Mission?

Im Zusammenhang mit dieser Haltung des Islamischen Weltkongresses der christlichen Mission gegenüber läßt sich die Frage aufwerfen, wie sich die Verkündung der christlichen Botschaft in diesem Weltteil künftig gestalten wird. Es muß vor voreiligen Schlüssen gewarnt werden. Die Wirklichkeit ist im Orient immer anders als das Wort. Die Kairoer Empfehlungen haben keinerlei Vollmacht. Der Islam kennt keine institutionalisierten Konzilien. Der Kongreß in Kairo ist mit keinem kirchlichen Forum zu vergleichen. An ihm nahmen auch völlig Unabhängige und im «kirchlichen» Sinne wenig maßgebliche Intellektuelle teil. Es wird nach wie vor von der jeweiligen Regierung abhängig sein, welche praktische Haltung man der Mission gegenüber einnehmen wird. Allerdings werden die Kairoer Empfehlungen auf die Bewußtseinsbildung der muslimischen Massen einigen Einfluß nehmen. Wo die Wirksamkeit der Missionsgesellschaften von der Öffentlichkeit positiv beurteilt wird, weil sie etwa zur Stärkung des kulturellen oder sozialen Potentials beiträgt, werden sie sicherlich nicht mit Schwierigkeiten zu rechnen haben. Eines ist aber sicher: niemand – selbst nicht die radikalsten Ultras – werden sich erlauben dürfen, die religiöse Freiheit der einheimischen christlichen Gemeinschaften anzutasten. In dieser Hinsicht hat der Islam gewisse Verhaltensmuster entwickelt, die keine Befürchtungen als berechtigt aufkommen lassen.

Der Dschihad – fälschlich als «Heiliger Krieg» übersetzt – wird heute fast durchwegs als Kampf um religiöse und ethische Integrität des Einzelgläubigen sowie der Gemeinschaft verstanden. Einer der Wegbereiter der jungtürkischen Revolution, der

Rechtsgelahrte Kadri Nasih Hoca, gest. 1918, vertrat seinerzeit vehement die Ansicht, daß die Verpflichtung zum Dschihad nur dann gegeben ist, wenn es gilt, Tyrannen in die Schranken zu weisen – ohne Rücksicht darauf, ob sie Muslims sind oder nicht.

Die alte Weisheit neu durchdenken

Beeindruckend war die tiefe Gelehrsamkeit mancher Teilnehmer. Eine reiche Palette uralter Weisheit tat sich vor den Augen des Beobachters auf. Wenn auch in jenem Bild, das sich dort vom Islam bot, die üblichen Formalismen und Äußerlichkeiten vorherrschten, so waren doch auch die inneren menschlichen Qualitäten und die transzendenten Werte deutlich zu spüren. Die ganze Atmosphäre bot im Vergleich mit den früheren Kongressen der Akademie ein ausgeglicheneres Bild. Die beim Ausgang des Kongresses von niemandem erwartete Sensation des Jahrhunderts, nämlich der Besuch des Präsidenten Sadat in Israel, warf wohl ihre Schatten voraus. Bei seinem Empfang der Kongreßteilnehmer hatte Sadat die Hoffnung ausgesprochen, daß sich die Hüter der Religion der Pflege der humanen Werte als ihrer vornehmsten Aufgabe widmen würden. In bezug auf die Tradition meinte er: «Die Welt hat sich völlig verändert; die Tradition muß auch entsprechend durchdacht werden.» Kritisch fügte er hinzu: «Unsere Menschen sind leider seit Jahrhunderten dieselben geblieben.» Besorgt plädierte er für die Wahrung der zwischenreligiösen Toleranz und verurteilte Konfessionalismus und Sektierertum. *Smail Balic, Wien*

Von einem, der auszog

«Rund um die Welt unterwegs, berichten, was man gesehen hat: *Anderman* ist Journalist, einer der besten. Dann dieser Whisky im Flugzeug – teurer als der Tageslohn einer indischen Familie. Und der Mann tut, was er für richtig hält. Doch das hat unvorhersehbare Folgen ...»

So liest man als Verlagsaufdruck auf einem Buchumschlag, der lauter *Favelas*, die Hütten der Armen, irgendwo in der Dritten oder Vierten Welt zeigt. Tatsächlich ist es das *Elend*, worüber dieser *Anderman* schreibt. Das Flugzeug bringt ihn zurück aus der Dürrezone in Indien. Er rechnet sich aus, wie lange ein Landarbeiter dort, wenn er Arbeit findet, mit seiner fünf- bis sechsköpfigen Familie von dem Monatsgehalt leben könnte, das er selber bei seiner Zeitung «Unsere Welt» verdient: 3794 Tage oder runde zehn Jahre. Und er verdient dieses Geld dadurch, daß er darüber schreibt, daß «dieser Landarbeiter, wenn er Arbeit findet ...»

«Wenn du zu rechnen anfängst, wirst du verrückt», hat ihm in Kalkutta ein Amerikaner gesagt, der dort von der Ford-Stiftung eingesetzt ist. Aber der Mann im Flugzeug fragt weiter: «Und wenn wir verrückt würden ...?» Und er kommt zum Schluß: «Man müßte den Mut haben, den Zustand der Welt durchzudenken in bezug auf unsere eigene Person.»

Ein «Fall» – umsonst?

Der Untertitel des Buches¹ lautet: «Der Fall *Anderman*». Warum wird dieser überaus erfolgreiche Journalist zu einem «Fall»? Weil er den Entschluß faßt «fortzugehen», und weil er nach diesem Entschluß Stufe um Stufe aus allem Bisherigen herausfällt, im Neuen erst recht durchfällt und selber zu Fall kommt. Die Frage lautet nur: Ist das alles? War es *umsonst*, daß er «auszog», weil es ihn anwiderte, wie sehr «Unsere Welt» *nicht* unsere Welt war? Und lag es in der Konsequenz seines Entschlusses, daß er scheiterte, oder, anders gefragt: Wie konsequent war dieser Entschluß? Und was soll das heißen, was man auf dem Klappentext liest: «Tatorte sind München, das gesellschaftliche Leben dieser Stadt, die Redaktion einer großen Zeitung, der südamerikanische Untergrund, Slums und die Villen der Reichen in São Paulo, der Ferné Osten. Tatort ist vor allem das *Gewissen* eines Mannes, der auszog ...»?

Wer in dem Buch zu blättern beginnt, wird zuerst den ständigen Wechsel von Ausschnitten aus «Tagebüchern» und von «Tonbandgesprächen» feststellen. Die Tagebücher umfassen den Zeitraum vom 27. Dezember 1967 bis 20. Dezember 1968, also genau ein Jahr, und zwar das «verrückte» Jahr 1968. Die Tonbandaufzeichnungen hingegen geben die Gespräche einer einzigen Nacht wieder. Ihre Datierung bleibt unbestimmt: «17. Dezember 197.» (Einmal hingegen ist, vielleicht aus Versehen, die Jahreszahl 1971 stehengeblieben: vgl. Seite 129.) Die Aufzeichnung bricht übrigens mehrmals abrupt ab (was

die Spannung vermehrt), und gelegentlich heißt es ausdrücklich, das Band sei an dieser Stelle gelöscht. Aus Vorsicht natürlich. Die Publikation, so heißt es im «Prolog», sei zuerst unter einem anderen Titel («Mein Bruder Jonathan») als billiges Paperback im brasilianischen Untergrund herausgekommen.

Das Unbestimmte und Anonyme wird überhaupt sehr betont: Die Tagebücher tragen das Zeichen JA, und das Tonbandgespräch findet zwischen XdS und AMA (*Xavier da Silva* und *Andrea-Maria Andermann*, der Tochter von JA) statt. Dabei ist *Xavier da Silva*, der zugleich als «Herausgeber» da und dort eine eigene «Anmerkung» einstreut, nochmals ein Pseudonym, und zwar ein in Brasilien (in Erinnerung an den Freiheitshelden XdS Tiradentes) politisch brisantes Pseudonym. Die Identität dieser bis zuletzt geheimnisvollen Figur, für die es zu Beginn zweierlei Vermutungen gibt, läßt sich am Schluß (wie der «Herausgeber» selber insinuiert) «unschwer erraten». Sie nimmt jedenfalls immer deutlicher die Konturen eines brasilianischen Widerstandsdichters an. In dem Nachtgespräch mit AMA sucht dieser die Rätsel zu lösen, die die Tagebücher ebenso wie die öffentlich bekannten Schritte des Mannes aufgeben, der als Journalist in Deutschland selber mit JA zeichnete und nun eben *Josef Anderman* hieß.

1968: Verrücktes Jahr und besseres Ich

Dem Leser wird *Anderman*, das mag verwirren, zuerst in seiner letzten Lebensphase vorgestellt: Als zweiter Direktor der AAA (*Anderman Advertising Agency*), der es als perfekter Werbefachmann versteht, sein «Rattenfängerspiel mit der ach so verführbaren brasilianischen Seele» zu treiben. Das Porträt, das XdS als «Herausgeber» von *Josef Anderman* hier zu Beginn entwirft, ist bizarr, und es entspricht der «Blindheit», die im Untergrund dem Geheimnis von JA gegenüber bestand. Aber es ist immerhin die Reportage einer realen Begegnung, der zweiten, die XdS mit JA in seinem Leben hatte. Und bei dieser Begegnung im Büro der AAA, aus deren Aktenschrank die Tagebücher gestohlen worden waren, hat XdS, der von der Geimpolizei gesuchte Theatertexter, versucht, JA auf die andere Seite, auf *seine* Seite hinüberzuziehen: *jetzt werde er gebraucht!* Den Versuch begründete er mit dem, was die Tagebücher über JAs eigentliches Wollen hergaben, dem er, *Xavier*, nota bene sein Leben verdankte. Mit anderen Worten: er erinnerte diesen späten JA (der in diesem Augenblick aber seine Pistole auf *Xavier* richtete) an sein besseres Ich aus dem Jahre 1968 ...

Doch wurde er wirklich ein besserer, jener JA, damals als er «fortgehen» wollte? War er nicht von seinem angestammten Aufgabenkreis, von seinen nächsten Pflichten und konkreten Möglichkeiten in die Ferne des Unwirklichen und Unmöglichen *geflüchtet*? War jenes «verrückte Jahr» nicht eine Episode, die JA (und hinter ihm die AAA) mit Recht vergessen (machen) wollte?

«Wenn Sie es sich leisten können»

Auch AMA, die Tochter, scheint nach dem Tod ihres Vaters zunächst eher dieser Ansicht (und somit für die Verbrennung der Tagebücher) zu sein.

Bei dem Nachtgespräch – es findet in einem Keller von Rio statt – gibt sie sich in der Kommentierung der Aufzeichnungen äußerst kritisch. Ihr «Vaterbild» ist so gut wie keines. JA war Journalist gewesen (als solchen anerkannte sie ihn), aber, so meint sie, gerade deshalb waren die Menschen und ihr Elend für ihn nur Objekte, die es zu «beschreiben» galt. Erlebtes (oder gar Erlittenes) *erzählt* habe er zu Hause nie: selbst seine Frau habe er immer nur auf seine Reportagen verwiesen. Das Ende vom Lied sei die Trennung gewesen (bei welcher die Tochter der Mutter zugeschlagen wurde). Eine zweite Frau habe er nicht gefunden ...

Von diesem ganzen häuslichen Background (München, Mandelstraße 7 A) geben die Tagebücher ein reichlich düsteres Bild. Die Menschen, die dort leben (ein querschnittgelähmter ehemaliger Fahrer *Andermans*, dem er zur *materiellen* Versorgung sein Haus vermacht hat) oder dort aus- und eingehen (seine Tochter, seine Mutter) wissen mit seinem Entschluß nichts anzufangen, wenn sie ihn nicht offen verurteilen: «*Uns* läßt du im Stich» (der Mann im Rollstuhl), «Paps, du wirst komisch» (die Tochter). Aber auch im beruflichen Milieu beginnt sein Prestige abzubreckeln. Der Chefredakteur, dem JA seinen Entschluß vorerst vertraulich (von Mensch zu Mensch) mitgeteilt hatte, hatte anfänglich wohlmeinend geäußert: «Wenn Sie es sich leisten können.» Aber alsbald hört er immer mehr auf die Kritik, die JA (obwohl er alle Ideologien haßt) einen «Linken» schilt. Eine heikle Fernsehaufnahme vom Streik der kalifornischen-Traubenpflücker des César Chavez, bei der er selber ins Gefängnis und (was schlimmer ist) in den Film gerät, gibt ihm den Rest: Der Chef stellt ihn vor die Alternative, entweder einen Außenposten in Rio anzunehmen oder aus der Redaktion auszuschneiden.

Beschämung und Warnung

JA wählt das zweite. Er will nicht länger im Stil (und unter der Zensur) von «Unsere Welt» über Unrechtszustände schreiben. Irgendwo möchte er selber

Hand anlegen, sich für die Rechte der Unterdrückten an Ort und Stelle engagieren, einen Beitrag zur Befreiung leisten: womöglich unter Einsatz seiner Medienkenntnisse, zum Beispiel in einem Alphabetisierungsprogramm oder in der Ausbildung von Mediennachwuchs oder wie immer. Auf 45 Briefe an diverse Organisationen und Institutionen (auch kirchliche) erhält er 21 Antworten, aber nur deren zwei erklären sich «zu weiterem Gespräch bereit». Die eine kommt von Thailand, führt aber nach endlosem Hin und Her, wie es heißt, wegen mangelnder Abstimmung der verschiedenen Stellen zu nichts. Die andere stammt aus Peru, wo ein Bischof Sympathie zeigt, ein Team für alphabetisierende Bewußtseinsbildung (*Lenguaje total*) ihn sogar zu einem Schnupperkontakt einlädt, wo er aber vor der konkreten Dorfwirklichkeit patzt und sich als zu eigenmächtig (oder hochmütig oder verwöhnt) erweist. «Beschämung» ist das einzige Wort im Tagebuch unter dem Datum des 4. September. Zur Beschämung aber tritt die «Warnung»: sein einziger Freund, ein französischer Priester in einem Elendsviertel (Steinwüste) bei Lima «se ha perdido»: er ist, weil er keinen Helfer erhielt, wie der Bischof sagt, buchstäblich (bis zu Weinkrampf und Todeswunsch) «zugrundegegangen» und mußte nach Frankreich zurückgeschickt werden ...

Er selber, JA, bucht den Rückflug nach Europa über Rio. Dort – er fühlt sich bereits «tot» – begegnet er außer dem Korrespondenten von «Unsere Welt» (der von ihm ausgeschlagene Posten!) und außer seinem leiblichen Bruder Claudio von AAA (in der Firma wäre auch Josef durchaus «brauchbar») in einem Kellertheater einem Kartenverkäufer, der sich hinterher als der Verfasser des Theaterstückes entpuppt.

Nach München zurückgekehrt, hört er von dessen Verhaftung und setzt noch einmal sein ganzes journalistisches Können, den ganzen Apparat der öffentlichen Meinung (die europäische Linksprelle, dann *Le Monde*, schließlich sogar die «Rechte») zu seiner Rettung ein. JA geht auch selber auf die Straße (wegen Schnees bleibt er allein), und er inszeniert mit Studenten ein Stück von Carlos. Erfolg von alldem: Drüben in Rio wird Carlos befreit, verschwindet aber alsbald im Untergrund. Für JA versinkt gleichzeitig die letzte Hoffnung. «*Lenguaje Total*» schreibt ihm freundlich, aber deutlich ab: Bei seinen Fähigkeiten wäre er nur für eine Führungsposition in Frage gekommen; dafür aber wolle man jetzt doch auf landeseigene, peruianische Kräfte bauen ...

Jetzt macht JA Kippe. Die lange Wartezeit hat ihn demoralisiert. Alles schlägt um. Er verschreibt sich der kritiklosen Beteiligung am großen deutsch-brasilianischen Unternehmen seines Bruders Claudio, der AAA. Wie tief und endgültig dabei die Auslieferung seines Ich ist, bleibt allerdings offen. Bei einem Feuergefecht zwischen Stadtguerillos und Polizei, dessen Zeuge zu sein er leicht hätte vermeiden können, erwischen ihn mehrere Kugeln. Vor seinem Tod im Krankenhaus erkundigt er sich nach dem Los der Stadtguerillos und ruft nach jenem Carlos, der ihm sein Leben verdankt und von dem man nachgerade mit guten Gründen annehmen kann, daß er identisch ist mit jenem XdS, der ihn im Büro aufgesucht hat, der seine Tagebücher kennt und über sie – in der Nacht nach dem Begräbnis in Rio – das Gespräch mit AMA führt.

Das Ende führt zum Anfang zurück. Das gilt auch ganz konkret für den

Leser: Von der letzten Seite dieses «Romans» blättert er wie von selbst zur ersten zurück. Er hat Lust, wieder von vorn zu beginnen und jetzt nochmals alles mit anderen, mit neuen Augen zu lesen. Mit den Augen eben jenes Carlos oder Xavier, der nun nicht mehr so anonym wirkt und mit den Augen der Tochter Andrea-Maria, die im Verlauf dieser einzigen Nacht eine lange Entdeckungstour nach dem wahren Wesen ihres Vaters zurückgelegt hat. Dessen Weg war ein «Mißlingen». Aber er war erstaunlicherweise auch «eine Geschichte voller Zärtlichkeit, wie jede Geschichte, wo ein Mensch liebt und bereit ist, sich einzulassen».

Aufbrechen ins Herz der Dinge

Xavier, der ihr dies nahebringen versucht, wirft ihr vor: «Du siehst nur das Ende und schämst dich dieses Josef Anderman, der meinem Volk Coca Cola und Diktaturen verkauft hat. Du hast unrecht. Das Entscheidende ist doch, daß irgendwo, irgendwann ein Mensch aufbricht ins Herz der Dinge und sich selbst anbietet als Faustpfand ...» (233).

Muß einer Wege ohne Ziel beschreiten?

Wer dünkte hier nicht an «Abraham, der auszog»? Im «Kleinen Schott» kann man dazu Fragen zum Nachdenken lesen wie diese: Muß sich einer trennen, die eigenen Wurzeln abschneiden, damit er tauglich wird? Muß er sich lösen von Heimat, Familie und Gewohnheit, damit er *hört*? Muß er aufbrechen und Wege ohne Ziel beschreiten, damit er – *Segen* wird? Ist es das, was wir lernen sollen? – Dieselben Fragen stellen sich nach der Lektüre dieses Buches. Es ist nun an der Zeit, den Autor zu nennen.

Marietta Peitz (seit ihrer Verheiratung mit einem Franzosen in ihrem bürgerlichen Namen Dr. M. Gesquiére-Peitz) ist manchen durch Fernsehfilme (z. B. «Stirbt ein Stamm für einen Damm?» aus den Philippinen) und andere Dokumentationen bekannt. «Die Dritte Welt und wir» ist das Thema ihres eigenen Lebens. Nicht wenige Szenen bieten so genaue Beobachtung, daß man wohl auf persönliche Erfahrungen schließen darf. Zu erinnern wäre u. a. an die Kampagne, die Marietta Peitz für den koreanischen Dichter Kim Chi Ha geführt hat. Andererseits hat die Verfasserin mit einem nicht geringen Aufwand an Verfremdungen dem neugierigen Suchen nach autobiographischen Zügen einen Riegel vorgeschoben. Vielleicht ist deshalb die Lektüre zu Beginn etwas verwirrend. Aber je mehr man sich eingelehen hat, desto tiefer spürt man, daß hier unser aller Problem angegangen wird: das Problem mit dem grenzenlosen Elend und Unrecht und unseren sehr begrenzten, von außen und innen eingeengten Fähigkeiten: Bringen wir den Mut *und die Geduld* auf, uns dieser Wirklichkeit in Liebe zu stellen?

Hier wäre zu zitieren, was die Autorin ihren JA zu seiner Tochter (bei der Abiturfeier) sagen läßt, von der roten Möwe, die vom Schwarm zu Tode gebissen wird: «Wenn du spürst, daß du es nicht schaffst, meine Tochter, daß du dir zuviel vorgenommen hast, dann falte deine roten Federn ein, ehe sie dich zerhacken, und kehre unauffällig zurück in den Schwarm» (149). Er selber kann von sich sagen «Ich habe es versucht! Aber er weiß um die «winzige Unreinheit in unseren Entschlüssen», die (wie der «Dreckeffekt» in der Chemie) «das ganze Experiment scheitern läßt». Ausgeliefert an die Konsequenz oder Inkonsequenz seiner Entschlüsse (so meint die Autorin als «Herausgeber»), blieb ihm nichts anderes, als sie zu durchleiden oder jenen heroischen Widerstand zu leisten, den eine absurde Welt dem «absurden Menschen» abverlangt. Aber sie hat vorausgeschickt: «Wäre er ein Christ gewesen, hätte er den Mechanismus der Erniedrigung wahrscheinlich schneller begriffen und akzeptiert».

Auf seine Weise ein Jesão

Das ist eine der wenigen Stellen, wo die Gretchenfrage nach der religiösen Dimension im Leben von JA anklingt. Die Tochter Andrea-Maria wehrt sich entschieden dagegen, daß ihr Vater für «Gott» usw. «vereinnahmt» wird. Aber sie will ganz genau wissen, wie das mit der «Passion» war, die jener Carlos Freire für die Dominikaner geschrieben hat, die JA (während seiner Kampagne für diesen CF) mit Münchner Studenten inszenierte und die später auch ihren Weg als «Bürgerschreck» zum Zürcher Schauspielhaus fand. Da ist von einem Jesus/Jesão nicht von Nazareth, sondern aus dem Elendsgebiet von Sertão (Steinwüste bei Lima) die Rede. Wenn Xavier/Carlos von ihm spricht, wirkt er für AMA bald fremd, bald nahe. Einmal rutscht es ihm heraus, daß auch Josef Anderman auf seine Weise ein Jesão war. Da hat sie protestiert. Zum Schluß aber möchte sie «mitgenommen» werden. Daß die Tochter von JA, statt mit dem Flugzeug nach Deutschland zurück, mit dem Armeleutibus nach Fortaleza fährt, ist ungefähr die letzte Information in diesem Buch. Man erfährt noch, daß sie sich «ohne Angabe von Zukunftsplänen» zu einem Team begibt, um «zunächst» Brasilianisch zu lernen. Vorher hatte sie noch so etwas wie ein Gebet formuliert: «Jesão gib dir soviel Mühe, meinen Vater zu verstehen, wie Xavier sich gegeben hat!» (233). *Ludwig Kaufmann*

¹ Marietta Peitz, Von einem, der auszog. Der Fall Anderman. Roman. Europaverlag, Wien/München/Zürich 1977, 236 S. DM



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetner, 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, Ø (01) 2010760
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.)
Einzel exemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich