



VOR ZWEI JAHREN habe ich vor der Klage-
mauer in Jerusalem gestanden, vor dem
Mauerrest des im Jahre 70 von den Römern
demolierten Tempels. An der Stelle also, von
wo das ahasverische Schicksal, das auch mei-
nes noch gewesen ist, vor etwa 70 Generatio-
nen seinen Anfang genommen hatte. Und
auch ich bin von diesem Platze ergriffen ge-
wesen. Aber zu behaupten, daß sich für mich
der Kreis geschlossen hätte, daß ich mich als
Heimgekommener gefühlt hätte, das wäre
unwahr ... Denn für mich, den Migranten, der
an einem nur zufälligen Orte ansässig gewor-
den ist, ist das Unterwegssein zum Zuhause
geworden. Dieses Schicksal der Heimatlosig-
keit, nicht dieses Stück Mauer, macht mich
zum Juden.

Sehr im Unterschied zu den zwei Männern,
die rechts und links von mir standen. Denn
für diese war dieser Ort offensichtlich zum
Ort aller Orte geworden, sie waren in Trance,
hin- und herschauend murmelten sie Gebe-
te, und immer küßten sie die nichts fühlenden
Quadern ... Der eine, weißbärtige, war etwa
so alt wie ich, also wohl 75; der andere etwa
dreißigjährig. Hätte der Ältere nicht ausgese-
hen wie mein Vater kurz vor seinem Tode,
und hätte der Jüngere nicht mein Enkel sein
können, ich hätte die beiden, da sie ja, die
Mauer küssend, ein menschengemachtes *Ding*
vergotteten, als tief unjüdisch empfunden.
Die Propheten hätten sich über diese Küsse
ereifert – und ich, der Ungläubige, der Ab-
trünnige, war der Schüler der Propheten und
tief betroffen von diesem idolatrischen Beneh-
men.

Ohne sie wäre ich nicht

Mein «Enkel» ließ sich durch keine Touri-
sten, also auch durch mich nicht, in seiner
idolatrischen Beschäftigung stören. Der Alte
dagegen, der Bärtige, der mich natürlich so-
fort als Juden erkannt hatte, warf, ohne sein
Murmeln dabei zu unterbrechen, wiederholt
flüchtig-prüfende Blicke auf mich, natürlich,
weil mein Nichtbeten an diesem Orte ihn
skandalisierte. In der Tat – aber wie hätte ich
ihm das erklären sollen? – hätte ich gar nicht
beten können, wollte ich gar nicht beten kö-
nnen. Denn im Unterschiede zu meinen Eltern
und Großeltern, die zu halbherzig gewesen
waren, um sich bereits einzubekennen, daß

sie kein Bekenntnis mehr hatten, wußte ich ja
sehr genau, daß ich nicht mehr wußte, was
unter «Beteten» zu verstehen ist.

Gleichviel, schließlich wandte sich mein
«Bruder» mir wirklich zu, schüttelte seinen
bärtigen Kopf wie einer, der fassungslos ist
über die Torheit seines Nächsten, und sprach,
mit seiner Linken auf sein Herz klopfend, im
reinsten Brooklyn-Dialekt: «Without us you
wouldn't be there», «ohne uns wärest du nicht
mehr da» – um sich nach dieser kurzen Mit-
teilung seinem Schaukeln und Murmeln, das
er, wie er wohl meinte, allen Juden zuliebe,
also auch mir zuliebe, betrieb, von neuem hin-
zugeben.

Daß ich ihn sofort richtig verstanden hätte,
kann ich, obwohl sein Gedanke mir gar nicht
so fremd war, nicht behaupten. Aber ich ent-
fernte mich doch, um ihn in seinem fremdarti-
gen Tun nicht zu stören, auf Zehenspitzen ...
Bald freilich verstand ich, was der Alte ge-
meint hatte ... Jawohl, ich, der ich stottere,
wenn ich gefragt werde, worin mein Juden-
tum bestehe; ich, der ich meine Jugend ohne
Thora verbracht habe; ich, der ich den Jom
Kippur niemals gefeiert habe; ... ich, der ich
nicht nur keinen Gott kenne, sondern – dies
ist wahrscheinlich die Klimax der Ketzerei –
alle Religionen als sakrilegisch empfinde, weil
sie Antworten zu geben wagen auf Fragen,
die wir noch nicht einmal zu stellen das Recht
haben; ja, trotz alledem habe ich meinem bär-
tigen Bruder im Kaftan meinen Dank auszu-
sprechen, und nicht nur ihm, sondern den ge-
wiß siebzig Generationen vor ihm. Und zwar
dafür ..., daß sie seit der Zerstörung des Tem-
pels ihre Thora und ihr jeden Handgriff des
Lebens minütlich regelndes, heute und seit
langem schon völlig absurd gewordenes Sit-
tensystem trotz Verhöhnungen, trotz Vertrei-
bungen und trotz Massakern stur mit sich ge-
tragen und immer der nächsten Generation
weitergereicht und damit, ohne je Boden un-
ter ihren Füßen ihr eigen nennen zu können,
ihre Identität durchgehalten haben. Ja, ihnen
habe ich meinen Dank auszusprechen, weil
ohne ihre Sturheit auch ich irgendwo unter-
wegs verloren gegangen wäre, in Alexandria
oder in Granada oder in Amsterdam oder in
Lodz, so wie ungezählte Brüder meiner Ah-
nen und Urahren und Ururahren, ohne ir-
gendwelche Spuren zu hinterlassen, verloren-
gegangen sind. *Günther Anders, Wien*

Leicht gekürzt aus: *H.J. Schultz* (Hrsg.), *Mein Juden-
tum*, Stuttgart 1978, S. 74–76.

LITERATUR

Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur: Publi-
kationen im Grenzgebiet von Literatur und Theo-
logie – Bestandsaufnahme von *Karl-Josef
Kuschel* – «Christliche Dichtung» als Element des
Kulturkatholizismus – Indirekte Annäherung an
die Gestalt Jesu aus heutiger Wirklichkeitserfah-
rung – Gliederung des Materials in jesuanische
Themenkreise, Figuren, Knotenpunkte – Person
und Sache Jesu als bestimmender Hintergrund jen-
seits von dogmatischen Formulierungen und illu-
sionistischen Bildern. *P. K. Kurz, Planegg*

PUEBLA

**Kirchenpolitisches Kräftefeld im Kontext gesell-
schaftlicher Konflikte:** Erwartungen angesichts
der Papstreise nach Puebla – Gruppierungen und
Strömungen innerhalb der Konferenzteilnehmer
– Übergewicht der Vertreter der zentralen römi-
schen Bürokratie und des CELAM-Sekretariates
– Gelingt es Orden und Basisgemeinden, die Er-
fahrungen und Inspirationen ihrer Praxis einzu-
bringen? *Ludwig Kaufmann*

**Befreiungstheologien angesichts der Konferenz
von Puebla (2):** Differenzierungen im Begriff von
«Praxis» und daraus folgende Unterschiede inner-
halb der Befreiungstheologien – Problematisches
Verhältnis zwischen Grundoption und konkreter,
politischer Einzelentscheidung – Kritik am Kon-
sultationsdokument: Befreiung reduziert auf mo-
dernisierende Industrialisierung, Volk nicht mehr
als Subjekt seiner Geschichte begriffen – Rückfra-
gen an die Befreiungstheologien – Jesu Vision einer
universalen Solidarität – Historische Vermittlung
von Freiheit und Wahrheit verlangt hypothetische
Elemente im Handeln – Relativität der fundieren-
den Erfahrungen und die Frage nach deren Krite-
rien. *E. Schillebeeckx, Nijmegen*

**Geschichtstheologische Kritik am «Ideal der Chri-
stenheit»:** Grundlegende Option des Konsulta-
tionsdokuments für eine «neue Kultur» – Aus-
druck einer idealistischen Mentalität – Wie ist der
Säkularisierungsprozeß zu werten? – Monolithi-
sches Verständnis von Kirche und ihrem Handeln
– «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» und
politische Bedeutung der Religionskritik von Karl
Marx – Säkularisierung als hermeneutische Her-
ausforderung für theologische Aussagen – Kirch-
liches Handeln in Diaspora-Situation.
Clodovis Boff, Rio de Janeiro

PASTORAL

Carl Sonnenschein (1876–1929): Berliner Groß-
stadt-Seelsorger in den «zwanziger Jahren» –
Lehrjahre in Wuppertal/Elberfeld und Arbeit beim
Katholischen Volksverein in Mönchengladbach –
Für die Entkirkalisierung der christlichen Ge-
werkschaften – Antwort auf die Herausforderun-
gen der Großstadt und ihrer sozialen Probleme –
Engagement in der Publizistik – Kirche und deren
Klassenbindung als Anfrage an kirchliches Han-
deln. *Christian Modehn, Berlin*

JUDENTUM

Juden äußern sich zur Frage nach ihrer Identität:
Vielfalt der Äußerungen zeigt die Spannungen in
der Suche nach individueller und kollektiver Iden-
tität (vgl. *Titelseite*).

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Jesus, geheime Bezugsgestalt

Eine Sichtung gegenwärtiger deutscher Literatur

Die Darstellung religiöser Gestalten und Themen erschien nicht eben als Merkmal der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Sowohl die Hochschulgermanistik wie die feuilletonistische Literaturkritik kümmerten sich kaum um die Frage nach religiösen Vorstellungen in der jüngsten Literatur. In das Grenzgebiet von Literatur und Theologie, Dichtung und Religion sind seit einigen Jahren junge Theologen eingebrochen. Zuerst *Dorothee Sölle* mit ihrer Habilitationsschrift über das «Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung», danach *Dietmar Mieth* mit seiner großen Tübinger Habilitationsschrift «Dichtung, Glaube und Moral»¹, nunmehr, ebenfalls aus der Tübinger katholischen Fakultät, mit einem Vorwort von Walter Jens, *Karl-Josef Kuschel* mit seiner breit angelegten Untersuchung *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*.²

Aus theologischer Sicht könnte man die deutschsprachige Literatur seit den Jahren der «Gruppe 47» plakativ überschreiben: «Gott ist tot» – «Jesus lebt». Jesus lebt als Bezugsfigur nicht nur bei Reinhold Schneider und Gertrud von Le Fort und Marie Luise Kaschnitz, sondern in den Romanen Bölls (von «Und sagte kein einziges Wort» über «Ansichten eines Clowns» bis «Gruppenbild mit Dame»), in den Gedichten von Paul Celan, Nelly Sachs, Christine Lavant, Kurt Marti, Peter Huchel, Wolf-dietrich Schnurre, Eva Zeller, im «Siebten Kreuz» bei der Marxistin Anna Seghers, in Rolf Hochhuths «Stellvertreter», in Wolfgang Koeppens «Jugend» und «Tod in Rom», in Günter Herburgers Roman «Jesus in Osaka», in Frank Andermanns Roman eines Widerstandskämpfers «Das große Gesicht», bei Gabriele Wohmann und Gertrud Leutenegger, in Peter Handkes Erzählung «Die linkshändige Frau», in Karin Strucks Roman «Lieben», bei Karl Otto Mühl und Heinar Kipphardt, bei Hellmut Walters und Rudolf Otto Wiemer, bei Friedrich Dürrenmatt und Walter Jens, in zahlreichen Anrufungen, Versen, epischen Aus-, Rück- und Seitenblicken.

Erkundungen von unten

Kuschel will in seiner Untersuchung die *Jesusbilder* in der zeitgenössischen deutschen Dichtung möglichst umfassend darstellen, darüber hinaus vom vorgestellten Textmaterial her Kriterien entwickeln für das *Verhältnis von Theologie und Literatur*. Er weiß, daß Theologen in ihrer Vorstellung und Vertretung Jesu sich überwiegend in bereitliegende Formeln zurückgezogen haben, in die Zwei-Naturen-Lehre, in die Präexistenz des Logos, in die Rückkehr des Christus zum Vater, in dogmatisierte Sätze der Vergöttlichung. Schriftsteller, weniger orthodox, den kirchlichen Gemeinden oft entfremdet, mit nichts als Erfahrungen, die Wörter suchen – Schriftsteller konfrontieren das überlieferte Jesusbild mit Vorgängen aus Haut, Blut und Hirn, mit sprachlich Ungeschütztem, mit Kriegsschauplätzen und Eingeweiden. Es geht ihnen nicht um die Objektivität der Lehre, sondern um Betroffenheit, nicht um Zeugenschaft für den katholischen oder protestantischen Christus, sondern um die Entdeckung einer Beziehung der eigenen Zeit und Person zu der des fremden Jesus. Ihr Jesus tritt nicht von oben an, nicht vom Himmel, nicht aus einem theologischen Lehrgebäude, nicht im Bündnis mit einer politischen oder intellektuellen Macht, vielmehr von unten: schutzlos, unbeachtet, in einer politisch und wirtschaftlich sich etablierenden Welt prestigearm. Der fremden

¹ Dietmar Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1976.

² Karl-Josef Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens. Benziger Verlag, Zürich-Köln, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1978. 385 S. brosch. DM 28.-.

Gestalt entspricht literarisch das Prinzip Verfremdung. Die Literaten begegneten ihr eher in einer zerschossenen Kirche als in einem altdeutschen Dom, eher am Bahnhof als in einem theologischen Schrein, eher bei Stalingrad als in Lourdes, mehr im Andenken an Auschwitz und Hiroshima als im Andenken an Rom, unter Menschen, die Mangel leiden im Wohlstandskreisel, an Angst in der Mausefalle «Leben».

Wenn die Schriftsteller Bilder von Jesus entwickeln, sind sie bestimmt von der Bewußtseinsoptik ihres Autors, von der Schräge, Hellsichtigkeit und Trübung des wahrnehmenden Auges. Sie lassen den Standort des Sehenden, Ort und Zeit ihrer Auslösung erkennen. Sie werden transportiert durch das von allen gebrauchte, mißbrauchte, aber unerhört fein reagierende Medium Sprache. Sie verlangen – anders als der fast zeitlose Begriff – die individuelle, soziale, politische Konkretion.

Das heißt, nach 1945, bei den meisten Autoren keine «Wallfahrt zur Dichtung», nicht das hergebrachte «Lob der Schöpfung», nicht das erwartete «Zeugnis des Ewigen»: keine der bekannten Formeln, die den religiösen Katechismus des Lesers bestätigen und Literatur zu theologischen oder kirchlichen Zwecken vereinnahmen. Diese Literatur ist härter, fremder. Sie besteht auf Eigensprachlichkeit im eigenen Kontext. Literatur tritt – im Unterschied zur Überlieferung theologischer Lehre – zur Erkundung von unten an. Sie kann, wenn sie zugelassen wird, kritischer Partner und sogar «kritisches Korrektiv» der Theologie werden. Literatur, so betont der Theologe Kuschel zu Recht, ist nicht die Magd der Theologie. Sie hat, wie Böll sagte, ihre «eigene Vernunft». Aber umgekehrt kann auch die Theologie «kritisches Korrektiv» einer Literatur sein, welche «die Totalität des Menschen», die Gottbeziehung des Menschen, die Aszendenz des Leidenden leugnet.

Renouveau catholique und christliche Dichtung

Kuschel untersucht im ersten Teil seines Buches *Formen traditioneller christlicher Literatur* in Roman und Lyrik nach 1945. Er kritisiert, daß diese traditionelle christliche Literatur den Absprung ins 20. Jahrhundert nicht gewagt, sich vielmehr auf apokalyptische Bildmetaphorik in der Lyrik, auf einführende Reproduktion des bereits Gewußten in Erzählung und Roman verlassen habe. Der traditionelle Jesus-Roman täuschte ein Wissen vor, das er nicht hatte. Er faßt weder die Wirklichkeit der Zeit Jesu noch die Bedingungen der Zeit heute noch die Dunkelstellen im Bild Jesu noch die Verschattung durch die eigene Subjektivität ins Auge. Die theologische Aufklärungsarbeit an der Gestalt Jesu von *Albert Schweitzer* bis zu *Rudolf Bultmann* wurde von diesen Traditionsautoren nicht zur Kenntnis genommen. Wenn Kuschel für ein Erzählen, das hermeneutisch und erzähltechnisch hinter heutigen Ansprüchen zurückbleibt, den aus dem Polnischen übersetzten *Nikodemusroman* «Gib mit deine Sorge» von *Jan Dobraczyński* als Paradigma anführt, so macht das die Argumentation für die deutschsprachige Literatur unscharf. Hier hätte zwischen literarischer Produktion in einem Land mit noch ungebrochenem Volksglauben und der Rezeption durch eine deutsche Leserschaft, die ihre eigene Nachkriegssituation bereits verdrängte und religiöse Gefühle statt kritische Buße suchte, unterschieden werden müssen. Erzählabsicht und Adressat wären mit zu bedenken, das Problem unterschiedlicher literarischer Leserschichten, der ungeheure Erfolg gerade dieses Romans bei Lesern, die «naiv» lesen wollen, weil sie anders nicht lesen können. Und kein Pfarer oder Feuilletonkritiker hat ihnen bisher zu einem anderen Lesen verholfen.

Im Hinblick auf die christlichen Standardromane von *Bernanos*, *Langgässer*, *Graham Greene* fragt Kuschel mit einigem Recht: «Hat denn Jesus von Nazaret in seiner Verkündigung und seiner Praxis die Welt dualistisch aufgespalten in Gut und Böse, den Menschen zerrissen in Körper und Geist, die Welt ausgesetzt einem dunklen Determinismus von Gnadenwahl

Die katholische Kirchgemeinde Willisau
sucht auf Mitte August 1979 oder nach Übereinkunft

Katecheten oder Laientheologen

Aufgabenbereich

- Erteilen von Religionsunterricht an den oberen Klassen der Volksschule (5.–9. Schuljahr)
- Gestaltung von Schüler- und Jugendgottesdiensten
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge (Jugendarbeit und/oder Erwachsenenbildung)

Geboten werden

- Konstruktive und angenehme Zusammenarbeit in aufgeschlossenem Team von Seelsorgern und Katecheten
- angemessene Besoldung (entsprechend der Verantwortung und Ausbildung), grosszügige Sozialleistungen, Fortbildungsmöglichkeiten

Willisau ist ein zentral gelegener Amtshauptort mit gut ausgebauter Infrastruktur und idealer Wohnlage. Die Pfarrei zählt 5500 Seelen.

Nähere Auskunft erteilt Pfarrer Anton Schelbert (045/811181).

Bewerbungen sind mit allen üblichen Unterlagen an den Präsidenten des Kirchenrates, Pius Schwyzer, Geißburghalde 12, CH-6130 Willisau, zu richten.

Gottes oder Ungnadenwahl Satans?» So metaphysisch und von vornherein eindeutig kann die Welt vom Menschen nicht erkannt und also vom Erzähler nicht dargestellt werden. Dennoch müsste man fragen – gerade wenn die Kritik von der Sohn- oder schon Enkelgeneration angesetzt wird –, gegen welchen Widerstand diese Autoren in einer sich gänzlich naturwissenschaftlich und technisch und fortschrittstauemig einrichtenden Welt geschrieben haben. Der Abschied von der eindeutigen Gnadenmetaphysik dieser Autoren bedeutet freilich das Ende der «christlichen Dichtung» als einer Epoche des «Renouveau catholique», der kirchentreuen Konvertiten und Revertiten.³ Diese Art der christlichen Literatur verschwindet im Verlauf der 50er Jahre aus der literarischen Öffentlichkeit. Der wirkliche Kontext der Welt und die Brechungen der Person Jesu im Leben der Menschen werden von dieser Literatur zu wenig wahrgenommen. Deshalb verwahrt der junge *Dürrenmatt* und der junge *Böll* sich gegen das Etikett «christliche Dichtung». Die direkte Nacherzählung der Jesusgeschichte erscheint aufgeklärten Zeitgenossen zu gefühlvoll, zu vage, zu storyhaft, die metaphysische Ausdeutung der Heilsgeschichte als erbauliches Märlein oder ideologisches Fahrzeug.

Indirekte und figurative Jesulogie

Im zweiten Teil untersucht Kuschel mehr *indirekte und figurative Annäherungen an die Jesusgestalt* aus einem hermeneutisch und erzählerisch kritischen Bewußtsein. Nicht mehr geht es um fromme Einfühlungen und Vergegenwärtigungen von «damals», sondern um Beziehungen des Jesus von Nazaret zur gegenwärtigen Wirklichkeit. Die Schriftsteller probieren nicht

³ Stellung nehmend zur *Kontroverse des Begriffs «Christliche Literatur»* schreibt Kuschel, daß er «mit Heinrich Böll, Paul Konrad Kurz, Dorothee Sölle u. a. einen Begriff christlicher Literatur» ablehne, «der nur «hölzerne Kinder» (Böll) produzieren konnte; der nach außen apologetisch und nach innen selbstbestätigend gewirkt hat (Kurz); .. eine Literatur, die in «der Form traditionalistisch, im Gehalt positiv zu sein hat» (Sölle)», jedoch «gegen Dorothee Sölle und Paul Konrad Kurz die Identifizierung christliche Literatur mit der Ideologie «christlicher Literatur» ablehne (S. 302). Was meine eigene Position angeht, so liegt in dieser Distanzierung ein doppeltes Mißverständnis vor. Erstens: Ich bin nicht der Meinung, alle traditionelle «christliche Literatur» sei ideologische Literatur. Zweitens: Ich habe wiederholt und auch in meinem Essay «Warum ist die christliche Literatur zu Ende?» (Über moderne Literatur, Band 3, 1971) deutlich gemacht, daß es sich um die Literatur einer bestimmten Epoche mit bestimmten Voraussetzungen (eben des «Renouveau catholique» und des kirchlichen Kulturkampfes mit seiner apologetischen und der eigenen Identität sich versichernden Tendenz) handelt.

mehr historisierende Gesamtdarstellungen oder Novellen, sondern die Blickrichtung auf diesen fremden und faszinierenden Jesus aus einem heutigen Wirklichkeitszusammenhang: Pilatus und Judas als Spiegelfiguren, Jesus als Identifikationsfigur bei Heinrich Böll und Wolfgang Koeppen, als Provokationsfigur bei Hochhuth und Herburger, als Suchgestalt bei Bloch und Jens, als jüdische Bezugsfigur bei Nelly Sachs und Paul Celan, als Sozialrevolutionär bei Kästner, als Widerstandskämpfer bei Frank Andermann, als Passionsgestalt von Andersch bis Seghers.

Kuschel versucht, der Stoffülle Herr zu werden, indem er sie in jesuanische *Themenkreise, Figuren, Knotenpunkte* gliedert. *Themenkreise*: Schuld, Vergebung, Veränderung; Gnade statt Gerechtigkeit; Verweigerung gegenüber einem staatlich erzwungenen Soldatentum; Kritik am «Stellvertreter» Christi, Kritik an der Sprachsklerose der christlichen Repräsentanten. *Figuren postfigurativer Art*, d. h. Gestalten, die aus der gegenwärtigen Welt auf Jesus verweisen (Gestalten des Alten Testaments verwiesen «präfigurativ» auf Jesus): der leidende Mensch, der Bruder, der sozialkritische Kämpfer, aber auch Jesus gespiegelt durch Narren, Irre, Komödianten, Clowns. Zuletzt «*Knotenpunkte*» – ich würde nach «Themen» und «Figuren» lieber von «*Situationen*» (der Krise) sprechen: Geburt, Passion und Kreuzigung, Auferstehung.

Kuschel kann nachweisen, daß nicht Odysseus, Don Quichotte, Hamlet oder Faust, nicht Marx, Nietzsche oder Lenin, sondern *Jesus die große Bezugsgestalt* auch in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur ist: weniger der «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben», vielmehr nach allen Seiten «*ecce homo*», der unverstandene, fremde, abgelehnte, von den Repräsentanten der Gesellschaft beseitigte Jesus. Seine Gestalt wird selten direkt beleuchtet. Er steht nicht im Scheinwerferlicht. Andere (Figuren, Ereignisse, Verhaltensweisen, Vorgänge; Verstoßungen, Gegensätze, Hoffnungen) geraten in seinen Widerschein; bezeugen verklumpt, verquert, in ihrer «Seele» bestärkt, als moralische Wesen aufgerichtet seine Impulskraft, seinen Schein.

Kuschel ist die Bewältigung und Darstellung einer ungeheuren Materialfülle gelungen. Daß er manches nicht gesichtet hat, ist verständlich. Karin Strucks Roman «*Lieben*» (1977) und Gertrud Leuteneggers «*Ninive*» (1977)⁴ konnte er wohl aus zeitlichen Gründen nicht mehr einbeziehen. Leider hat er die Romane «*Siebenschläfer*» von Karl Otto Mühl und «*Die Riesin*» von Kurt Marti (beide 1975) übersehen. Wenn man die frühe «*Lebensbeschreibung*» von Peter Handke einbezieht, so hätte seine Erzählung «*Die linkshändige Frau*» (1976) eine Entwicklungslinie aufgezeigt, Spannung eingebracht. Schwer verständlich ist, warum Edzard Schaper im ersten Teil keinen ausführenden Ort fand (zumal hier bereits Arbeiten vorliegen), warum Reinhold Schneider so knapp behandelt wurde (wo doch er sehr viel mehr als die angeführten «*Übergänge*» den Weg von der traditionellen zur neuen christlichen Literatur zeigen kann). Ganz ausgelassen ist die große österreichische Lyrikerin Christine Layant mit ihren intensiven Jesus-Gedichten. Auch die Gedichte des in London im Exil verstorbenen Jesse Thoor bleiben unerwähnt. Kurt Martis jesuanische Lyrik bleibt unterbeleuchtet, wird strukturell und im Blick auf den Adressaten zu wenig erkannt. Unbekannt blieb Kuschel der Jesusroman von Hellmut Walters, «*Der Mann ohne Ausweis. Aufzeichnungen des Staatsanwalts Pitroff in Sachen eines angeblichen Jesus*» (Frankfurt 1969). Unbeachtet blieb Ernst Wilhelm Eschmanns Drama «*Luther findet J(esus) C(hristus)*» («*Düsseldorf* 1975).

Aber Kuschel hat viel Material zusammengetragen und in einen sinnvollen Zusammenhang geordnet. Zum erstenmal hat er zusammenhängend auf die jesuphorische Literatur seines Mentors Walter Jens aufmerksam gemacht. In diesen Jahren, da die

⁴ Vgl. meine Besprechung in: *Orientierung* 41 (1977), S. 134f.

deutschsprachigen Christen keine Zeitschrift für Literatur und Kultur besitzen, wiegt eine solche Sichtung schwer.

Zugleich mit der Darstellung der Jesusliteratur gelang Kuschel die *Neubestimmung* der «christlichen Literatur» als einer Literatur, in der die Person und Sache Jesu Christi «direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personhaft oder zeichenhaft maßgebend für das Verständnis des Textes» ist. Moderne christliche Literatur entwickelt Bilder des «Christus inkognito». Die Schriftsteller zeigen nicht das umfassende, dogmatisch abgesicherte, vom Lehramt approbierte Jesusbild. Es ist eine Art «apokryphe» Literatur, aber nicht in einem phantastischen, idyllischen oder gnostischen, sondern unerhört realistischen Kontext. Die Schriftsteller schreiben parteilich, oft perspektivisch verzerrt und verkürzt, aber in jedem Fall betroffen. Sie zeigen «ihren» Jesus, nicht einen extensiv orthodoxen, sondern einen intensiv existentiellen, sinnlich, zeitlich, sozial und sprachlich – handeln, sprechen oder schweigen mühsend –, eingebunden in einen konkreten weltlichen Kontext. Im «unreinen» Kontext scheint seine qualitative Differenz zu den Mitfiguren auf. Vielleicht erkennen wir in diesen Jahren neu, daß die Botschaft der Bibel – nimmt man die Jesusgeschichte als Menschheitsgeschichte ernst – nach der Bildlichkeit des Poeten ruft, die «reine» Kanonizität nach der unreinen Verflüssigung des Lebendigen.

Paul Konrad Kurz, Planegg

Schauplatz Puebla

Wenn das Bild vom «sausenden Webstuhl der Zeit» noch aktuell ist, dann ist die Stadt der mexikanischen Textilindustrie zweifellos prädestiniert, die dritte CELAM-Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe aufzunehmen. Doch obwohl die Arbeiterschaft hier die Bevölkerung prägt – durch neue Industrien, worunter das Volkswagenwerk mit 20 000 Beschäftigten, hat sie sich in den letzten zwanzig Jahren noch stark vermehrt –, ist Puebla (sowenig wie Mexiko überhaupt) repräsentativ für die seit Medellín sich ausbreitende katholische Basisbewegung. Weder die Kräfte von links noch diejenigen von rechts, so wird einem von Mexikanern versichert, würden es der Kirche erlauben, «Politik» zu machen und auch nur eine Bewegung wie die JOC Cardijns der dreißiger Jahre, geschweige denn Genossenschaften und Gruppen zur Bewußtseinsbildung unter Industriearbeitern ins Leben zu rufen.

Diese Arbeit hat ja vielmehr auf dem Land ihren Anfang genommen (zum Beispiel im mexikanischen Staat Tabasco: vgl. Orientierung 1977, S. 177 und 180ff. über die «ländliche» religiöse Arbeitsgruppe ERIT) und tut sich in den städtischen Industriezonen viel schwerer. Von seiten der besitzenden Klasse und der Unternehmer ist denn auch die Einberufung der Konferenz nach Puebla keineswegs begrüßt worden, denn aus der Sicht der extremen Rechten, wie sie sich besonders in der Zeitung «Eraldo» ausspricht, ist die Konferenz bereits zum voraus als rot und subversiv abgestempelt worden. Insofern die offizielle Politik auch der Linken einer antiklerikalen Tradition verpflichtet ist, kann mindestens in diesem Sinn die Gegebenheit eines säkularisierten Staates als repräsentativ angesehen werden. Sie schuf all die formellen Schwierigkeiten, die den Besuch des Papstes umgeben, der offiziell nur als «willkommener Tourist», wenn auch innerhalb Mexikos mit dem Privatflugzeug des Staatspräsidenten, reist.

Dieses Mexiko bzw. dieses Puebla wird nun also Zeuge der großen Auseinandersetzung, in welcher dem noch kaum eingearbeiteten, aber wagemutigen Papst keine leichte Rolle zugefallen ist. Wer in ihm den Schiedsrichter sah, mußte schon bei der Veröffentlichung seines Reiseprogramms erkennen, daß er – um beim Bild vom Sport zu bleiben – dem Spiel oder Rennen nur den Startpfiff geben und gleich nach der Eröffnung seine Reise durch Mexiko fortsetzen wollte. Das päpstliche Rom ist freilich auch ohne ihn sehr stark vertreten: Im Gefolge von Kardinal Baggio (Chef der Bischofskongregation; Präsident des Rates für Lateinamerika CAL und erster Präsident in Puebla) sind u. a. sämtliche Sekretäre der römischen Kongregationen an-

Einseitige Ernennungen?

Vida Nueva, das überaus lebendig gestaltete, im Sinne weltweiter Katholizität informierende wöchentliche Schaufenster der spanischen Kirche, berichtete sehr eingehend und kontinuierlich über die Vorbereitungen für Puebla. Eine Sondernummer zu diesem Thema vom 30. September enthielt u. a. eine Liste aller 187 bis dahin feststehenden Teilnehmer: 163 Gewählte der 22 nationalen Bischofskonferenzen, Präsidentschaft und Departementsleitungen von CELAM (13), Leitung von CLAR (5) und 5 Nuntien. Die Ausgabe vom 28. Oktober fügte einen Bericht aus Mexiko über «Neue Listen» hinzu. Es handelt sich um römische Ernennungen, die Johannes Paul I. wenige Tage vor seinem Tod unterschrieben hat und die als das Werk von Kardinal Baggio und CELAM-Generalsekretär López Trujillo bezeichnet werden.

► Eine erste Liste enthält die Namen von 12 zusätzlich ernannten Bischöfen «mit Stimme und Stimmrecht». (Nach dem Bericht sei gleichzeitig zu erfahren gewesen, daß die 5 Ordensobern von CLAR und die 5 Nuntien nur das Recht hätten, das Wort zu ergreifen, aber nicht mitzustimmen.) Das Dutzend der zuernannten Bischöfe wird als «gemäßigt», «konservativ» und «sehr konservativ» bezeichnet. Notorisch für die letzte Kategorie ist der (von der kolumbianischen Bischofskonferenz nicht gewählte) Kardinal Muñoz Duque (Bogotá): Sein Name wird mit Kardinal Baggio (war Nuntius in Bogotá) und mit Pater Vekemans in Verbindung gebracht, zugleich gilt er als der große Protektor von López Trujillo. Wie Muñoz Duque (Armeebischof mit Generalsrang als Anerkennung für seine «Hilfe» gegen den Streik von 1976) sind zwei weitere Ernannte (J. F. Fresno, La Serena, Chile, und der peruanische Armeebischof Mendoza Castro) eng mit den derzeitigen Militärregimes in ihren Ländern verbunden.

► Eine zweite Liste umfaßt 84 «Neuberufene», darunter 20 Experten sowie eine relativ geringe Zahl von Vertretern der Priester, Ordensleute, Diakone und Laien. Unter den Experten sind diejenigen des CELAM die bekanntesten, die übrigen gelten dem Berichterstatter als «eher unbekannt».

► Eine dritte Liste umfaßt 32 «eingeladene Persönlichkeiten», 17 «Exekutivpersonen des CELAM» und sechs Leute vom «Hilfspersonal des CELAM-Generalsekretariats».

Wer fehlt auf den Listen?

Der Berichterstatter von «Vida Nueva» vermißt auf der ersten Liste vier durch ihr Engagement bekannte Bischöfe, für deren Einladung Rom durch Petitionen ersucht wurde. Eine solche Petition mit 2000 Unterschriften von Wissenschaftlern und Anthropologen betrifft die beiden Brasilianer José Pires und Tomás Balduino, die als Neger- bzw. Indianerbischöfe herausragen. In ganz Lateinamerika für seine Eingeborenenpastoral bekannt ist ferner der Mexikaner Samuel Ruiz. Endlich geht es um den Erzbischof von Managua, Miguel Obando Bravo, der in der Tragödie von Nicaragua eine mutige Rolle gespielt hat. Da er Präsident der Konföderation der zentralamerikanischen Bischofskonferenzen ist, wird seine Absenz als die «lamentabelste von allen» bezeichnet.

Offenbar sind die Ernennungen aber mit den genannten Listen nicht abgeschlossen gewesen. Noch zu Lebzeiten von Johannes Paul I. ist zum Beispiel Pater Arrupe, Generaloberer der Jesuiten, nach Puebla eingeladen worden. Auch Kardinal Pironio (Organisator von Medellín) ist nun doch mit von der Partie.

Daß auf der Liste der Experten fast alle in Lateinamerika und international bekannten Theologen fehlen (mit Ausnahme von G. Gutiérrez, dessen Name man im «equipo de reflexión» des CELAM findet), zeugt nicht gerade von Dialogbereitschaft. Leute wie Segundo, Scannone, Galilea, Sobrino, Boff (L. & C.), Dussel, Comblin usw. muß man unter den persönlichen und privaten Experten einzelner Bischöfe und der CLAR suchen.

wesend. Ferner finden sich unter den von Rom aus zusätzlich ernannten Teilnehmern eine Anzahl Nuntien und insgesamt eine Auswahl, die (sowohl was die Bischöfe, wie was die Experten betrifft) von vielen als Gegengewicht zu den von den Bischofskonferenzen gewählten Delegierten wie auch zum Präsidium der Vereinigung der Ordensobern (CLAR) angesehen wird (vgl. Kasten). Allerdings haben nur die Delegierten Stimmrecht, und so haben sie zum Beispiel in den ersten Tagen zu entscheiden, aus welchem Dokument für diese oder jene Kommission ein

Text als Grundlage zur Diskussion gewählt wird: aus dem vor einem Jahr herausgebrachten *Documento de Consulta* (DC), aus den verschiedenen Reaktionen darauf (zwei Bände), etwa dem eigenständigen Dokument der *brasilianischen Bischofskonferenz*, oder aus dem «synthetischen» *Documento de Trabajo* (DT: Arbeitsdokument). Dieses letztere hat den großen Nachteil, daß es nicht zur Diskussion in den Basisgemeinden freigegeben wurde, wie sich auch schon das DC den Vorwurf zuzog, es sei einseitig klerikal-hierarchisch. Diese Tendenz ist durch die *Zurückdrängung der Laien* (z. B. JOC, Campesinos usw.) bei den Ernennungen noch unterstrichen worden: Puebla sollte nach dem Willen von Kardinal Baggio und Generalsekretär López Trujillo eine ausgesprochene Versammlung von *Bischöfen* sein, und es bedurfte energischer Proteste (unterstützt von Kardinal Pironio), daß mindestens die *Ordensleute* (die in Lateinamerika die Hauptlast der Seelsorge tragen) einigermaßen vertreten seien. Trotzdem ließ man nicht die nationalen Vereinigungen der Ordensobern die Delegierten wählen.

An geistigen Richtungen steht der vom Generalsekretariat mit dem DC-Programm vertretenen «neuen Christenheit» (vgl. den Beitrag von Clovis Boff in dieser Nummer) die «prophetische Gruppe» gegenüber, die grundsätzlich an den Optionen von Medellín festhalten und das damals Begonnene weiterwachsen lassen und in einigen Bereichen (vor allem in der Indianermision) weiterführende Schritte wagen und beschließen will. Prominente Kardinäle dieser Richtung sind *Arns* (São Paulo), *Landázuri Ricketts* (Lima) und *Lorscheider* (Fortaleza), alle

Zur Eröffnung der Konferenz von Puebla (27.1.–12.2. 1979) erscheint diese Ausgabe der ORIENTIERUNG in erweitertem Umfang. Unsere Redaktoren Ludwig Kaufmann und Karl Weber verfolgen die Bischofsversammlung an Ort und Stelle. In den beiden nächsten Nummern werden sie darüber berichten. Als Hintergrund für Puebla verweisen wir auf die folgenden Beiträge in früheren Ausgaben:

- Kirche und Militärmacht in Lateinamerika: 41 (1977) 112ff. 131f.
- J. B. Metz: Puebla – Kirche, Staat und Politik: 42 (1978) 165ff.
- Interview mit Kard. A. Lorscheider: ebda. 180ff.
- Vorzeichen für Puebla: ebda. 246ff.
- E. Schillebeeckx: Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla (I): 43 (1979) 6ff.

drei Franziskaner. Lorscheider als zweiter Präsident darf mit den persönlichen Sympathien von Papst Wojtyła/Johannes Paul II. rechnen, was vielleicht auch noch den dritten Präsidenten, den nicht besonders profilierten Erzbischof von Mexico-City, *Corripio Ahumada*, ermutigt, ihm einigermaßen die Stange zu halten. Wie weit sich neben den beiden Hauptrichtungen auch extremere Gruppen von links und rechts – wenn nicht in der Versammlung, so allenfalls rundum – bemerkbar machen, bleibt abzuwarten. Nicht zu vergessen ist dabei die Delegation aus *Kuba*: Sowohl der Erzbischof von Havanna wie eine Gruppe kubanischer Christen haben sich schon vor mehreren Wochen dezidiert gegen jede «Demontierung» von Medellín geäußert und vor dem «dritten Weg» des DC (vgl. den folgenden Beitrag von E. Schillebeeckx) gewarnt. L. Kaufmann

Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla (II)

Theologie betreiben für das unterdrückte Volk, Theologie also als Stimme derer, die keine Stimme haben, ist unmöglich ohne konkrete Entscheidungen für das unterdrückte Volk. Angesichts dessen, daß (auch innerhalb der Theorie der Abhängigkeit) «Praxis» auf verschiedene Weise analysiert und interpretiert werden kann, wird die Befreiungstheologie auch in verschiedene Richtungen differenziert. Im Augenblick kann man drei Hauptrichtungen unterscheiden:

▷ Eine gesellschaftlich-populistische Befreiungstheologie; sie will eine radikale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch eine befreiende Bewußtseinsbildung in eine Richtung, die man einen kritischen, nationalen und christlichen Sozialismus nennen könnte.

▷ Eine marxistisch orientierte Befreiungstheologie vor allem im Umkreis der Bewegung «Christen für den Sozialismus», die gerade in Lateinamerika entstanden ist.

▷ Schließlich eine evangelisierende Befreiungstheologie, die vor allem von vielen Bischöfen und Priestern in Lateinamerika getragen wird.

Diese Differenzierung hat eine ihrer Hauptursachen in dem kritisch noch nicht genügend reflektierten Verhältnis zwischen einer grundsätzlichen Entscheidung für die Armen und Unterdrückten und den jeweils geforderten konkreten politischen Entscheidungen.

Einige Vertreter der Befreiungstheologie sind der Meinung, daß die Entscheidung für eine bestimmte politische Partei nicht direkt aus dem christlichen Glauben abzuleiten ist, während andere die Neigung zeigen, den revolutionären Sozialismus in marxistischer Gestalt als die logische, ja einzig mögliche Übersetzung des christlichen Glaubens anzusehen. Außerdem gibt es allerlei Formen von kritischer Solidarität zwischen Christen und Marxisten.

Die verschiedenen Entwürfe der Befreiungstheologie sind im Augenblick unverkennbar die typischen Beispiele kontextuellen Theologisierens (was in früheren Jahrhunderten die Theologie auf ihre Weise eigentlich immer war). Gerade diese Theologien

haben unsere Augen geöffnet und uns westeuropäischen Theologen gezeigt, daß auch unsere Theologie alles andere als universal, sondern ebenfalls «regionalisiert» ist. Dabei ging uns auf, daß die Theologie in Westeuropa oft eine bürgerliche Theologie genannt werden muß, und folglich ebenso sehr gesellschaftlich kontextuell ist, sei es auch nicht in einer befreienden Richtung. Man kann ernsthaft kritische Fragen an die Befreiungstheologie stellen, aber jede Kritik müßte mit der loyalen Anerkennung der fundamentalen evangelischen Inspiration heutigen lateinamerikanischen Theologisierens einsetzen.²⁰

Von Lateinamerika her hat sich die neue kontextuelle Art, Theologie zu treiben, inzwischen weiter ausgebreitet. Schon 1975 wurde in Detroit ein Weltkongreß der lateinamerikanischen Theologie gewidmet.²¹ Hier wurden Kontakte zu nicht-lateinamerikanischen Befreiungstheologien aufgenommen. Das führte zum Kongreß von Dar-es-Salaam in Tanzania und Ende 1977 zur panafrikanischen Theologenversammlung von Accra in Ghana.²² Aus all dem entstand eine *Arbeitsgemeinschaft von Theologen aus der Dritten Welt*. Diese Arbeitsgemeinschaft wird den asiatischen Kongreß über Befreiungstheologien 1979, einen lateinamerikanischen Kongreß (ebenfalls 1979) und schließlich einen synthetisierenden Weltkongreß 1980 vorbereiten. Die Befreiungstheologien aus der ganzen Welt haben somit einander gefunden.

* Vgl. den I. Teil in Nr. 1, S. 6–10.

²⁰Die etwas saure akademische Kritik, von ein paar lobenswerten Ausnahmen abgesehen, während des Kongresses «Glaube und Gesellschaft» in Löwen 1976, die an die Adresse der Befreiungstheologien gerichtet war, gibt sich nicht erst einmal Mühe, in ihr erst einmal loyal ein Charisma von welthistorischer Bedeutung zu erkennen. Vgl. Faith and Society. Foi et Société. Geloof en Maatschappij (Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis 1976), Gembloux 1978.

²¹Bericht hierüber: S. Torres and J. Eagleson (eds.), *Theology in the Americas*, New York 1976.

²²Zum Treffen von Dar-es-Salaam vgl. Anm. 9, zur Versammlung von Accra vgl. Orientierung 42 (1978), Nr. 21, S. 227.

Das Konsultationsdokument für die Bischofsversammlung in Puebla

Es ist eine Tatsache, daß sich in Medellín eine zwar äußerst kleine Anzahl von Bischöfen gegen den Geist von Medellín gewehrt hat, daß sie sogar vor Ort gesonderte Versammlungen abhielten und sich vor der Medellín-Versammlung distanzieren. Aus vielerlei Gründen ist seitdem ihre Anzahl gewachsen. Es ist wohl sicher, daß bei mehreren Bischöfen in Medellín der Gedanke mitspielte, die Befreiungsbewegungen nicht durch nicht-christliche Kräfte monopolisieren zu lassen, und daß sie darum um so leichter für die *christliche* Befreiungsbewegung im Geiste Medellín gewonnen werden konnten. Als sich jedoch diese christlichen Bewegungen und auch die Befreiungstheologie im nachhinein radikalisierten und bisweilen gewissermaßen triumphalistisch über «die nahende sozialistische Gesellschaft» sprachen²³, begann ein größerer Teil des lateinamerikanischen Episkopates daran zu zweifeln, ob er 1968 wohl den richtigen Kurs gesteuert habe.

Dieser Zweifel motivierte eine kleine, jedoch sehr aktive Gruppe, ausgesprochen strategisch sowohl auf politischem wie auf kirchenpolitischem Gebiet einzugreifen. Diese Tatsache war bekannt; sie nahm jedoch unheilvolle Proportionen an, als in der Weltpresse ein Geheimbericht der CIA ans Licht gelangte. Danach war der CIA die explosive und subversive Kraft der Befreiungstheologie nicht entgangen. Der u. a. in «Le Monde» publizierte Bericht empfahl folgendes: «Es darf nur der progressive Flügel der Kirche bekämpft werden, nicht die Kirche als Institution oder die Bischöfe als Gruppe ... Es muß andauernd wiederholt werden, daß dieser (progressive Flügel) mit dem

²³ Akten des Kongresses der «Christen für den Sozialismus», abgehalten in Santiago, Chile, unter der Leitung des Befreiungstheologen Gonzalo Arroyo. Das Schlußdokument sagt: «Revolutionäre Praxis wird als die Matrix einer kommenden neuen theologischen Kreativität erkannt» (Christians and Socialism. Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America, New York 1975, S. 174). Vgl. auch den Bericht über den Kongreß in San José, Costa Rica, Anfang 1978: Capitalismo: violencia y anti-vida. La represión de las mayorías y la domesticación de los dioses, Costa Rica 1978.

Die private römisch-katholische «Beratungsstelle SLW für Jugend- und Familienfragen» in Basel (Ehe-, Erziehungs- und Sozialberatung) sucht einen

Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie

oder einen

diplomierten Psychologen

evtl. mit akademischem Abschluß

oder einen

Sozialarbeiter

mit Zusatzausbildung in Eheberatung.

Die Tätigkeit umfaßt Beratung, Psychotherapie (Einzel- und Paartherapie) und Öffentlichkeitsarbeit (Ehevorbereitungskurse, Referate, Fachartikel usw.).

Gewünscht werden Berufserfahrung, Zusatzausbildung in Eheberatung und die Bereitschaft, im Team der Beratungsstelle SLW mitzuwirken und mit anderen Institutionen zusammenzuarbeiten.

Bewerbungen an:

Mario J. Roberty, Advokat, Malzgasse 21, 4052 Basel

internationalen Kommunismus verbunden ist»²⁴. Die alte Zuflucht zum «Sündenbock» oder zum Konspirationsverdacht scheint auch in modernen Zeiten noch gut zu funktionieren. Auf jeden Fall ist diese Empfehlung der CIA nicht ohne Effekt geblieben.

Für manche Kreise inner- und außerhalb Lateinamerikas ist Befreiungstheologie inzwischen zu einem Synonym für Kommunismus oder kommunistische Infiltration geworden. Das Generalsekretariat des CELAM mit Generalsekretär *Alfonso López Trujillo*, Bischof-Koadjutor von Medellín, und dem Belgier *Roger Vekemans SJ* als seiner rechten Hand – der seinerseits, wie es heißt, von der CIA finanziell unterstützt worden ist – hat nun mit einem teilweise ausländischen Team das Konsultationsdokument für Puebla vorbereitet. «*Evangelisation in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas*»²⁵: so lautet der Titel dieses 214 Seiten zählenden Dokumentes, das somit als ein Resultat der Anti-Medellin-Bewegung betrachtet werden kann²⁶.

Obwohl in diesem Dokument nirgendwo ausdrücklich angegriffen, wird Medellín auf eine subtile Weise seiner ganzen Eigenheit entkleidet. Was die Befreiungstheologie betrifft, so wird «der Reichtum der lateinamerikanischen Theologie» zwar beiläufig gepriesen (Nr. 605), es wird jedoch hinzugefügt, daß diese Theologie sich «in Aktivismus und Unmittelbarkeit» (Nr. 605–606) verliere. In der langen einleitenden Beschreibung der lateinamerikanischen Situation (Nr. 125–210) nimmt dieses Dokument, im Gegensatz zu Medellín, aufs neue den Gedanken des ökonomischen Entwicklungsmodells auf, das mit Hilfe des transnationalen Kapitals Lateinamerika zu wahrhaftem Wohlstand bringen soll. Das Dokument verwirft sowohl das liberal-kapitalistische als auch das kollektivistisch-marxistische Gesellschaftsmodell, insofern beide konkret den Säkularismus einschließen. Aber, so sagt das Dokument, Säkularismus ist nicht ein wesentliches Kennzeichen für das städtische Industrialisierungsmodell (Nr. 227). Das Dokument optiert darum für einen *dritten Weg*, so daß Christen sich nicht zwischen den zwei bestehenden Modellen zu entscheiden brauchen.

Befreiung durch Industrialisierung?

Dieser dritte Weg – «eine neue Gesellschaft» (so Nr. 212) – wird in Nr. 213–220 als «christliche Kultur» bezeichnet, und nach Nr. 357 ist hiermit «die westliche Kultur, die aus dem Glauben an die Offenbarung eines die Geschichte lenkenden Gottes hervorgegangen» ist, gemeint. Diese christliche Kultur ist einerseits im Evangelium begründet, andererseits in der modernen Technologie (Nr. 206). Die wahrhaft menschliche Befreiung des lateinamerikanischen Volkes wird also vom modernen Industrialisierungsprozeß erwartet. Aus diesen Gründen, so heißt es, fördert die lateinamerikanische Kirche die Wissenschaft und den technologischen Geist, vor allem auf dem Gebiet der materiellen Bedürfnisse (Nr. 231). Der historische Befreiungsprozeß (das Dokument gebraucht hier die Terminologie von Medellín) wird jedoch als ökonomischer, modernisierender Industrialisierungsprozeß ausgelegt (Nr. 111), und folglich empfiehlt dieses Dokument gerade das, was nach Meinung der Befreiungstheologen durch multinationale Unternehmen effektiv erreicht wird, nämlich die faktisch noch größer werdende Verarmung derer, die schon arm sind.

²⁴ Vgl. Le Monde, 25/27/28 Juillet 1975. Auch: Archief van de Kerken 31 (1978), S. 501–507.

²⁵ La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Documento de Consulta a las Conferencias), Puebla 1978.

²⁶ Als Hintergrund für das vorbereitende Dokument von Puebla lese man das Buch von Msgr. Alfonso López Trujillo, Liberation or Revolution? An Examination of the Priest's Role in the socio-economic Class Struggle in Latin America (engl. Übersetzung), Hutterington/III., 1977.

Die Basisgemeinschaften und Befreiungstheologien sind darum auch zutiefst enttäuscht, weil dieses Dokument das Wehklagen des Volkes nicht nur nicht angehört hat, sondern geradezu verschweigt. Wohl gibt das Dokument indirekt zu, daß die transnationalen Unternehmen nicht immer die richtige Auffassung vom «Allgemeinwohl» haben (Nr. 195), aber es verschweigt, daß das aktive Subjekt dieser Entwicklungspraxis und ihre Profiteure nicht das Volk, sondern die multinationalen Firmen sind und das von ihnen abhängige lateinamerikanische Bürgertum. *Das «pueblo» wird der Dumme von Puebla!* Es fällt denn auch auf, daß dieses Konsultationsdokument – *ohne irgendeine prophetische Entrüstung wie noch in Medellín* – lakonisch feststellt: «In Lateinamerika gibt es in der Tat viele Arme» (Nr. 650). Außerdem wird durch eine subtile theologische Begründung der Begriff Armut theologisch immunisiert und so verallgemeinert, daß am Ende jeder Mensch als arm angesehen wird (was übrigens auch wahr ist!). Aber die eigentliche sozial-ökonomische Situation – «the cry of the people» – wird auf diese Weise wegrationalisiert. Dies scheint nach Nr. 657 sogar die Absicht zu sein, denn dort wird gesagt, daß viele zwar gesellschaftlich arm sind, aber die Hoffnung auf Gottes Reichtum besitzen, die einem durch kein Leiden genommen werden kann. Eine in der Tat christliche Wahrheit wird hier klar und eindeutig ideologisch mißbraucht. Jedenfalls hörte sich im Buch Exodus das Herabkommen Gottes wegen der Klage seines Volkes völlig anders an.

Beschönigung der «nationalen Sicherheit»

Befreiung wird in diesem Dokument zu ökonomischem Wachstum, Wissenschaft und Technologie, verbunden mit einer Kultur geistlicher Werte, offensichtlich im Stile einer Maritain-Renaissance. Es wird jedoch verschwiegen, daß dies die Werte dominanter Klassen sind – während doch nach Ansicht der Befreiungstheologen gerade im Namen dieses ökonomischen Entwicklungsmodells die Armen in Lateinamerika in eine noch abhängigere Sklavenposition gedrängt und vom Zugang zu höheren Werten abgeschnitten werden!

Von der Notwendigkeit dieses Entwicklungsmodells her wird sogar die Existenz der heutigen Militärrégimes beschönigt. Das Dokument sagt wörtlich: «Diese Régimes sind vielerorts als Reaktion gegen das soziale und ökonomische Chaos entstanden, das den Wohlstand der Bürger bedrohte. Keine Gesellschaft duldet ein Machtvakuum. Die Zuflucht zum Zwang schien notwendig» (Nr. 174). Und als ob dies noch nicht genügen würde, spricht Nr. 300 außerdem über die Militärrégimes als «die bewaffnete Stütze der Demokratie ... und der nationalen Sicherheit». Diese in ganz Lateinamerika verabscheute Theorie der «seguridad nacional», die Folter, Exekutionen und spurloses Verschwinden von Menschen zur Folge hat, wird durch dieses Dokument zu einem «unglücklichen Mißbrauch von Macht» (Nr. 173) bagatellisiert. Der einzige menschliche Ton, den wir in diesem Dokument hören, ist zu reduzieren auf eine bescheidene Frage nach «Humanisierung» im Rahmen von Maßnahmen, die vom Gesichtspunkt der nationalen Sicherheit her getroffen werden (Nr. 786, 800, 802). Wenn von der Gewalt der Militärrégimes die Rede ist, wird diese strukturelle Gewalt übrigens unmittelbar mit der Gegen-

Kritische Fragen an die Theologie der Befreiung

Nur diejenigen, die aufgrund solider Informationen über die faktische Geschichte und den Inhalt der lateinamerikanischen Befreiungstheologien das christliche Charisma in dem, was dort geschieht, loyal anerkennen, haben das Recht, auch kritische Fragen zu stellen. Die lateinamerikanischen Theologen erwarten das auch von ihren europäischen Kollegen, trotz der zunehmenden anti-europäischen Gesinnung auch auf theologischem Gebiet²⁷.

Aus christlicher Sicht ergibt sich für mich die kritische Grundfrage: Kann die Kirche in ihrer rechtmäßigen Parteinahme für Arme, Rechtlose und Menschen am Rande der Gesellschaft, jedenfalls wenn sie selbst im Klassenstreit eine klare Position bezieht – und das ist deutlich die Haltung der meisten Befreiungstheologien – sich noch mit dem universalen Heil für *alle* identifizieren? Ich bin davon überzeugt, daß diese Theologen das in Wirklichkeit tun, aber es geht jetzt um die Frage nach

Katholische Studentengemeinde Regensburg sucht zum Sommersemester 1979 (spätestens aber WS 1979/80) dynamische(n) und aufgeschlossene(n)

Gemeindeassistenten/in

Erwartet werden Kenntnisse in verschiedenen Sachbereichen: Pastoral, Ökumene, Öffentlichkeitsarbeit, Organisation wie auch Interesse an persönlichen Kontakten und Gesprächen mit Studentinnen und Studenten.

Voraussetzung ist ein abgeschlossenes Studium an der Uni oder FHS oder entsprechende Praxiserfahrung. Hauptamtliche Anstellung. Vergütung nach BAT.

Schriftliche Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (Lebenslauf, Zeugniskopien, Referenzen) erbeten an:

**Katholische Studentengemeinde, Weiherweg 6,
D-8400 Regensburg**

gewalt von Menschen gleichgesetzt, die, mit dem Rücken zur Wand, zurück schlagen, nur um überleben zu können (siehe Nr. 112).

Gegenüber diesem Dokument wurden vor allem seitens der brasilianischen Bischofskonferenz, aber auch von anderen Bischöfen scharfe Reaktionen laut. Das bedeutet, daß dieses Konsultationsdokument sicherlich kein unantastbares Papier geblieben ist, sondern Anlaß zu heißen Diskussionen sein wird²⁷. Aus seiner Sicht sagt Kardinal A. Lorscheider, Vorsitzender der mächtigen brasilianischen Bischofskonferenz, daß Puebla noch weiter gehen müsse als Medellín. Für ihn liegt der Nachdruck jedoch weniger auf den strukturellen Problemen der Gesellschaft (das ist der bereits von Medellín erreichte Stand) als vielmehr auf der notwendigen «Inkulturation» christlichen Lebens in die lateinamerikanische Eigenart. Um dies zu erreichen, ist nach seiner Meinung eine größere Dezentralisation notwendig, eine zu erweiternde Autonomie der örtlichen lateinamerikanischen Kirche und vor allem eine Emanzipation dieser lokalen Kirche von europäischen christlichen Modellen, wie z. B. dem zölibatären Priestertum²⁸. Nichtsdestoweniger geht auch aus seinen Worten eine bestimmte Hinwendung zu innerkirchlichen Problemen hervor, sei es auch in progressiver Richtung, mit der Hoffnung vielleicht, daß von hier aus auch der Auftrag der Kirche in der gesellschaftlich-ökonomischen Situation von Lateinamerika effektiver erfüllt werden könne. Das bedeutet jedoch wohl, daß eines der Grundaxiome der Befreiungstheologie aufgegeben wird, daß nämlich die Welt den Terminkalender des Theologen bestimme ...

ihrer theologischen Theoriebildung. Das universale Heil des Reiches Gottes für alle kennt nämlich keine «historische», geschichtsbestimmende Gesellschaftsklasse, die Träger oder Subjekt des universellen Heils sein könnte. Keine soziale Klasse

²⁷ Vgl. die Deklaration über Puebla, die (insoweit das in den verschiedenen Sprachen drucktechnisch noch möglich war) durch Concilium herausgebracht wurde: Concilium Nr. 7, 1978.

²⁸ Vgl. das Interview mit Kard. A. Lorscheider, in: Orientierung 42 (1978), Nr. 17, S. 180–182.

²⁹ Vgl. das Dokument, in dem sich die Internationale Theologenkommission mit der Befreiungstheologie auseinandersetzt: Orientierung 41 (1977), Nr. 23/24, S. 253–258; außerdem: Alfredo Fierro, *The Militant Gospel*, London 1977, und K. Rahner, Chr. Modehn und H. Zwiefelhofer (Hrsg.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977.

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

- I – Aufbau der Persönlichkeit: 18.–24. Febr., 8.–14. Juli 79
- II – Entwicklung der Persönlichkeit: 23.–29. April,
26. Aug.–1. Sept. 79
- III – Das Gemütsleben: 22.–28. Oktober 79

Diese Werkwochen werden in regelmäßigen Abständen wiederholt, wobei die Teile II und III jeweils die erste Woche voraussetzen. Leitung: Jean Rotzetter SJ, Sr. Anne-Marie Bühler, Dr. med., Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung: schriftlich oder telefonisch, Tel. (037) 240221, Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives, CH-1752 Villars-sur-Glâne FR.

kann aus der Sicht der Botschaft Jesu als das universale Subjekt und der Träger des universalen Sinns der Geschichte betrachtet werden. Ich möchte hier keineswegs der Theorie des sogenannten «*bonum commune*» das Wort reden, durch die allzu oft tatsächliche Konfliktsituationen mit dem Mantel der Liebe zugedeckt worden sind, was sich stets zum Nachteil der Schwächeren und bereits Unterdrückten auswirkt: Es geht um die Spannung zwischen einem radikalen Einsatz für die Armen – der auch eine theologische Forderung ist – einerseits und der christlichen Unmöglichkeit einer Sakralisierung und Verabsolutierung der Politik andererseits. Hierüber hören wir seitens der Befreiungstheologie wenig. Sie optiert lieber für eine linke Signatur als für eine rechte. Schlägt diese aber in Diktatur um, dann müssen wir sagen: Diktatur bleibt Diktatur, von welcher Seite auch immer. Natürlich ist es auch nicht der Marxismus, der den Klassenkampf hervorbringt, er liefert nur die Instrumente zur Analyse der lateinamerikanischen Gesellschaft, in der die Ungerechtigkeit institutionalisiert ist. Weder für Christen noch für Marxisten ist der Klassenkampf ein Wert in sich selbst; jeder wird mit dem faktischen Klassenstreit konfrontiert, ohne ihn zu suchen.

Exklusive Geschichtsdeutung?

Das Evangelium bietet in diesem Zusammenhang wohl eine eigene Perspektive. Das Lebensprojekt Jesu war primär auf die «*Sammlung ganz Israels*» ausgerichtet, wobei niemand ausgeschlossen wurde. Von dieser universalen Versöhnung und solidarischen Brüderlichkeit mit allen her ging seine besondere Vorliebe zu den Armen, Krüppeln und Unterdrückten aus, gerade weil diese aus der Gemeinschaft Israels ausgestoßen waren. Jesu Vision von einer universalen Solidarität und seine daraus resultierende konsequente Praxis wurde jedoch von den Mächtigen und Reichen seiner Zeit nicht akzeptiert, so daß auch Jesus hinausgedrängt wurde und sich allein gelassen fühlte mit den bereits zur Seite geschobenen Menschen, die dann den Beginn des Reiches Gottes bildeten. Man darf hier darum nicht vergessen, daß die Vorliebe Jesu für Arme und Außenstehende eine *Konsequenz* von *etwas Tieferem* war, nämlich von seiner universalen Botschaft der Befreiung für jeden einzelnen und alle. Die Befreiungstheologie sieht wohl allmählich dieses Problem, sie sucht es jedoch noch zu sehr in Paradoxen, wie etwa Pablo Richard, der unlängst schrieb: «Unsere eigentliche Vorliebe richtet sich auf die Reichen und Mächtigen dieser Welt», denn – christlich gesehen – «stehen diese am weitesten entfernt vom Reiche Gottes»³⁰. Jedenfalls gilt: wenn dieses Problem nicht theoretisch mitbedacht wird, droht dieser Theologie stets die Gefahr eines neuen biblischen Fundamentalismus, diesmal in einer Schattierung nicht mehr von rechts, sondern von links.

³⁰ «If the Church has a preferential love, it is not for the poor but precisely for the rich, for it is they who are so far from God's Kingdom» (The Latin American Church, in: Cross Currents, Vol. 28 [1978], S. 43).

Dann entsteht ein Biblizismus, und der arbeitet immer selektiv und ideologisch. Dann fehlt die *wechselseitige* praktisch-kritische Korrelation zwischen Evangelium und zeitgenössischen gesellschaftlich-ökonomischen Situationen.

Wenn einerseits das Evangelium keine soziale Klasse als Träger universalen Heiles anerkennt, während andererseits der totale Sinn der Geschichte als Freiheitsgeschichte der Menschheit nicht unter einem idealistischen oder materialistischen *logischen Totalitätszwang* stehen kann, dann schließt das ein, daß unsere reale Geschichte – eine Mischung befreiender Sinnerfahrungen und vieler partikulärer Geschichten von Unsinn, Unrecht und Leiden – sich nicht in einem *theoretisch* allversöhnenden, logischen Geschichtsprojekt rationalisieren läßt. Das bedeutet dann in der Tat, daß persönlich und gesellschaftlich relevante und befreiende Wahrheit unter dem Primat einer sinnvollen, kritischen und befreienden Praxis steht, welche die Wahrheit universal und nicht nur für einige Bevorrechtete gelten lassen will. Dann schließt universale Wahrheit und Freiheit jedenfalls solide Praxis ein, und diese Praxis ist dann kein nachträglicher Überbau und auch keine reine Konsequenz einer theoretisch bereits universal geltenden Wahrheit, sondern sie ist die *historische Vermittlung der Wahrheitsmanifestation* gerade als universal, für alle geltender Wahrheit. Anders gesagt: Wahrheit und Freiheit werden nicht rein theoretisch vermittelt, sondern auch praktisch, selbst gesellschaftspolitisch.

Gerade in dieser Vermittlung werden wir mit vielen hypothetischen Elementen konfrontiert. Wie nämlich entdeckt der Theologe im Kontext der modernen, gesellschaftlich-ökonomischen Welt, was wirklich signifikant ist für die eigene theologische Reflexion als Teil einer bestimmt ausgerichteten Praxis? Hier betreten wir unvermeidlich das Gebiet des tastenden Suchens und der vielen Hypothesen. Das ruft in unserem historischen und politischen Handeln hypothetische Elemente hervor. Das geht auch nicht anders, aber es dispensiert uns nicht von der Notwendigkeit *historischer Entscheidungen*, die theoretisch niemals vollkommen fundiert werden können. Die Schlußfolgerung daraus ist dann wohl, daß die Befreiungstheologien nicht das Recht haben, andere historische Entscheidungen prinzipiell für nicht-authentisch oder sogar für unchristlich zu erklären. Das marxistische Lesen oder Interpretieren der Geschichte ist *eine* – wenn auch legitime – Möglichkeit, jedoch nicht die einzige. Jedes Lesen von Tatsachen geht von einer bestimmten Weltansicht aus. Die Entscheidung eines Wirtschaftshistorikers ist eine mögliche, verantwortete und selbst notwendige Entscheidung, aber sie kann sich nicht als eine theoretische Totalsicht ausgeben, was übrigens keine einzige theoretische Geschichtsvision kann. Hier gilt: «L'histoire fait (de) l'histoire. Dieu seul fait l'histoire.»

Mut und Wagnis, wenn auch «mit primitiven Waffen»

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, möchte ich hinzufügen, daß es meiner Ansicht nach keinen Zweifel gibt, wenn es um die Entscheidung eines Christen gegenüber Diktaturen geht, die ausgerechnet im Namen des Christentums Unterdrückung und Repression ausüben. Dann ist die einzig mögliche christliche Entscheidung die Johannes' des Täufers: «*Euch ist es nicht erlaubt ...*» (vgl. Mk 6, 18). Ich weiß wohl, daß selbst diesbezüglich ein Pluralismus im Neuen Testament existiert: Paulus und Markus, die zu einem friedvollen Nebeneinander von Kirche und Besatzungsmacht aufrufen, um ohne Verfolgungsgefahr frei die Arbeit des Evangeliums ausüben zu können, derweil andererseits die prophetische Stimme der Apokalypse Rom als den Antichristen und als die menschenverschlingende Bestie demaskiert. Aber hier waren die Tyrannen Heiden, in Lateinamerika geht es um Diktaturen, die sich christlich nennen.

Die Frage nach den Kriterien, von denen her selektive Erfahrungen theologisch verantwortet werden können, ist also relevant und dringlich. Aber selbst hier möchte ich die Befreiungstheolo-

gien verteidigen. Ich stelle nämlich gleichzeitig fest, daß diese kritischen Fragen nie gestellt werden, wenn es um die traditionelle christliche Haltung in der Politik geht, während man nun die Beweislast dieser schwierigen Krieteriologie auf die Schultern der lateinamerikanischen Befreiungstheologen abwälzt. Dasselbe gilt übrigens von dem oft gehörten Vorwurf, die lateinamerikanische Theologie springe nicht nur selektiv mit der Bibel um, sondern noch selektiver mit soziologischen Theorien und Informationen. Die treffende Gegenfrage lautet jedoch: Wo in Europa (wo dieser Vorwurf herkommt) wird nicht mit dieser Art von Interdisziplinarität gehaspelt, von der jemand einmal sagte: Interdisziplinarität ist etwa so wie einen Milchmann ins Haus holen, um ein Leck im Gasherd zu stopfen.

Auf dem Hintergrund eines gestärkten lateinamerikanischen theologischen Selbstbewußtseins hat ein Lateinamerikaner in

bezug auf die progressiven Theologien Westeuropas gesagt: «Das sind Prologe auf der Suche nach Mut und Wagnis, während unsere lateinamerikanischen Befreiungstheologien Mut und Wagnis sind, wenn auch mit primitiven Waffen.»³¹ Selbst hier klingt – bei allem Selbstbewußtsein, eine mutige historische Entscheidung getroffen zu haben – schließlich die jahrhundertelange Abhängigkeitsposition des Lateinamerikaners als trauriges Echo nach.

Edward Schillebeeckx, Nijmegen

Aus dem Niederländischen übersetzt von Peter Bosse, Köln.

³¹ Zitiert nach Hugo Assmann, *Opresión – Liberación: Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971, S. 106; vgl. auch ders., *Theology for a Nomad Church*, New York 1976.

Programm und Illusion einer «Neuen Christenheit»

Eine geschichtstheologische Kritik am Konsultationspapier für Puebla¹

Das Vorbereitungsdokument für die III. CELAM-Konferenz enthält soziologische und ekklesiologische Voraussetzungen, die einen «Dritten Weg» vorschlagen, den Weg zu einer neuen Christenheit. Dieses Thema scheint die Grundaussage zu sein, auf die hin die einzelnen Aussagen des Vorbereitungsdokumentes (= *Documento de Consulta, DC*) interpretierbar sind.

Die Grundaussage des Vorbereitungsdokumentes

Welches Bild zeichnet das Vorbereitungsdokument von der gegenwärtigen historischen Situation Lateinamerikas, und welches ist die Aufgabe der Kirche in dieser Situation, wie sie das Vorbereitungsdokument beschreibt?

In groben Zügen entwirft das Dokument folgendes Bild: Lateinamerika befindet sich im Augenblick im «Wandel» und «Übergang» zu einer neuen gesellschaftlichen Struktur, nämlich auf dem «Weg» zu einer städtisch-industrialisierten Gesellschaft (§ 253–260 des Vorbereitungsdokumentes). Lateinamerika steht dabei in der Gefahr, sich nur an den zwei Modellen zu orientieren, die eine städtisch-industrialisierte Gesellschaft anzubieten hat: totalitärer Kollektivismus und ökonomischer Kapitalismus. Beide sind säkularistisch (234–237). Demgegenüber ist es die Aufgabe der Kirche, im Aufbau einer neuen Gesellschaftsstruktur die christliche Religiosität der Völker Lateinamerikas zu retten (660).

Außer der Industrialisierung vermag nur eine Vereinigung der verschiedenen Völker Lateinamerikas diesen Kontinent aus seiner untergeordneten und marginalen Rolle in der Weltgeschichte zu befreien (246). Für diese Einigung stellt die Kirche einen entscheidenden Faktor dar, ist doch die Kultur der lateinamerikanischen Völker eine grundlegend christliche (251).

Deshalb hat die Sendung der Kirche heute eine spezielle historische Dimension und universelle Bedeutung (243, 256, 259, 318). Der «neue Dienst», die «enorme Aufgabe» (259), durch welche die Kirche herausgefordert wird (19), ist die Überwindung des großen «Widerspruchs unserer Zeit», nämlich die einander gegenseitig ausschließende Alternative von Liberalismus und Kollektivismus, die beide auf ihre Weise atheistisch sind (312).

¹ Der vorliegende Artikel erschien zuerst unter dem Titel «A Ilusão de uma Nova Cristandade. Crítica a Tese Central do Documento de Consulta para Puebla: Revista Eclesiástica Brasileira 38 (1978) 5–17. Englisch: *The Illusion of a New Christendom: IDOC International. The Church at the Crossroads. Christians in Latin America from Medellín to Puebla (1968–1978)*. Rom 1978, 63–72.

Übersetzt und gekürzt von Nikolaus Klein, Zürich.

Diese Überwindung geschieht in der Richtung auf einen «Dritten Weg», einer «neuen und herausragenden» Synthese zwischen «Weltlichem» und «Geistlichem» (675), nämlich in einer «Christlichen Kultur» (218). Deshalb ist es heute die historische Aufgabe der Kirche in Lateinamerika: «eine Kirche zu sein, die die neue Zivilisation inspiriert, die Zivilisation der Liebe, wie sie von Paul VI. genannt wurde» (123).

Man muß feststellen, daß die oben skizzierte Sicht nicht ohne Größe ist, denn die Aufgabe der Kirche wird als eine wirklich überwältigende dargestellt. Sie würde ein Beitrag auf dem Weg zur *einen* Weltgeschichte sein und zur Änderung der gegenwärtigen Situation in der Welt.

Das «Ideal der Christenheit» ist überholt

Aber bei einer Analyse dieser Aufgabenbeschreibung aus größerer Distanz zeigt sich eine seit 1000 Jahren altbekannte Struktur: das *Ideal der Christenheit*.

Das Wort «Christenheit» wird im Text nirgendwo erwähnt; doch bestimmt es den ganzen Text. Es erscheint unter anderen Namen: «neue christliche Kultur» (218–220, 640, 903, 906), «neue (christliche) Zivilisation» (212, 222, 310, 316, 378, 379), «neue Gesellschaft» (737, vgl. 244, 234–237, 316), «neue Ordnung» (919, 948).

Das Ideal der Christenheit ist *historisch* überholt. Dafür sprechen vor allem zwei Arten von Argumenten, soziologische und theologische.

Das Vorbereitungsdokument macht «Kultur» zur zentralen Kategorie, d. h. das Dokument sieht das grundlegende Problem in Lateinamerika heute nicht im wirtschaftlichen noch im politischen Bereich. Es spricht nicht von «Entwicklung» und noch weniger von «Befreiung». Das nicht deswegen, weil es nicht eine Analyse dieser beiden Bereiche geben würde (vgl. 125–211); vielmehr wird der Auftrag der Kirche in Lateinamerika nicht in Abhängigkeit von dieser Gegenwartsanalyse bestimmt. Das Schwergewicht des Vorbereitungsdokumentes ist die Frage nach der «Kultur»: ob die neue städtisch-industrialisierte Gesellschaft, die heute in Lateinamerika entsteht, eine neue Gesellschaft zu schaffen vermag, die durch die christliche Religion bestimmt ist. Und nach den Feststellungen des Vorbereitungsdokumentes können die Probleme der Wirtschaft und der Politik durch die «Kultur» gelöst werden.

So betrachtet das Vorbereitungsdokument eine Reihe von Werten (nämlich ethische, religiöse und die des Evangeliums) als die Fundamente, die Basis der Gesellschaft (242, 244). Das Dokument sieht also das Grundlegende in den Fragen von «Entschei-

Die Schweizerische Nationalkommission **IUSTITIA ET PAX** sucht einen

wissenschaftlichen Mitarbeiter und Leiter des Sekretariates

Er koordiniert die gesamte Arbeit der Kommission und ihres Sekretariates. Als Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz studiert und bearbeitet **IUSTITIA ET PAX** sozialetische Fragen, informiert darüber die kirchliche und allgemeine Öffentlichkeit und regt Lösungsversuche an.

Vom Interessenten wird erwartet: Abgeschlossenes Hochschulstudium, wenn möglich in geisteswissenschaftlicher und/oder sozialwissenschaftlicher Richtung, Interesse für gesellschaftspolitische Fragen im nationalen und internationalen Bereich, speziell für die Probleme der Dritten Welt; gute Kenntnisse in Deutsch und Französisch, Kenntnisse in Englisch und Italienisch erwünscht; Eignung für schriftliche Formulierung, Gesprächsleitung und Organisation.

Die Stelle bietet die Möglichkeit zu eigener wissenschaftlicher Arbeit im Sachbereich der Kommission.

Anstellung auf 1. Mai 1979 oder nach Vereinbarung. Das Salär wird in gegenseitiger Vereinbarung festgelegt.

Ausführliche Offerten sind erbeten an:

Iustitia et Pax, Postfach 1669, CH-3001 Bern
Tel. (031) 25 59 55

dung» und «Willen» und nicht in den Fragen ökonomischer Interessen politischer Macht. Es ist der Ausdruck einer weitverbreiteten idealistischen Mentalität. Die Darstellung der Kritik dieser Frage würde eine lange Diskussion erfordern; kurz läßt sich sagen, daß diese Form des Idealismus theoretischer Ausdruck einer sehr komplexen praktischen Haltung ist. Und diese Haltung ist bestimmend für das Übrige. Ihrerseits führt diese «idealistische» Position (in der Theorie) zu einer voluntaristischen, nur an den Willen appellierenden Haltung (im Bereich des Handelns). Diese Art der Darstellung der pastoralen Aufgaben, wie sie im Vorbereitungsdokument vorliegt, erweckt den Eindruck, daß es den Bischöfen auf ihrem Treffen in Puebla genügen könnte, die vorgelegte Stellungnahme bloß zu akzentuieren, und so wäre die Zukunft des Christentums der lateinamerikanischen Völker gesichert. Aber man verschließt damit die Augen vor drei drängenden Problemen. *Erstens*: Das Phänomen der Säkularisation: Das Vorbereitungsdokument beschränkt sich darauf, das Offenkundige festzustellen. Es klärt weder die Beziehungen zwischen der Entwicklung zu einer städtisch-industrialisierten Kultur und dem Prozeß der Säkularisation, noch macht es deutlich, daß es dafür Erklärungen gibt. Für das Dokument scheint es eine Entscheidung des Willens zu sein im Augenblick eines Wandlungsprozesses.

Unter den Sozialwissenschaftlern herrscht seit A. Comte, K. Marx, M. Weber und E. Durkheim darüber Konsens, daß der Prozeß der Säkularisation untrennbar verbunden ist mit der Entwicklung zu einer städtisch-industrialisierten Gesellschaft. Er ist nicht nur irreversibel; die ökonomische Entwicklung gibt dafür auch die Basis. Das bezieht sich auf die Produktionskräfte, auf den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt, auf das demographische Wachstum, in einem Wort auf die intensive Ausbeutung neu erschlossener natürlicher Ressourcen. Säkularisiert zu sein, ist für eine städtisch-industrialisierte Gesellschaft nicht eine Frage der Willensentscheidung der Menschen, noch der der Kirche. Das gilt auch für die gesellschaftliche Entwicklung in Lateinamerika. Die ethische und religiöse Beurteilung dieser Situation ist eine andere Frage. Wenn wir hier das vorwegnehmen, was wir weiter unten ausführ-

ren werden, so ist es dies, daß das beschriebene Phänomen der Säkularisation selbst in seiner säkularistischen Form uns nicht so eindeutig negativ erscheint, wie es das Vorbereitungsdokument andeutet.

Zweitens: Soziologische Situation der Kirche in Lateinamerika: Das Vorbereitungsdokument sieht die Tatsache nicht oder versucht sie zu minimalisieren, daß die Kirche in Lateinamerika nicht mehr eine einheitliche Realität ist, ohne Spannungen und Trennungen im Innern. Das Dokument erweckt den Eindruck, die Kirche sei eine Institution außerhalb der Geschichte und jenseits der Gesellschaft, aus überirdischem Material hergestellt.

Über die Konflikte, die die Kirche in politisch miteinander unversöhnbare Positionen aufteilt, zu schweigen, wäre so, wie wenn man die Sonne mit einem Sieb zudecken würde. Und wenn sich die Evangelisierung für die Kirche Lateinamerikas in der Geschichte und in der Gesellschaft vollzieht, wie kann man dann die Augen verschließen vor Spaltungen aufgrund der Klassensituation?

Drittens: Ein zusätzliches entscheidendes Problem, vor dem das Vorbereitungsdokument die Augen verschließt, betrifft die Frage nach den spezifischen Inhalten (Programme, Hilfsmittel, Partner usw.), womit die geplante «Zivilisation der Liebe» realisiert werden sollte. Das Dokument begnügt sich, auf die «Soziallehre» der Kirche hinzuweisen, welche als die notwendige Verbindung von Glaube und Praxis bezeichnet wird (743f).

Das Dokument seinerseits beachtet nicht die vielen ernsten und grundlegenden Kritiken gegenüber der Soziallehre. Weiters überprüft das Dokument nicht jene entscheidenden politischen Erfahrungen, die die Soziallehre inspiriert hat, nämlich der bekannte und mißglückte Versuch einer Christlichen Demokratie. Das Dokument erweckt den Anschein, daß eine Christliche Demokratie den neuesten Versuch darstellt, neues Blut einem alten Körper zu spenden, das Ideal der Christenheit im 20. Jahrhundert darzustellen und zu realisieren.

Warum nimmt das Vorbereitungsdokument keinen Bezug auf diese historischen Erfahrungen und versucht, daraus tragfähige Lehren für die Zukunft zu ziehen? Sind das so schlimme Träume, daß wir uns nicht daran erinnern können? Oder sind es so schöne Träume, daß wir nicht darüber nachdenken müssen?

Glaube und «christliche Kultur»

Das Ideal der Christenheit war ein historisches Programm und ist deswegen nicht notwendig. Der Glaube selber verweist darauf, daß die Gesellschaft nicht auf den Glauben verpflichtet ist, denn er ist seiner Natur nach frei. Im andern Fall würde er zur Inquisition führen. Das Vorbereitungsdokument sagt dazu, daß Lateinamerika aufgrund seiner christlichen Tradition berufen ist, eine durch ihren christlichen Charakter bestimmte Form städtisch-industrialisierter Gesellschaft zu verwirklichen. Weiters sind nach ihm andere säkularistische Gesellschaften deshalb in der Krise, weil ihnen das Gefühl für Werte fehlen würde (238-244, vor allem 242). Nur die Öffnung zum christlichen Glauben würde eine Überwindung der Krise mit sich bringen (851). Für das Vorbereitungsdokument ist also der Glaube Bestandteil jeder wahren menschlichen Kultur; ohne ihn wäre eine Gesellschaft unvollständig und mit großer Wahrscheinlichkeit auch unmenschlich. Nicht nur wird durch diese Meinung die «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» (die auch gesellschaftliche Strukturen einschließt) nicht ernst genommen (vgl. Gaudium et Spes, Artikel 36; Lumen Gentium, Artikel 36), sondern auch das Wesen des Glaubens selbst, «der nicht der aller ist», selbst wenn er für alle ist (Lumen Gentium, Artikel 22).

Wenn das Vorbereitungsdokument mit einem Vergleich von christlichen und nichtchristlichen Kulturen auf gesellschaftlicher Ebene beginnt, berücksichtigt es weder vergangene Geschichte noch gegenwärtige Situation. Denn man kann die Position des jungen Marx, daß der christliche Staat ein lebender Selbstwiderspruch sei, weil er allgemeine säkulare Rechte (des Staates) mit partikularen, religiösen Privilegien (nämlich christlichen) zu verbinden versucht, nur dann als radikal bezeichnen, wenn man schmerzhaft historische Erfahrungen vergessen

macht. Die Menschheit ist endlich zur Überzeugung gelangt, daß Kirche und Staat, und in größerem Maße noch Religion und Gesellschaft, nicht notwendig verbunden sein müssen.

Kirche und Säkularisierungsprozeß in Lateinamerika

Wie ist es denn nun möglich, das Problem der «historischen Aufgabe» der Kirche in Lateinamerika zu bestimmen? Vielleicht steht man damit vor einem Pseudoproblem, weil die «historische Rolle der Kirche» sicher teilweise schon durch den Prozeß der Geschichte, sofern er ein Prozeß der Säkularisierung ist, überholt wurde. Unsere Vorschläge sind an dieser Leitlinie orientiert:

Die Funktionsbestimmung der Kirche in Lateinamerika muß mit soziologischen Schlußfolgerungen beginnen: Säkularisierung ist im Bereich der großen institutionalisierten Religionen ein verbreiteter und unvermeidlicher Prozeß. Insofern die einzelnen Gesellschaften in Lateinamerika industrialisiert werden, ihre Wirtschaften sich vergrößern und der Prozeß der Verstärkung sich beschleunigt, werden sie mehr und mehr «entkirchlicht». Schon lange hat die Kirche ihre ideologische und kulturelle Monopolstellung in unserer Gesellschaft verloren. Im Gegensatz zu den Aussagen des Vorbereitungsdokumentes (vgl. 251, 317) hat sie heute auch die ideologische Hegemonie verloren, noch nicht aber die religiöse. Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation Lateinamerikas ist zweifellos geprägt durch eine liberale Ideologie mit ihrer erst später herausgebildeten Variante von «Sicherheit und Entwicklung» und unwiderstehlich beeinflusst durch marxistische Ideologie. Die Verwirklichung einer «christlichen Kultur» erweist sich angesichts dieser Situation als unreal.

Der Auftrag der Kirche

Zwei Hauptströmungen der Pastoral, jede mit einer eigenen Ekklesiologie, bestimmen in der Gegenwart die Kirche in Lateinamerika (siehe unten: *Kasten*).

Das Vorbereitungsdokument zieht die erste Grundoption vor, denn es legt in seiner ganzen Mentalität pastorale und religiöse Kontinuität nahe (49–124, 672–674).

Die Aufgabe der Kirche ist aber ihrerseits bestimmt durch die Herausforderungen erfahrener Geschichte. Wenn auch große Gruppen in der Kirche, vor allem in der Hierarchie, ihre gegenwärtige Situation und ihr zukünftiges Schicksal in der Verlängerung des Ideals der «Christlichen Gesellschaft» sehen, kann man in wachsendem Maße eine Kirche im Entstehen sehen, die die Zeichen der Zeit ernst nimmt. Die Diaspora-Kirche wächst; ihr qualitativer Aufstieg ist mit dem Niedergang (quantitativ)

der Christenheits-Kirche (trotz der Anstrengungen zu ihrer Wiederherstellung, vgl. 87–124) verbunden.

Die Gründe für die Entscheidung für eine Ekklesiologie der Diaspora liegen in zwei Bereichen: zunächst im soziologisch-analytischen Bereich, wo sie sich auf die Deutung gegenwärtiger Situation in Lateinamerika und der Handlungsmöglichkeiten der Kirche in dieser Situation beziehen. Darauf haben wir schon hingewiesen.

Die zweite Gruppe von Überlegungen (theologische) beziehen sich auf die Ekklesiologie und umfassen zwei Momente: das *hermeneutische* fragt nach dem Sinn gegenwärtiger Situation («Zeichen der Zeit» im Vorbereitungsdokument), das *pastorale* fragt nach den Konsequenzen der Kirche aus dieser Situation.

► **Hermeneutische Frage:** Die gegenwärtige Situation des Glaubens bringt radikale Probleme für die theologische Reflexion mit sich. Radikal deswegen, weil sie die Grundthemen des christlichen Glaubens betrifft: Erlösung und Offenbarung, Liebe und Glaube, Gnade und Sünde, Kirche und Sakramente (vgl. 260).

In einer knappen Skizze können wir darauf hinweisen, daß eine Ekklesiologie, die mit der Interpretation der wachsenden Säkularisierung Lateinamerikas beginnt und die Basis für eine konsequente religiöse Praxis in den Grundbegriffen einer Diaspora-Kirche versucht, das Ergebnis einer langen theologischen Reflexion in den Kirchen auf die gegenwärtige Situation des Glaubens und der kirchlichen Sendung ist. Der Versuch einer solchen systematisierenden Darstellung arbeitet mit der grundlegenden Unterscheidung von Erlösung und Offenbarung. Erlösung ist universal, und sie umfaßt jeden Menschen, auch den säkularisierten und säkularistischen. Offenbarung ist partikular und ist der Kirche eigen. Die Kirche bedeutet die (partikuläre) Offenbarung des universalen Heils. Diese Unterscheidung hat als Parallele die Unterscheidung von Liebe und Glaube: das erste ist der Besitz von Erlösung, Glaube ist nur das «ideale» Wissen von Erlösung.

Innerhalb dieser theologischen Sicht fällt die Ekklesiologie unter den zweiten der beiden Bereiche, denn die Kirche ist das ausdrückliche Zeichen der Erlösung. Diese ist gegeben im Tun der Liebe, mag es nun bewußt (= Glaube) oder nicht bewußt (A-theismus) auf Gott bezogen sein. In beiden Fällen sind Offenbarung und Erlösung gegeben (= Gnade). Auf diese Weise kann man verstehen, daß eine säkulare wie säkularistische Gesellschaft unter dem Zeichen des Heiles steht. Die Frage nach Heil und Unheil entscheidet sich auf dem Bereich ethischen Handelns, d. h. im praktischen Handeln, nicht im Bereich des Bewußtseins, der Ideologien oder der Kulturen, mögen sie nun säkular oder religiös sein.

Von hier ergibt sich eine wichtige Konklusion: der Prozeß der Säkularisation ist keine Tragödie, ebensowenig der Säkularismus einer Gesellschaft, außer für die Ansprüche einer Kirche,

OPTIONEN DER PASTORAL

	auf Kontinuität	auf Diskontinuität
1. Grundstruktur	pyramidenförmig (Pfarrei)	kreisförmig (Basisgemeinden)
2. kirchliche Ausdrucksformen (Lehre, Liturgie, Organisation)	Modernisierung	Neuerung
3. Schwerpunkt	spezifisch religiöse Praxis	ethisches, besonders politisches Handeln
4. Amtsverständnis	klerikal und hierarchisch	laikal und egalitär
5. ausgerichtet auf die bestehenden Bedürfnisse von:	Kleinbürgertum und Grossbürgertum	periphere und ländliche Volksschichten
6. Ekklesiologische Voraussetzungen:	Christenheit	Diaspora
▷ Die Kirche ist primär	eine Gesellschaft oder Volksgemeinschaft	eine Gemeinde
▷ Die Gesamtkirche ist	eine internationale Institution	ein Netz von Gemeinden
▷ Kirche (als Sakrament) ist	ein universales Instrument des Heils	ein Zeichen universalen Heils

die nach religiöser Macht strebt. Das offizielle unideologische Bekenntnis zum Atheismus, im Vorbereitungsdokument als Säkularismus bezeichnet, ist ebensowenig eine Katastrophe wie das Bekenntnis des Gegenteils. Der Kern des Problems ist nicht die Predigt sondern die Praxis. Deshalb ist die Herausforderung für die Kirche in Lateinamerika nicht eine kulturelle, d. h. ob sich eine Gesellschaft als religiöse oder nichtreligiöse versteht. Die entscheidende Frage für die Kirche ist eine soziale, auf ökonomischem und politischem Niveau, ob die Gesellschaft eine egalitäre und freiheitliche sein will. Die entscheidende Sache ist, eine gerechte Gesellschaft aufzubauen, daß sie angesichts der Transzendenz leben kann. Daraus ergibt sich die Frage nach der Pastoral.

► Zur pastoralen Aufgabe: Die pastorale Aufgabe ist heute praktisch und realer Art: Christus nachzufolgen in seiner unbedingten Forderung. Deshalb muß die Kirche in der Sicht einer solchen Ekklesiologie nicht in erster Linie die Weiterexistenz von Religion im Prozeß gesellschaftlichen Wandels garantieren, sondern die Praxis politischer Liebe (Pius XI.) d. h. sozialer Gerechtigkeit. Nicht durch die Predigt der Erlösung und den Glauben an sie wird der Mensch gerettet, sondern durch das Handeln in der Richtung des Glaubens, d. h. durch seine Bekehrung (941!)

Sicher ist die Aufgabe der Kirche als solche die Evangelisierung und nichts anderes, nicht die Politik. Von der Erfüllung dieser Sendung hängen Offenbarung und Glauben ab. Aber die Kirche ist auch eine soziale Institution, eine historische Größe, eine Gruppe von Menschen, die für die Welt Verantwortung haben. Und hier ist der Ort, wo Erlösung vermittelt wird. Der Auftrag der Manifestation (Offenbarung) steht in Funktion zum Auftrag der Konstitution (Erlösung). In diesem Sinne ist die Kirche, wenn sie eine politisch befreiende Position einnimmt, nicht mehr bloß Kirche (als Zeichen) sondern mehr (res).

Schlußfolgerungen:

1. Die gegenwärtige Situation der Gesellschaft bietet nicht mehr die Bedingungen, daß Kirche «Mentor» einer neuen «Christlichen Kultur» werden kann. Säkularisierung ist ein nichtumkehrbarer Prozeß. Christen müssen lernen, den Glauben zu denken und zu leben angesichts historischer Herausforderung.

2. In dem Ausmaße (und nur soweit), wie die Völker in Lateinamerika sich in der Situation des «Übergangs» zu einer säkula-

ren Form der Gesellschaft befinden, hat die Kirche ein legitimes Interesse, Funktionen und Aufgaben aus dem Zeitalter der Christenheit (das im Vergehen ist) fortzusetzen. Unter diesen gesellschaftlichen Funktionen nennen wir:

- ▷ pädagogische Funktionen, Bewußtseinsbildung der Bevölkerung,
- ▷ beurteilende Funktionen, die Rechte der Armen verteidigen,
- ▷ prophetische Funktionen, Kritik und Verweis der herrschenden Gewalten.

Aber diese Funktionen sind durch wachsende Unsicherheit bestimmt. Deshalb muß man sich entscheidender der Zukunft zuwenden; daraus ergibt sich folgender Punkt:

3. Die Kirche, die immer mehr zu einem Netzwerk von Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft (Diaspora) wird, hat eine bleibende Aufgabe in der Geschichte. Dieser Auftrag zeigt sich in den folgenden zwei Funktionen:

Erstens: spezifische Funktion: Evangelisierung, konzentriert in ihren ethischen Konsequenzen, die in Lateinamerika vor allem politische sind (Glaube – Offenbarung);

Zweitens: grundlegende Funktion: Einsatz für die Armen in der Sicht des Evangeliums, in Lateinamerika mit den ausgebeuteten (Liebe – Erlösung). Die Frage christlicher Identität zeigt sich auf unserem Kontinent als die Frage nach der Einheit beider Funktionen, der religiösen und der politischen. Alles deutet darauf hin, daß die erste Funktion, die Frage der Bewahrung christlicher Identität in ihrem kulturellen und sozialen Ausdruck, schrumpft. Diese Identität wird eher die Leistung von christlicher Gemeinschaft in einer Diaspora-Situation sein als einer Gesamtgesellschaft unter dem Gesetz der Christenheit. Trotzdem wird diese Funktion in der Gesellschaft gegenwärtig bleiben. Auch wenn sie nur von einem kleinen Rest gewährleistet wird, wird sie allgemeine Bedeutung haben.

Es kann keine Trennung zwischen diesen beiden Funktionen geben; das zeigt sich darin, daß Evangelisation wesentlich auf befreiende Praxis ausgerichtet ist und daß ihre Glaubwürdigkeit davon abhängig ist (848).

Clodovis Boff, Rio de Janeiro

DER AUTOR ist Professor für theologische Erkenntnislehre und Fundamental-moral an der Katholischen Universität Rio de Janeiro. Außerdem doziert er am Franziskanerinstitut in Petrópolis.

Seelsorge im Berlin der zwanziger Jahre

Zu Carl Sonnenscheins 50. Todestag

Vor 50 Jahren, am 20. Februar 1929, ist Dr. Carl Sonnenschein gestorben. Dieser maßlos-liebende Sozialpriester im Berlin der zwanziger Jahre hätte eine produktiv-inspirierende Erinnerung gerade unter Pfarrern, Theologen und aktiven Gemeindemitarbeitern verdient. Aber die Erinnerung an ihn ist gefährlich. Sonnenschein stört die kirchlich-seelsorglichen Üblichkeiten. Er widersetzt sich jeder Form von biederer, gutbürgerlicher Seelsorge, er widerstrebt jedem bürokratischen Verhalten in kirchlichen Kreisen. Wer sich an Sonnenschein erinnert, muß den Mut haben, sich korrigieren zu lassen, sich ändern zu wollen.

Im November 1918 ist der Priester aus Mönchengladbach in die Metropole gekommen. Niemand hat ihn gerufen. Was ihn nach Berlin führt, ist allein der Wille zu helfen, für die Ärmsten da zu sein. Sein erster Eindruck: «Der Berliner Katholizismus ist verdammt kleinstädtisch.» Kirche in der Großstadt ein Stück weit Wirklichkeit werden zu lassen – das ist sein Ziel, das er als einzelner, ohne jede institutionelle Absicherung leisten will, entge-

gen einem ängstlich-bornierten, eher dörflich als großstädtisch eingestellten Katholizismus.

Berlin ist nach dem Ersten Weltkrieg so etwas wie eine letzte Zufluchtsstätte: Immer mehr Menschen strömen in die Metropole. Ob sie aus Schlesien oder aus dem Ruhrgebiet kommen, in Berlin hoffen die von den Kriegswirren Entwurzelten und Zerstreuten neue Lebensmöglichkeiten zu finden, bessere Bildungsmöglichkeiten anzutreffen, mehr Geld zu verdienen. «Diese Stadt steht wie ein letztes fernes Leuchten über mühseligem, ächzendem, verhungern dem Land», schreibt ein Journalist dieser Tage. Aber viele Hoffnungen werden bitter enttäuscht, viele Sehnsüchte finden keine Erfüllung, im Gegenteil. Die meisten Zugewanderten müssen in Berlin noch elender leben als in der Heimat. Menschen, die einst wie selbstverständlich in ihre Familien und in ihre Dorfgemeinschaft eingegliedert waren, finden sich in der Anonymität der Großstadt nicht zurecht, sind dem brutalen Kampf um ein bißchen Arbeit nicht gewachsen, können sich nicht an das Tempo der Weltstadt gewöhnen. Die guten alten heimatlichen Sprichwörter und Lebensregeln gelten hier nicht mehr, es herrscht das Gesetz des Stärkeren. Und viele bleiben auf der Strecke, physisch und psychisch, verdienen sich bestenfalls ein paar Pfennige als Gelegenheitsarbeiter, vegetieren im Obdachlosenheim. Ganze Scharen verarmter Intellektueller, Schriftsteller, Künstler und Schauspieler betteln um ein bißchen Arbeit für einen Hungerlohn.

Die Kath. Studentengemeinde an der Universität Frankfurt sucht zum Sommersemester 1979

eine(n) Referent(en) für theologische Bildung

Aufgaben:

Planung und Durchführung von Veranstaltungen; Zusammenarbeit mit Gruppen, die an theologischen, kirchlichen und politischen Fragen arbeiten; Vermittlung der neueren theologischen Diskussion; Mitarbeit bei der Gottesdienstgestaltung und gesamtgemeindlichen Aufgaben; Einzelberatung.

Voraussetzungen:

- abgeschlossenes Hochschulstudium (Dipl. theol.);
- Kenntnis der hochschulpolitischen und kirchlichen Situation, in der eine Studentengemeinde arbeitet;
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Leitungsteam, Mitarbeiterkreis und studentischen Arbeitskreisen;
- Interesse an der aktuellen theologischen Diskussion;
- Kenntnisse und Erfahrung in Bezug auf Einzelberatung und Gruppenarbeit;
- möglichst Berufserfahrung im gemeindlichen oder schulischen Bereich;
- Vergütung in Anlehnung an BAT.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis zum 15. Februar 1979 an:

Hochschulpfarrer Ulrich Jaekel, Beethovenstraße 28, 6000 Frankfurt 1.

Georgenstraße 44

Für diese Entwurzelten und Gescheiterten, Verzweifelten und an den Rand Gedrängten ist das Haus in der Georgenstraße 44, mitten in der Berliner City, ein letzter Hoffnungsschimmer. Hier – in der Nähe des Bahnhofs Friedrichstraße – hat Dr. Carl Sonnenschein seit 1920 sein Büro. Tag und Nacht ist er hier für alle Hilfesuchenden erreichbar, rund um die Uhr hat er «Sprechstunde», wie Sonnenschein das nennt. «Sein Name ist der erste Anhaltspunkt für Tausende, die fremd nach Berlin kommen. Er verschafft Verbindungen und vorläufige Unterkunft, er vermittelt Arbeitsplätze. Sein Büro ist eine «Generalzufluchtsstätte». Der Name Carl Sonnenschein sagt: Du bist nicht mehr allein in Deiner Not», so berichtet einer seiner engsten Mitarbeiter, der Schriftsteller *Ernst Thrasolt*. Sonnenschein hilft, wo Not ist. Er fragt nicht nach der Konfession, er hilft, ohne den Ausweis zu verlangen, er fragt nicht, ob der Arme wirklich «würdig» ist, Hilfe zu empfangen, er fordert keine Akten an. Und Sonnenschein läßt alle seine Beziehungen spielen: Er besorgt Empfehlungen an Kardinäle und Bischöfe, an den Präsidenten und Bürgermeister, er stellt Verbindungen zu Banken und Kaufleuten her, vermittelt Stipendien und Freitische, kümmert sich um die Aufnahme in Krankenhäuser und Erholungsheime. Und wenn einer am Leben zu verzweifeln droht, redet er ihm gut zu, macht Mut, schenkt ihm in seinem Büro einen Cognac ein, trinkt selbst einen mit. Er gibt seine guten Schuhe her oder den neuen Mantel, und zum Entsetzen seiner Bekannten erscheint er bei der nächsten Gelegenheit wieder in dem alten Vogelscheuchentmantel.

Seine Wirksamkeit beruht zum großen Teil darauf, daß alle Entgleisten und Verzweifelten wissen: Sonnenschein demütigt mich nicht mit Vorwürfen, ich gelte bei ihm als Mensch, er läßt sich mit mir noch sehen. Sonnenschein selbst weiß, wie unangenehm und entwürdigend eine gewisse amtliche und organisierte Nächstenliebe sein kann. Nicht umsonst wählte er sich das

Wort Friedrich Naumanns zu seinem Grundsatz: «Das Volk will Liebe fühlen, nicht vertrocknete, und das heißt bürokratische Barmherzigkeit.» Die Menschen, die in seine Sprechstunde kommen, sind auch später nicht vergessen. Plötzlich taucht er bei ihnen auf, fragt, wie es geht. Er schickt Boten mit Blumen, wenn einer krank ist; lädt sie ein, den Sonntagnachmittag in einer christlichen Gruppe zu verbringen.

Sonnenschein multiplizierte seine Arbeit durch einen festen Stab von Mitarbeitern. Für sie gibt er ein Wochenprogramm heraus, die «Litfaßsäule». Das Mitteilungsblatt berichtet über Vorträge, Konzerte, Führungen, Besichtigungen, es enthält Anschriftenlisten, Buchbesprechungen und vor allem unzählige Hilferufe.

Für Sonnenschein gibt es keine Trennung von sozialer Hilfe und Seelsorge. Der maßlose, ihn selbst ganz verzehrende Dienst an den Notleidenden ist für ihn nichts anderes, als dem christlichen Glauben einen zeitgemäßen Ausdruck zu geben. Im Dienst an den anderen wird sichtbar, was Christentum heißt.

Dabei ist Sonnenschein kein Theoretiker, der seine radikale Art, den Glauben zu leben, auch in einem abstrakten System darstellen möchte. Von der Praxis hält er mehr als von der blassen Theorie. Aber Sonnenschein verpaßt keine Gelegenheit, die Christen daran zu erinnern, daß die zunehmende Verstärkung, die Verelendung der Massen in der Großstadt nach einer neuen christlichen Präsenz rufen. Er nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn es darum geht, den provinziellen Charakter kirchlichen Lebens in Berlin anzuprangern und nach einer Kirche mit weltstädtischem Format zu rufen. In dem Stichwort «christlich-sozialer Katholizismus» faßt er sein Anliegen zusammen. Und sein Plädoyer für das Christlich-Soziale ist oft von ätzender Schärfe und unbestechlicher Prägnanz. Auf dem Katholikentag in Dortmund im Jahre 1927 erklärt er:

«Die Zeit ruft zur Erfüllung der Caritaspflicht. Vor den heidnischen Menschen der Großstadt ist Apologetik des Wortes fruchtlos. Wir brauchen kongeniale Kräfte, die diesen Menschen eingehen. Theologische Dispute sind Fremdsprache und Papier. Nur eines reicht an diese Menschen heran, die das Christentum nicht mehr aus den Erzählungen ihrer Väter kennen und nicht mehr aus dem Religionsunterricht der Schulzeit, nur eines werden sie begreifen: die am eigenen Leib, an eigener Seele, an eigener Not erlebte Güte dieser Religion in ihren Vertretern. Nur eines werden sie verstehen, daß der Katholik, besonders der Priester, sich um sie kümmert, daß er sich um die Kinder sorgt, daß er den Trinker betreut, daß er den Verzweifelten ein gutes Wort sagt. Das begreifen sie. Die Konfessionstreue der katholischen Gemeinde allein genügt nicht. Es muß aus dieser Welt jemand zu ihnen kommen, sich in ihre Dienste stellen, ohne Sprechstunde, ohne Ressortbegrenzung, ohne Konfessionskartothek.»

Christentum im Gladbacher Geist

Wenn es um die Sache der Armen geht, scheut sich Sonnenschein nicht, auch Verleumdungen und Unterstellungen auf sich zu nehmen. Trotz seines Engagements für das «Zentrum» hat er zum Beispiel keine Angst, die linksgerichteten Gewerkschaften zu loben: «Alle Gewerkschaftsarbeit ist angewandtes Christentum, auch bei denen, die das Christentum vergessen haben oder es nie lernten. Es gibt unter den Gewerkschaftern Leute, die in ihren Worten ihren Unglauben bezeugen und deren gewerkschaftliche Taten Christentum sind.»

1876 in Düsseldorf geboren, studiert Carl Sonnenschein nach dem Abitur Theologie an dem traditionsreichen Jesuitenkolleg «Germanicum» in Rom. Aus nächster Nähe erlebt er die Schwächen des «Systems»; statt für scholastische Theologie begeistert er sich für sozialkritische und aufklärerische Schriften, liest Hermann Schell, organisiert 1900 in Rom den ersten internationalen katholischen Studentenkongreß, sucht Kontakt zur christlich-demokratischen Bewegung in Italien.

Als Kaplan in Elberfeld ist er das «enfant terrible» für alle Bürger. Gutes tun bis zur Weggabe des eigenen Hemdes, rücksichtslose Beanspruchung der Freunde und Bekannten für seine Schützlinge, das zeichnet Sonnenschein schon damals aus. Er hat den Instinkt für verborgene Armut und zieht alle problembeladenen Menschen an sich. Irgendeine «bürgerliche Ordnung» kennt er nicht, gelegentlich mischen sich in seine rastlose Aktivität geradezu bohémehafte Züge. Sein ihm entsprechendes

Aus dem «Berliner Vaterunser»

«Vater unser! Gibt es das? Bis heute war noch niemand gut zu mir! Mein Vater trank! Meine Mutter starb in der Nervenklarin in Wittenau! Ich bin im Waisenhaus an der Alten Jakobstraße erzogen! In Moabit erhielt ich Bewährungsfrist! Nur in der Sonne fühle ich gelegentlich streichelnde Hand! Zu Dir also darf ich Vater sagen! Das ist für mich ein neues Gefühl! Die andern sind Brüder? Ich hatte einen Bruder und eine Schwester! Sie liegen in Weißensee begraben! Beim Begräbnis war es eisig kalt! Diese Kälte bin ich nicht losgeworden! ...»

«Zu uns komme Dein Reich! Laß aus diesen Höhen einen Klang zu mir niedersteigen! Laß zwischen die Pfähle dieser Stadt ein Stück Deines Reiches sich niederlassen! Zwischen das Geröll dieser Spree binde Deine Anker! Auf Deinem Schiffe, o Herr, laß mich sonntäglich über die Fluten des Werktages fahren! Alles in mir brennt nach Licht und Leben! Wir versuchen vergeblich, den Himmel mit unseren Träumen zu bevölkern! Du mußt mit Deiner Wirklichkeit zu uns niedersteigen! Dein Reich muß vom Himmel bis zur Erde reichen! Bis nach Berlin! Sonst sind die Gärten um diese Stadt verdorrnde Wüste!»

Eine Kirche für das Volk

«Wir haben den Beweis der lebendigen Tat auf dem Asphalt dieser Stadt zu führen. Es muß schon so sein, daß das christliche Berlin bis in die tiefste Seele volksnahe ist. Daß wir die Psychologie der «Eingeengten» dieser Stadt verstehen. Daß wir ihnen nachgehen. Daß wir mit der Heilsarmee und den Edselsozialisten wetteifern in der Hingabe an das Volk. Daß wir in der vordersten Reihe stehen. Wo die Achtung, wo die Sorge für die Kinder, für Schwangere, für Mütter die Menschheit bewegt.»

Priester für die Vergessenen

«Natürlich braucht die Welt Händler. Natürlich braucht sie Industriekapitäne. ... Die Welt braucht Ärzte. Die Welt braucht Künstler. Sie braucht auch Priester! ... Sie sollen dort stehen, wo die andern Menschen nicht stehen mögen. ... Sollen ihre Sonntage und ihre Mußstunden nicht an den weißgedeckten Tischen der Besitzenden verbringen. Sondern dort, wo Seelen wach sind vor lauter Not. Wo Augen wach sind vor Tränen und Kummer. ... Priester sein heißt, mitten im Licht, mitten im Reichtum, mitten in der Freude stehen und sie doch nicht sehen. ... Verträumt mit seinen Augen und seinem Herzen anderswo sein. Wo die Menschen vergessen sind. Den Genießenden und den Besitzenden und den Jubelnden immer wieder mahnen, immer wieder bitten, immer wieder zurücklenken auf den großen Inhalt des Lebens. Seine Fenster, die er so gerne verriegelt, immer wieder aufsperrn. Seine Türen, die er so gerne verschließt, immer wieder aufbrechen. ... Ihn immer wieder von dem Atem der Menschheit umhauchen und umzingeln lassen. Damit er im Reichtum nicht verdorre. ...

Priester wohnen mit ihrem Herzen und mit ihrer Güte und mit ihrem Glauben unter den Menschen, die im Schatten sind.»

Carl Sonnenschein

Wirkungsfeld findet der junge Kaplan endlich beim Volksverein in Mönchengladbach. Der Volksverein, der sich die katholisch-religiöse und politisch-soziale Schulung des katholischen Deutschland zum Ziel gesetzt hatte, war 1890 von Brandts, Windthorst und Hitze gegründet worden. Hier ist Sonnenschein in seinem Element. Er stürzt sich in die sozial-studentische Arbeit, reist kreuz und quer durch Deutschland.

Ein zweiter Schwerpunkt Sonnenscheins ist die christliche Gewerkschaftsbewegung. Im Kampf der beiden katholischen Richtungen, der integralistischen Berlin-Trierer und der eher liberalen Köln-Gladbacher steht Sonnenschein als Gladbacher pointiert auf der Seite der Gewerkschaften und wird dafür des «sozialen Modernismus» beschuldigt. In Mönchengladbach tritt er für eine Entklerikalisierung der christlichen Gewerkschaften ein. Von dem Breslauer Kardinal Kopp erhält er in dessen Diözese deshalb Redeverbot. Trotz aller kritischen und liberalisierenden Neigungen und bei aller Abneigung gegen das «Römische» ist Sonnenschein aber doch kein Modernist.

Sonnenscheins Büro an der Georgenstraße wird zur Zentrale für den Aufbau eines neuen katholischen Berlin. Von hier aus geht die Initiative zur Gründung der akademischen Lesehalle mit Arbeitsräumen für Studierende und Schriftsteller. Hier organisiert er die katholische Volkshochschule, die keineswegs nur religiöse oder gar theologische Themen behandelt: Über Richard Wagners Opern kann man genauso gut Kurse besuchen wie über Probleme der Industrialisierung oder der Infektionskrankheiten. Alles, was Sonnenschein organisiert, ist großzügig angelegt, ohne jede religiöse Enge, ohne den damals üblichen und verschrieenen «katholischen Muff».

Sonnenscheins besonderes Interesse gilt der Publizistik. Er wird zum Gründer der ersten katholischen Kirchenzeitung für Groß-Berlin. Aus dem Tempo, dem Rhythmus der Großstadt erwachsen seine Perspektiven, seine schnell hingeworfenen Gedankenketten. Langatmige und kunstvoll gebaute Perioden kennt er nicht, das wäre ein Widerspruch zu seiner hektischen, niemals ausruhenden Art. Sonnenschein ist immer unterwegs. Hast und Hetze der Großstadt spiegelt der Stil wider. Diese Sprache kennt nur die aller kürzesten Sätze, stellt die Einzelworte konträr gegenüber und erinnert oft an zeitgenössischen Expressionismus. Dennoch: Diese Sprache läßt kleine, in sich geschlossene Kunstwerke entstehen. Berühmt ist Sonnenscheins Meditation «Berliner Vaterunser» (vgl. *Kasten*).

50 Jahre später

Carl Sonnenschein hatte keine Nachfolger. Der gewaltige Trauerzug bei seiner Beerdigung am 23. Februar 1929 in Berlin konnte nicht darüber hinwegtäuschen: Viele Kirchenleute waren froh, daß es keinen Sonnenschein mehr gab. Auch wenn der damalige Nuntius *Eugenio Pacelli* am Krankenbett erschien und ihm, dem 53jährigen Todkranken, den Prälatentitel anbot. Zwischen der Mehrzahl des Klerus und Sonnenschein bestanden nicht gerade herzliche Beziehungen. Sonnenschein war dem biedereren, dem bürgerlich-nationalen oder dem Zentrumskatholizismus zu unbürgerlich, er war zu wenig «strenger Kanonist», er war in seiner maßlosen Menschenfreundlichkeit zu spontan, zu ungesetzlich, eben zu menschlich. Dies gilt, auch wenn Sonnenschein in seinen Artikeln oftmals Rom und die Kirche nach Apologetenmanier verteidigte oder verteidigen mußte.

Die Frage ist, ob Sonnenschein den Christen und ihren Gemeinden – in den deutschsprachigen Großstädten zumal – noch etwas Richtungweisendes zu sagen hat, nicht in dem Sinne, daß einzelne Initiativen Sonnenscheins einfach wiederholt werden sollten. Dazu ist Sonnenschein selbst zu sehr Kind seiner Zeit und oftmals noch der Vorstellung von einer katholischen Sonderwelt in der Großstadt verhaftet. Seine Gründungen katholischer Sportclubs gehen vielleicht in diese Richtung.

Der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz hat vor kurzem erneut die Frage aufgeworfen: Wie sehr ist die Kirche – in der Bundesrepublik zum Beispiel – «bürgerlich», gutbürgerlich, bieder, zu mittelklassenmäßig orientiert? Carl Sonnenschein ist der Beweis dafür, daß auch in unseren Breiten unbürgerlich, aber dafür um so mehr dem Evangelium gemäß, Kirche gelebt werden kann. In diesem Sinne hat Sonnenschein der heutigen Kirche vor allem vier Anregungen zu geben (vgl. die entsprechenden Texte im *Kasten*):

- ▷ Die Kirche, die Gemeinde, ihre Predigt müssen volksverbunden sein.
- ▷ Die Priester sollen nicht Beamte, sondern Partner gerade der armen Leute sein.
- ▷ Die Kirche wird nicht glaubwürdig durch schlaue, theoretische Debatten, sondern durch maßlose, schenkende solidarische Praxis, gerade im Dienste der gesellschaftlichen Randgruppen aller Art.
- ▷ Die Kirche muß heute in all ihrer Praxis daran denken, daß sie es mit einem weitgehend atheistischen Milieu zu tun hat.

Sind wir noch Christen? Diese Frage hat Sonnenschein nicht in Ruhe gelassen. Christsein – das hieß für diesen Großstadtseelsorger, dem armen Jesus von Nazaret im menschlichen Elend der modernen Großstadt zu entsprechen. Sonnenschein entwickelte Phantasie für die Menschen, und er folgte dieser Phantasie der Hilfsbereitschaft, er erstickte sein Engagement nicht wieder in der eigenen Trägheit und Bequemlichkeit. Und seine Phantasie sollte heute viele Pfarrer, viele Gemeinden erfassen.

Christian Modehn, Berlin

Literatur

Eine Auswahl aus Carl Sonnenscheins «Notizen. Weltstadtbetrachtungen» (10 Hefte, 1926–1929) bieten die von seiner früheren Mitarbeiterin Maria Grote herausgegebenen «Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen» (Knecht-Verlag, Frankfurt a. M., Bd. 1, 1950, und Bd. 2, 1951). – Die Zitate im Text und im Kasten entstammen diesen beiden Bänden.

Zeitgeschichtlich-biographische Informationen und weitere Literatur von und über Sonnenschein bei Wilhelm Spaet, Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890–1945 (Echter-Verlag, Würzburg 1964), bes. 61–75 und 268–275.

«Mein Judentum»

Es gibt in letzter Zeit eine Reihe von Büchern, die einige Aspekte des Judentums behandeln, akademisch, abstrakt, kenntnisreich. Kaum ein Buch ist jedoch seit langem erschienen, in welchem jüdische Menschen von ihrem Judentum berichten, uns mitteilen, was sie mit diesem eigenartig-fremden Phänomen verbindet, das man als Judentum bezeichnet! Schaut man sich die Liste der 20 Mitarbeiter, Männer und Frauen, an, so kann man sich die Heterogenität kaum größer vorstellen: Neben prominent bekennenden Juden wie Ernst Simon und Schalom Ben-Chorin finden sich solche, die sich aus dem einen oder andern Grunde haben taufen lassen: Alfred Grosser und Alfons Rosenberg; beide berichten in diesem Buche, wie es zur Taufe kam: der eine, weil sie für die Lebenserhaltung während der Verfolgung notwendig war, der andere, weil ihm ein Glaubenserlebnis widerfuhr; und für beide gilt wohl auch die von Wolfgang Hildesheimer in diesem Buche berichtete leicht maliziose Anekdote: Ein Monsignore hat einmal gesagt: Wenn ein Jude zu unserem Glauben konvertiert, gibt es zwar einen Katholiken mehr, aber keinen Juden weniger.

Vielleicht hat deshalb der Herausgeber Hans Jürgen Schultz diese ungemene Vielfalt walten lassen, als er 20 Juden und Jüdinnen um ihre Mitarbeit ersuchte. Wir sollten es ihm danken. Nichts würde einen Nichtjuden mehr in die Irre führen, zeigte man ihm das Judentum als ein glattes, einspuriges Phänomen auf und den jüdischen Menschen als einen, der gerade aus dem Alten oder dem Neuen Testament entsprungen sei oder aus irgendeiner Synagoge, habe sie eine Orgel oder keine. Und es ist schon merkwürdig: Ohne die Texte seiner Kollegen zu kennen, hat Ernst Simon am Ende seines Beitrages knapp zusammengefaßt, was die meisten Mitarbeiter dieses Bandes zusammenhält: «Ich bin im Laufe meines langen Lebens immer mehr zu der Überzeugung gelangt, daß der Sache Gottes auf Erden manchmal besser als durch seine organisierten Anhänger durch seine Leugner gedient wird. Gegen ihren Willen sagen sie Amen.» (S. 102).

Was Christen oder Nichtjuden oder Freidenker, wie sie Bundeskanzler Helmut Schmidt neulich in seiner Kölner Synagogenrede apostrophiert hat, von Juden trennt, sind die Assoziationen. Juden mögen als Menschen sein, wie sie wollen: Eines trennt sie von den andern, eben daher sind sie anders: Ihr Schicksal, ihre Geschichte, das, was ihren Eltern und Großeltern, Freunden und Freundinnen in den Jahren widerfahren

ist, als die meisten Christen und Freidenker die Juden mehr oder weniger im Stiche gelassen hatten; die einen mehr, die andern weniger. Eine solche Erfahrung kommt in fast jedem einzelnen Beitrag zum Ausdruck, so etwa bei dem aus Wilna stammenden Maler Samuel Bak: «Daß ich Jude war, wurde mir nicht durch Erziehung oder familiäre Tradition bewußt, sondern durch tiefe seelische Erschütterungen, denen ich und andere um mich ausgesetzt waren, andere, die nicht wie ich das Glück hatten, heute darüber berichten zu können.» (S. 121) Überhaupt legen sich die wenigsten nichtjüdischen Menschen darüber Rechenschaft ab, daß die Tatsache des Überlebens eines Juden an sich schon ein bemerkenswertes Ereignis darstellt. Viele, die in diesem Buche zu Worte kommen, haben durch irgendeinen winzigen Zufall überlebt: Die andern hatten ihnen bekanntlich den Tod zugebracht. Ein Nichtjude lebt, weil er lebt. Leben ist für ihn eine schlichte Selbstverständlichkeit; für einen Juden ist Leben immer mit «Überleben» verbunden: «Dies ist die Welt, in der zu leben ich mich entschieden habe und die aus mir gemacht hat, was ich heute bin. Ein Jude zu sein bedeutet heute, teilzuhaben an einem Kampf um das Überleben. In einer Bindung zu leben, eingefügt in ein gemeinsames jüdisches Schicksal – in etwas, das mir immer größer schien als alles Individuelle –; in ein Schicksal, das uns jenseits unserer persönlichen Wünsche zubestimmt scheint und vor dem es – mit Gottes Hilfe oder ohne sie – kein Entrinnen gibt. Dieses Schicksal habe ich lieben gelernt. Und ich habe gelernt, aus diesem Schicksal Kraft zu gewinnen.» (S. 135) So Samuel Bak.

Judentum als Schicksalsgemeinschaft, eine einfache Formel, und für viele Juden ist diese Schicksalsgemeinschaft das einende Band. Das mag zunächst nur ein Negativum sein, ohne eigentliche Inhalte. Diese freilich sind vorhanden, und gerade diese Variationsbreite kennzeichnet den Reiz des Judentums. Etwa, wenn es bei Manès Sperber heißt: «Und auch das ist mein Judentum: Solidarität mit allen, denen Unrecht getan wird.»

Lebendig lernen – glaubwürdig leben

auf der Grundlage personaler Pädagogik (TZI und Meditation).

Leitung:

Diplomtheologin Ruth Seubert, TZI graduiert, evtl. mit Co-Leiter,
D-8771 Roden-Ansbach, Langheckenstr. 10
(Tel. 09396/222)

Selbsterfahrungsseminare

mit dem Ziel, die eigene berufliche Kompetenz in einem authentischen Ich- und Wir-Bewußtsein zu verantworten.

1.– 5. März 1979

12.–17. Juni 1979

30. Okt.–3. Nov. 1979

Seminargebühren DM 250,- zusätzl. Vollpension EZ/DZ DM 25,-

Religionspädagogische Seminare

mit dem Ziel, die persönliche Glaubensentscheidung in Gemeinschaft zu lernen.

23.–28. Febr. 1979

2.– 7. April 1979

Seminargebühren DM 300,-, zusätzl. Vollpension EZ/DZ DM 25,-

Ort

für alle Kurse: D-8772 Marktheidenfeld am Main (Spessartgebiet). Die Anmeldung ist mit einem kurzen Lebenslauf an die Kursleiterin erbeten, sie wird nach Einzahlung der Seminargebühren (PSchA D-8500 Nürnberg Kto 68534-856) bestätigt. Teilnehmerbeschränkung 12/13 Personen je Kurs.

¹ Hans-Jürgen Schultz (Hg.), Mein Judentum. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1978, 268 Seiten, sFr. 24.-/DM 24,-

Oder, wenn wir beim gleichen Autor lesen: «Kein Opfertod, keine Erlösergnade vollbringt die so sehnlichst erwartete Wandlung, denn das Kommen des Messias hängt von uns selbst, von uns allein ab, von den Werken aller. Ich bin nie einer Idee begegnet, die mich so überwältigt und meinen Weg so bestimmt hat, wie die Idee, daß diese Welt nicht bleiben kann, wie sie ist, daß sie ganz anders werden kann und es werden wird. Diese einzige fordernde Gewißheit bestimmt, seit ich denken kann, mein Sein als Jude und Zeitgenosse.» (S. 194)

Wie ändern Bürgern auch, ist vielen Juden institutionalisierte Religion eher fragwürdig geworden. Aber eine Lehre haben mit wohl nur einer Ausnahme alle in diesem Buche gezogen: Der Glaube an die totale Assimilation, an die vollständige Emanzipation ist der Skepsis gewichen. Hans Mayer sagt es so: «Ich bin jüdischer Abkunft und lebe in einem der beiden deutschen Staaten ... Empfinde ich mich als Deutscher, nachdem so viel geschehen ist?» (S. 260) Am Ende steht die Skepsis, das große Fragezeichen.

Für den Israeli stellen sich die meisten dieser Probleme so nicht mehr. Der Schriftsteller Yehuda Amichai hat für sich die Frage des Judeseins gelöst, aber eben nur für sich, nicht für die andern Juden außerhalb des Staates Israel: «Judentum ... ist das jüdische Volk. Es ist eine eigentümliche Mischung von Religion und Volkstum ... So ist also die Staatswerdung der Juden eine natürliche Entwicklung. Ich sagte einmal einem jungen jüdischen Amerikaner, der sich überaus ernsthaft mit Problemen seiner Identität abquälte ... Ich sagte ihm, daß vielleicht der beste Grund, in Israel zu leben, der sei, daß hier alle diese Identitätsprobleme verschwinden ...» (S. 33).

Für den Israeli gibt es zwar nicht die Identitätsprobleme des Diasporajuden, freilich werden früher oder später auch die in dieser Hinsicht sorglosen Israelis vor das Problem ihrer eigenen israelischen Identität gestellt werden. Nur ein Volk wie alle Völker? Das Proprium des Jüdischen bewegt freilich zunächst die Diasporajuden. Sie sind heute weniger damit befaßt, den Antisemitismus zu bekämpfen, diese Phase haben sie überstanden; Judenfeindschaft ist im Bewußtsein der meisten Juden obsolet geworden, es ist eine Sache für die andern, für die Nichtjuden, mit ihrem aggressiven Verfolgungswahn fertigzuwerden. Judesein kann auch für moderne Juden sehr bestimmte Funktio-

Ein Modell für lebendige Kommunikation in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Einführungsmethodenkurse 1979

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: Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und andern Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Termine:	26.-30. März	16.-20. Juli	} Ort: Nähe Fribourg und Olten
	2.-6. April	30. Juli-3. Aug.	
	18.-22. April	13.-17. Aug.	
	4.-8. Juni	17.-21. Sept.	

Kurskosten: Fr. 250.-
 Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.-

Einzahlung von Fr. 250.- auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

nen haben, etwa für Robert Jungk: «Warner zu sein und Verheißer, die Hölle auszumalen, aber auch das Kommen des Messias zu verkünden, das sind Botschaften, die ein Jude nicht als historische Bibeltexte empfindet, sondern als stets aktuelle Notwendigkeiten. Und ist es nicht wirklich die Rolle der Juden, diese zweifache Vision, diese übersteigerten Bilder von dunklen und hellen Endzuständen in einer Menschheit wachzuhalten, die über Einzelheiten das Ganze, über Teilerfolge den Sinn, das Schicksal vergißt?» (S. 285) Jean Améry war einer, der mit dem Judentum nichts zu tun hatte, und der in das allgemeine Judentum eingereiht wurde, in eine Gemeinschaft, in die er eigentlich gar nicht gehören wollte. Aber dadurch geschah es, daß ihm sein Judesein dann nicht mehr in Frage stand. «Mit Israel solidarisch sein, heißt für mich, den toten Kameraden die Treue bewahren.» (S. 88) «An nichts kann ich mich halten als an das in seiner Qualität unmitteilbare Erlebnis.» Dieses Erlebnis heißt Auschwitz. «Die Leute reden über Politik und Geschichte, objektive Vorgänge. Ich bleibe fixiert, bis zum bittersten Ende, an das Erlebnis.» (S. 89)

Jeanne Hersch spricht wahrscheinlich für die meisten in diesem Buche, wenn sie meint, es gäbe kein eindeutiges Kriterium für das Judesein; «und vielleicht ist gerade diese Unmöglichkeit die Quelle eines Sinnes. Wahrscheinlich ist es immer ein unzutreffender Ausdruck, wenn man einem anderen sagt: *«Du bist Jude»* (außer wenn man auf diese Weise eine Brüderlichkeit bestätigen will). Die Aussage aber *«Ich bin Jude»*, ist kräftig, einfach – und nicht ganz eindeutig.» (S. 45) Wäre das Judesein so eindeutig, wäre dieses schöne Buch *«Mein Judentum»* nicht nötig gewesen. Eindeutigkeit freilich bedeutet auch Spannungslosigkeit. Aber das Judentum lebt bis heute, und es wird auch weiterleben, weil es Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukunftsreiches enthält. Die Juden leben eben gerade aus dieser Spannung, und sie werden überleben. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), 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 1979:
Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-
Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-
Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-
Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion