



FÜR DEN CHRISTEN gehört der Staat zwar ganz zweifellos zur göttlichen Wohlordnung der Welt. Aber er ist auf keinen Fall seinerseits eine Art Kirche. Das politische Gemeinwesen und seine Regierungen haben ihre eigene und nicht zu verscherzende Würde. Der Staat hat durchaus seine Ehre, und seine Repräsentanten sollten sie auch haben. Aber religiöse Verehrung, kultische Ansprüche und was immer in deren Nähe kommt, haben im politischen Gemeinwesen nichts, aber auch gar nichts zu suchen. Im Staat ist nichts und niemand anzubeten.

Wo es dennoch geschieht, wo auch nur Ansätze dazu erkennbar sind, hat die Christengemeinde der Bürgergemeinde kompromißlos zu widersprechen. Der einzig legitime Ort für Anbetung ist – das Gebet. Und auch da sollst Du den Namen des Herrn, Deines Gottes nicht unnützlich führen. Der christliche Glaube ist in einer Zeit entstanden, in der die Staatsgewalt religiöse Verehrung beansprucht hat. Der Glaube hat dem Staat, obwohl er ihn ausdrücklich als Gottes Anordnung zu würdigen wußte, diese Verehrung versagt. Die Christengemeinde war, indem sie Gott allein anbetete, und sie ist, insofern sie dies tut, immer wieder eine radikale Entmythologisierung, eine religiöse Entzauberung des Staates und seiner Gewalt. Der Staat soll keinen Zauber haben, und religiösen Zauber schon gar nicht. Er würde sich als Quasikirche selber dämonisieren und so sein eigenes Wesen ad absurdum führen. Und man geht wohl nicht fehl in der Diagnose, daß der Staat, daß die politische Gewalt auch in ihren profansten Entartungen allemal von einem bewußten oder unbewußten religiösen Selbstmißverständnis bestimmt ist. Das Neue Testament identifiziert den sich derart mißverstehenden Staat als Tier aus dem Abgrund, als abgründiges Tier schlechthin (Apk 13). Ihm gegenüber ist der aktive Widerstand der Christengemeinde gefordert.

Gebete, nicht Anbetung

Aber gibt es einen wenn nicht heiligen, so doch im Urteil der Christengemeinde gerechten gewaltsamen Aufstand gegen die Staatsgewalt? Kann die Christengemeinde die Bürgergemeinde oder Gruppen in ihr dazu im Namen Jesu Christi ermutigen?

Ich will zunächst feststellen, worüber man sich weitgehend einig ist. Einig sind sich die Theologen fast aller Richtungen in der grundsätzlichen Bejahung staatlicher Gewalt. Widerstand gegen den Staat kann immer nur *Verteidigung* des Staates gegen den Staat sein. So sehr es einer Vergötzung staatlicher Gewalt zu wehren gilt, genauso sehr ist vor einer Verteufelung der staatlichen Gewalt zu warnen. Vergötzung und Verteufelung des Staates und allen politischen Handelns sind zwei Seiten derselben Fehlhaltung und bedingen einander oft genug gegenseitig. Wo man den Staat vergöttert, da befindet man sich auch schon auf dem Weg zu seiner Verteufelung. Aber eben auch umgekehrt: man verteufelt den Staat – und man ist schon auf dem Weg, ihm alsbald göttliche oder doch quasigöttliche Dignität geradezu aufzudrängen. Verteufelung ist noch immer der beste Weg zur Vergottung.

Gegen solche Fehleinschätzungen des Staates setzt die christliche Gemeinde die öffentliche Fürbitte für die Träger der Staatsgewalt. Das klingt zwar harmlos. Doch man täusche sich nicht! Welche Bedeutung es für den Staat, für seine Regierungen und Institutionen hat, daß für die staatlichen Entscheidungsträger in der christlichen Gemeinde *gebetet* wird, das wird in der Regel zwar kaum und von den Vertretern der staatlichen Gewalt wohl am allerwenigsten ermesssen. Aber das sieht sofort anders aus, wenn im öffentlichen Gottesdienst *für die Opfer* staatlicher Willkür gebetet, wenn die Namen derer fürbittend genannt werden, die die auf Abwege geratene Staatsgewalt gerade vergessen machen will. Die christliche Gemeinde ist – nicht kraft besonderer Tapferkeit, sondern kraft ihres ureigenen Wesens als betende und fürbittende Gemeinde – eine un-

ESSAY

Erinnerung an Jean Améry (1912–1978): Von Auschwitz tödlich verletzt – Hinwendung zu französischer Sprache und Kultur aus dem Zwang, sich im Exil verständigen zu müssen – Sartres Philosophie der Freiheit wird an der eigenen Lebenserfahrung gemessen – Moralische Instanz ist die Suche nach der verletzten menschlichen Würde – Distanz und Argwohn gegenüber dem unbekümmerten Wiedererstarken Deutschlands – Es gibt keine Kontinuität deutscher Kultur mehr – Chronist und Vermittler zwischen französischer und deutscher Kultur – Als einer, der das KZ zufällig überlebt hat, artikuliert er die Erfahrungen der Entfremdung – Die Revolte ist schon immer durch ihr Scheitern überholt – Das Nein gegen den Zeitgeist wird zum Nein gegenüber dem Ich – Dialektik der Resignation und die Würde des Menschen.

Sven-Claude Bettinger, Brüssel

POLEN

Katholiken im sozialistischen Staat: Relative Freiheit der Kirche von der Existenz des polnischen Staates abhängig – Geopolitische Lage und Situation bestimmen Spielraum der politischen Führung – Realpolitik als die Kunst des Möglichen – Katholiken sind überall präsent – Aktivitäten und politischer Einfluß innerkatholischer Gruppierungen – Einfluß der Kirche als ideologischer Gegner des Staates – Was bedeutet öffentliche Kritik am politischen Mißbrauch der Macht? – Verschlechterung der Lage in Wirtschaft und Landwirtschaft – Diskussionen über das Verhältnis von Kirche und Staat im Anschluß an die Dreikönigspredigt von Kardinal Wyszyński – In Erwartung der Reise von Johannes Paul II. nach Polen.

Robert Hotz

THEOLOGIE

Lernprozesse und Verstehen: Zu einer Studie von Klaus Otte über Rahners Transzendentaltheologie – Was heißt Erfahrung in transzendentalphilosophischen Begründungszusammenhängen? – Prozesse der Aufklärung in der empirisch-kritischen Didaktik – Verhältnis von Theorie und Erfahrung.

Nikolaus Klein, Zürich

CHINA

Anzeichen für eine neue Religionspolitik? Teilnahme von Erzbischof Ignatius P'i Shushih am fünften nationalen Volkskongreß – Nationales Symposium über Religion – Treffen von Behörden und Vertretern religiöser Gruppen in Shanghai – Interesse der christlichen Kirchen an China.

Desmond O'Grady, Rom

POLITISCHE THEOLOGIE

E. Jünger, Reden für die Stadt: Christlicher Glaube versteht politische Gemeinde als Modell der «bleibenden Stadt» – Ehrliche Sprache und rechtzeitiger Widerstand – Irdische Relevanz der himmlischen Vision vom «herrschenden Lamm». (Vgl. Titelseite).

Ludwig Kaufmann

überwindbare Instanz gegen alle Versuche, Menschen zu Unpersonen zu machen. Wenn in Südafrika die Regierung ihr mißliebige Personen bannt, gibt die Gemeinde allein schon durch ihre Fürbitte den Gebannten ihren ehrlichen Namen zurück. Und daß hier in Tübingen im letzten Herbst in einem Fürbittegottesdienst sowohl für die Opfer der Terroristen wie für ihre Mörder gemeinsam gebetet wurde, das ist ein in seiner gängigen politischen Alternativen so gründlich verfremdenden Bedeutsamkeit nur schwer zu unterschätzender Vorgang. Und das gilt nun auch im Blick auf den Vorgang des Gebetes für die Träger der staatlichen Gewalt. Indem für sie öffentlich gebetet wird, wird faktisch jedenfalls auch dies gesagt, daß ihre Tätigkeit als Träger und Exekutoren der politischen Gewalt weder göttlich noch teuflisch, sondern eben ein der Fürbitte gar sehr bedürftiges menschliches und oft genug nur allzu menschliches Geschäft ist. Es hat seine guten Gründe, daß «das Gebet» der Kirche «für die Träger der Staatsgewalt ... zum eisernen Bestand ihrer eigenen Existenz»¹ gehört. Es demonstriert geradezu, daß der Staat weder göttlich noch teuflisch, sondern eben – menschlich ist.

Menschlich soll er aber auch im qualifizierten Sinne des Wortes sein. Und eben für einen humanen Staat, für eine humane Bürgergemeinde muß notfalls auch *gegen* diese gestritten werden. Auch mit Waffengewalt? Darüber gehen die Meinungen auseinander. Gibt es die «gerechte Rebellion»?

Meine eigene Auffassung ist die, daß eine solche Frage schlechterdings nicht theoretisch vorweg entschieden werden kann. Ob eine Rebellion, ob eine Revolution *gerecht* ist, das ist m. E. ohnehin eine völlig schiefe Frage: genau so schief wie die ältere Frage nach dem *gerechten Krieg*. *Gerecht* sind dergleichen Aktivitäten nie. Jeder Todesschrei desavouiert sie. Aber kann man statt von der gerechten Rebellion nicht wenigstens von einer gerechtfertigten Rebellion reden? Meines Erachtens vermag auch darüber keine Theorie zu entscheiden. Ganz egal, ob man nun *ja* oder *nein* sagt: die Auskunft ist zu billig. Zu entscheiden haben das

nur einzig und allein die Betroffenen. Und gerade sie werden wissen, daß man aus solchen Situationen nur schwer oder gar nicht mit unverletztem Gewissen hervorgeht. Es gibt Situationen, in denen man durch den Verzicht auf Widerstand genauso schuldig wird wie durch dessen gewaltsame Ausübung. Es gibt Situationen, in denen man gerade auf gewissenhafte Weise nur noch gewissenlos handeln kann. Wohl dem, dem das erspart bleibt. Doch im Blick auf die Betroffenen werden wir gut tun, uns klarzumachen, daß es Situationen gibt, in denen man gar nicht anders kann, als *in praxi* auf gewissenhafte Weise gewissenlos zu sein. Aber eben: *in praxi*! Ich halte es deshalb für eine entsetzliche Heuchelei, wenn die Christengemeinde etwa zu Tübingen politische Widerstandsgruppen in anderen Teilen der Welt darüber belehren wollte, ob sie einen «gerechten Aufstand» vollziehen oder aber nicht. *Gerecht* kann er ohnehin nicht sein, so wenig wie ein Krieg jemals *gerecht* war, ist und sein wird. Aber *notwendig* könnte er sein. Und darüber zu befinden, steht nur denen zu, die sich eben in derjenigen Not befinden, die zu wenden sie sich entschlossen haben.

Die Christengemeinde hat in solchen Fällen nur die Autorität der Bitte, mit der sie zwischen die Fronten treten kann, um für Versöhnung einzutreten. Aber sie hat nicht die Autorität zu deklarieren, was sein kann und was nicht sein darf. Solange wir *rückblickend* Aufstände wie die gegen Hitler zu feiern der Bürgergemeinde zugestehen – und wir tun gut daran! –, sollten wir uns hüten, andere Aufstandsbewegungen in anderen Weltgegenden *im vorhinein* so oder so zu qualifizieren. Ich könnte mir denken, daß ich mich sehr wohl an einer Rebellion beteiligen würde, wenn ich sie – sicherlich nicht als «gerecht», wohl aber am eigenen Leibe und mit eigenem Verstand – für notwendig erachte. Doch lassen wir alles «würde» und «könnte». Dergleichen kann, wie gesagt, ehrlich nur in *praxi* entschieden werden.

Eberhard Jüngel

Aus: Reden für die Stadt. München 1979, 28–35.

¹ K. Barth, Rechtfertigung und Recht (Theologische Studien 104) 31.

SCHREIBEN AUS VERLUSTEN

Erinnerung an Jean Améry

C'était un homme: kaum ließe sich Jean Améry besser umschreiben denn mit dieser kurzen, alles aussagenden Formel. Un homme, im Sinne des human Engagierten, was bei ihm stets auch politische Aussage und theoretische Fundierung bedeutete, Mensch-Sein als Begreifen aller gebotenen Möglichkeiten und Entscheidung für eine von ihnen. Un homme aber auch in einem anderen Sinne, der Weichheit des Klanges angemessen, als sensible Mit-Fühlen, Mit-Leiden: der homme de lettres ist mehr als nur enzyklopädisch gebildet, er ist Ästhet. Es bedarf nicht des Aufsuchens der Stelle in den *Unmeisterlichen Wanderjahren* (Stuttgart 1971), wo von der «Ästhetik der Logik» die Sprache ist. Es genügt, sich Jean Améry zu vergegenwärtigen: schlank, zerbrechlich, ein breit markierter Mund, darüber die jüdische Nase, das Gesicht und vor allem die Stirn von mit den Jahren sich mehrenden tiefen Falten zerfurcht, der schütterer Kranz von Haaren und die Augen, klar-blaue Augen voller Güte unter so schwer gezeichneten Lidern, die alles über sein Leben erzählten, bevor er selber den Mund aufgetan hatte. Das alles war stets schick verpackt in farblich harmonisch abgestimmten Kleidern von diskreter Eleganz.

So hatte auch ich ihn zum ersten Male gesehen, damals im Januar 1974, bei einer Tagung in Gummersbach, wo wir beide, nacheinander, einen Beitrag zum Disputthema «Deutsche und Israel» einbrachten. Der Titel meiner Thesen hatte «Junge Deutsche und alte Schuld» gelautet und stand so im Programm ausgedruckt. Als ich lange vor Beginn der Veranstaltung durch die weite Halle der Tagungsstätte lief, kam Jean Améry aus dem

Lift, leicht nach vorne gebeugt, rapide ausschreitend. Kurzerhand stellte ich mich ihm, den ich seit Jahren aus der Lektüre von Aufsätzen und Büchern bewunderte, mit all meiner überraschten Verwirrung vor: «Je suis le jeune Allemand.» Ein entgeisterter Blick traf mich; folgte ein charmant breites Grinsen, schließlich Gelächter. Bonhomie, die den Ton setzte. Sehr schnell hieß er mich nur noch den «Kleinen», nicht ohne Komik. Dabei war er im Grunde sehr schüchtern: «Als (ich) dem großen Mann vorgestellt wurde, (war ich) zu scheu, auch nur ein Wort hinaus über «Enchanté, Monsieur» zu sagen», merkt er zu seiner ersten Begegnung mit dem verehrten, fernen Lehrer Jean-Paul Sartre an.

Dieser Ästhet Jean Améry fiel kaum auf, stand bescheiden im Hintergrund der öffentlich aufhorchenlassenden intellektuellen und politischen Stellungnahmen dessen, den man einmal das «Gewissen der Nation» nannte. Jedoch findet sich die Auseinandersetzung mit der Schönheit in seinem Werk. *Lefeu oder der Abbruch* (Stuttgart 1974) ist auch ein Künstlerroman, mit verschiedenen suggestiven Bildern; ich denke an die Beschreibung des Liebesaktes zwischen Lefeu und Irene: eine erotische Passage von subtiler Intensität in der zärtlichen Beschreibung der marmorierten Haut der Frau und in der wörtlichen Verfeinerung ihres Geruches; ich denke an die Stelle, da Lefeu vom Auto aus die Stichflammen über den nächtlichen Gasfeldern von Le Lacq sieht. Noch sichtbarer wird dies im letzten vollendeten Roman-Essay, *Charles Bovary, Landarzt* (Stuttgart 1978). Charles bewundert die Schönheit Emmas, er liebt diese ihm so

untreue Frau, weil sie stilvoll lebt, stets raffiniert gekleidet, stets auf elegante Lebensführung bedacht, ihre beiden Liebhaber verführend beim Reiten zu früher Morgenstunde, beim Sektfrühstück im ersten Haus am Platze von Rouen, beim Pianospiele. Schönheit in allen Details, die manches Mal an Thomas Mann gemahnen, etwa die Beschreibung des Balls auf dem örtlichen Schloß, an dem Charles und Emma teilnehmen, der bescheidene Hilfsarzt aufgeputzt in gewichsten und glänzenden Stiefeln, mit Krawatte und gewachstem Schnurrbart. Mit fast narzißtischer Zuneigung werden die Personen uns vorgestellt; die Zeile «Hat es dich verlangt nach der Wörter tendresse?» ist ein wichtiger Schlüssel, dem Poeten Jean Améry gerecht zu werden. Seltsamerweise wurde dieser Hang zur Schönheit kaum vermerkt. Man erörterte die Ideen, den Inhalt, die Botschaft; die ausgefeilte Sprachkunst deuchte weniger wichtig. Man schüttelte frap্পiert den Kopf über die Manierismen des häufigen Gebrauchs germanisierter französischer Vokabeln, französischer Wendungen, englischer Ausdrücke und gar flämischer Sätze. Es waren Wege aus fesselnder Eindimensionalität.

Und wer weiß, wie intensiv Jean Améry die Künste liebte? In der Wohnung an der baumbestandenen Brüsseler Avenue hängen die aufgelösten Landschaften von Erich Schmid (eine dieser Stadtansichten ist auf dem Umschlag des *Lefeu* abgedruckt). Der Schriftsteller schätzte sehr, daß sein Verleger die Titelblätter seiner Bücher mit Magritte-Reproduktionen zierte (und heute wird man betreten, wenn auf dem Umschlag des *Charles Bovary* das makabere «Perspective: Madame Récamier de David» steht, wo Magritte getreu das Bild Davids kopierte, doch die auf der Chaiselongue ausgestreckte Frau durch einen nach oben abgeknickten Sarg ersetzte, unter dem noch der Faltenwurf des Gewandes klemmt). Jean Améry hatte ein ebenso spontanes Verhältnis zum Ballett, verfolgte jahrelang das Schaffen von Maurice Béjart und dessen «Ballet du XXe Siècle». Und er liebte die Musik, romantische Musik vor allem, worunter bei ihm auch klassischer Jazz zu verstehen war; er kannte sich aus in der Musiktheorie, wußte hinreißend über Ravel oder Duke Ellington zu konversieren, genoß die Gefühlsintensität von Brahms oder Mahler, zersetzte Adornos soziologische Annäherungen. Als ich ihn das erstmal in Gummersbach traf und wir schon bald über Musik diskutierten, setzte er sich an den Flügel und begann zu improvisieren; noch nach Jahren ohne Übung beherrschten die Finger die Technik, kannte er die Noten von Schlagern und Chopin. Als er und Maria zum letztenmal bei uns dinierten, lauschte er versunken dem «Deutschen Requiem». Er liebte die Ästhetik, was noch lange nicht impliziert, ein Leben in ästhetisierender Beschaulichkeit und voll ästhetizistischer Genüsse zu führen. Ganz deutlich wird dies etwa in der Würdigung, die Thomas Mann zukam. Oder in der unübertroffenen Einführung in die Welt Marcel Prousts.

Verletzliche Sensibilität des Zeitgenossen

Aus dieser ästhetischen Feinfühligkeit stammt vermutlich auch die Frankophilie (und aus dieser wiederum die Lust am geistigen Spiel). Gewiß, die erste Hinwendung zum Französischen geschah unter dem Zwang der Notwendigkeit, sich im Exil verständigen zu können (was Améry auch auf Niederländisch tat, das er am ersten Zufluchtsort Antwerpen erlernte); die Handhabung des Französischen erklärt sich auch daraus, daß Deutschland spätestens seit 1938 als materielle wie geistige Heimat «unmöglich» geworden war: «Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte.» Nur behielt der Exilierte die deutsche Denkart bei, den Hang, bis in die letzten Tiefen das Bewußtsein zu erforschen, die Schauer beim Erkennen des tödlichen Nichts, das, gepaart mit formalistisch-brillantem Esprit, verführerisch leicht anmutete. Wie auch immer, Améry kehrte nach den zwei schrecklichen Jahren in deutschen Konzentrationslagern in die Nicht-Heimat, nach Brüssel, zurück, von wo aus er wachsam alles Neue in Paris verfolgte. An durchaus gutem Platze, denn

Zeitgenosse Jean Améry

Kann die Ohnmacht des menschlichen Geistes klarer erfaßt und eindrücklicher erlebt werden, als dies bei Améry der Fall ist? Müssen wir nicht fast verwundert sein über seine Ehrlichkeit? Vor seiner Inhaftierung hat er aus einer humanistischen Welt gelebt und stellt nun ganz nüchtern fest, daß seine humanistische Welt angesichts der Lagerwirklichkeit ins Nichts versank. Wird hier nicht jener Stolz abgelegt, von dem wir sagen, er sei ein Hindernis auf dem Weg des Glaubens? Hat vielleicht nur die äußere Hilfe gefehlt, die eine Hinwendung zu Gott hätte anbahnen können? Haben christliche Häftlinge ein abschreckendes Beispiel gegeben?

Wäre es Häresie, wenn wir mit der Möglichkeit rechneten, daß redliche Glaubenslose von Gott her gesehen auch eine positive Aufgabe in der Geschichte haben könnten, wie zum Beispiel die Aufgabe, den Wert des rein Menschlichen darzustellen?

Max Brändle in: *Orientierung* 30 (1966) 39ff.

Dank für die Provokation

Starren wir (...) nicht zu sehr auf diesen Freitod wie auf eine Sensation, übergehen wir auch jene, die Amérys Ansichten zum Selbstmord beschimpfen, versuchen wir lieber, uns diesen Mann, dieses Schicksal, vor Augen zu stellen.

Eine große Begabung, ein ausgedehntes Wissen in Literatur und Philosophie, von Brüssel, seiner Exil-Heimat, aus die französische Szene uns Deutschen vermittelnd, leidenschaftlich an allem interessiert, was die Sache der Befreiung zu fördern versprach, beeinflusst nicht nur von den Wiener Logikern, sondern auch von Marx und Freud, besonders aber von Jean-Paul Sartre, hat er in seinen Büchern und Aufsätzen Einsichten und Fragen, Hinweise und Befürchtungen, Konflikte und Tendenzen vor uns ausgebreitet, die jetzt erst recht Aufmerksamkeit verdienen.

Jean Améry verstand sich als Agnostiker oder als Atheist. Wir haben darüber gestritten. An den Gott der Bibel konnte er nicht glauben. Dieser Gott war für ihn ähnlich wie für viele Menschen in diesem Jahrhundert, ein Gott des Todes und des Schreckens, nicht der Liebe. Ich kann nicht sagen, daß Amérys Religionskritik in allem überzeugend war, aber dieses scheint mir sicher: Eine Religion, ein Christentum, das über die Fragen hinweggeht, die Améry nicht erfunden, jedoch mit intellektueller Redlichkeit vorgebracht hat, wird niemals glaubwürdig werden. Für diese Provokation, für diesen Protest sollte man Améry dankbar sein.

Und zu danken haben wir auch für den Dienst, den er diesem Deutschland erwiesen hat – durch seine Kritik, seine politische Klarsicht, seine Integrität und seine Zivilcourage.

Améry trug eine KZ-Nummer an seinem Arm. In seinem Buch *Jenseits von Schuld und Sühne* aus dem Jahre 1966 steht der Satz: «Die Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch sich bewahren kann.» Améry hat gelitten und gekämpft. Ein Gott, der diesen Menschen nicht aufnahm, stünde nicht auf der Seite der Menschen.

Heinz-Robert Schlette am 21. 10. 1978 im Süddeutschen Rundfunk.

wiewohl ihn Paris auch als Stadt (er liebte die klassizistische Pracht seiner Boulevards und Avenuen, schätzte die schnelle Zunge) anlockte, tat er besser daran, sich nicht in den aufreibenden Trübel seiner Clans zu stürzen, sondern die Resultate mit Distanz zu wiegen.

Da war zunächst die Beschäftigung mit Sartre, mit dem Existenzialismus, die ihn fast zehn Jahre bannte, was Wunder, wenn man von Auschwitz in die Freiheit verworfen wird: «Der Existenzialismus (...) wurde mir zur ganz persönlichen Philosophie des Lebenshungers, der sich wühlend einstellte, nach so vielen Toden, so vielen provisorischen Auferstehungen.» Nach der totalen Unmöglichkeit wurde alles möglich; doch eben dies ward Ursache zur einschneidendsten Entfremdung. Denn Améry, der den Sartreschen Freiheitsdrang strukturierte mittels des noch in Wien ausgiebig studierten Positivismus und ihn in seiner Wirksamkeit maß an der moralischen Elle seiner tat-

sächlichen Lebenserfahrung (diesem «vécu», das sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Denken zieht), konstatiert nach zehn fruchtbaren Studienjahren resigniert: «Eine Freiheit erlosch. Ein Apparat zur Projektion von Erinnerungen und Registrierung von Ereignissen funktionierte weiter.» Zurückschrecken vor den unerklärlichen Widersprüchen der Zeit, der Auflösung aller Begriffe und Werte, wogegen er im Alleingang die «große Weigerung» setzt. Schon damals (im Todesjahr von Thomas Mann) klingt Enttäuschung an, die zunimmt, je mehr die Welt sich entzaubert; das revolutionäre Aufbegehren über-tönt dies, doch nicht völlig. Einer der wichtigsten Schocks war das unbekümmerte Wiedererstarken Deutschlands, dem er mit Argwohn begegnete, erkennend, daß das rapide neu assimilierte Wissen, die schnell wieder vorgezeigte Kultur, kein festes Fundament in der Vergangenheit hatten, zu der Kluft von zwölf Jahren Naziherrschaft bestand. Für ihn gab es kein Kontinuum deutscher Kultur, gerade weil diese faszinierende Kultur sich dem Unbegreiflichen gegenüber als machtlos erwiesen hatte. «Deutschland kennt sich selbst nicht mehr (...); dieses Land ist nur Zukunft.» Jean Améry blieb stets vor ihm auf der Hut, allen ihm verliehenen Ehren zum Trotz. Schließlich hatte er bis 1964 nur in der Schweiz publiziert. Danach, nach den denkwürdigen Essays im Süddeutschen Rundfunk, in denen er seine Erfahrungen des Exils, der Tortur, des Konzentrationslagers, des Judentums kondensierte, danach wurde er auch zu einem unschätzbar wertvollen kulturellen Bindeglied zwischen Deutschland und Frankreich. Gewiß, er schreibt es in den *Unmeisterlichen Wanderjahren*, man rezipierte östlich des Rheins Französisches. Man nahm es aber wahllos zur Kenntnis, dem jeweiligen Angebot des Verlagsmarktes folgend. Er jedoch spannte weite Bezüge, zimmerte Rahmen, verdeutlichte Entwicklungen. Weil er die historisch voraufgegangenen Etappen kannte, wußte er den Wert der jeweiligen Avantgarde ziemlich genau einzuschätzen. So konnte er Sartre sezieren, erkannte die Gefahren des nouveau roman, in sinnentleertem Geschreibsel stecken-zubleiben, wies auf die Bezüge der nouvelle vague zu Strömungen in den mittvierziger Jahren, verdeutlichte die Deshumanisierung im Strukturalismus, griff vehement die Sprachfantastereien von Foucault, Barthes, Lacan an, verdonnerte die intellektuelle Unbekümmertheit der gauchistes um Deleuze und Guattari, wies auf die Gefahren der marxistisch eingefärbten Christusschwärmerie Clavels und attackierte die reaktionären Tendenzen mancher nouveaux philosophes. Gleichzeitig hob er Denker und Schriftsteller großer Qualität hervor; ich denke, um nur zwei Beispiele zu nennen, an den Philosophen Jankelevitch und den Schriftsteller Le Clézio, die in Deutschland immer noch unbekanntere Größen sind.

Was Jean Améry jedoch enttäuschen mußte, obwohl er niemals darüber sprach, war, daß er selber in Frankreich ignoriert wurde. Die Grande Nation, die jahrzehntelang wegen der 1870/1 geschlagenen Wunden alle deutsche Kultur superb übersah, machte sich nicht die Kenntnisse eines Jean Améry zunutze, um qualifiziert über die Geschehnisse jenseits des Rheins informiert zu werden. Und wenn in den letzten Jahren verstärkt jüngere deutsche Autoren in Frankreich verlegt werden, warum war Améry dann nicht unter ihnen? Vor allem wegen seiner Nähe zu Sartre (nicht trotz!) sollte es die denkspielenden Nachbarn gereizt haben, die *Unmeisterlichen Wanderjahre*, *Lefeu*, *Charles Bovary*, *Über das Altern*, *Hand an sich legen* zu übersetzen.

Ein zufällig Überlebender

Gerade zu Sartre bezog Améry merkwürdig Position. Zum einen blieb der Philosoph der Freiheit stets der ruhende Pol in seinem Gedankensystem, die Referenz, vor der er sich «von Tag zu Tag neu entwarf». Andererseits mußte er – unter Schmerzen – erkennen, daß Schrift und Tat nicht übereinstimmen. Der Philosoph der Freiheit hatte im Berlin der Nazizeit Heidegger und Husserl studiert; der Theoretiker des refus schrieb als Bei-

trag zur Résistance Theaterstücke. Später sollte es noch ärger kommen, als Sartre auf manchmal lächerlichste Weise jeder politischen Splitteraktion hinterherrante. Améry hat diese Doppelbödigkeit mit Bitterkeit festgestellt.

Denn er war ein leidender Mensch, zutiefst empfindlich, zur Melancholie neigend, oft deprimiert; der Charme bis in die geschliffen-höflichen Umgangsformen und K.-u.-K.-Liebenswürdigkeit, aber auch die Vehemenz und Verve messerscharfer Argumentation und die moralische Unbeugsamkeit verschleierten oft die tiefen Wunden seiner Seele. Er litt darunter, einsam auf dem Drahtseil der Freiheit zu balancieren: «Unordnung und spätes Leid! Er stand, ein zufällig Überlebender, auf den Trümmerhaufen der Ideen.» Hier wird ein Schlüsselwort angepeilt, das sich gleich dem vécu, gleich der Freiheit, permanent findet: die Entfremdung. Der Bub, der in der gequälten österreichischen Provinz aufwächst, emanzipiert sich langsam und nachhaltig von deren Wertmodellen; langsam und nachhaltig öffnet sich der Student der Literaturwissenschaft und Philosophie an der Universität Wien der Welt. Mit der erzwungenen Flucht, 1938, verliert er den Halt, den Heimat bieten kann. Im *Lefeu* bestätigt er: «... eine Heimat hat der Mensch, doch er wird nicht drin geboren, muß sie suchen, traumverloren, wenn das Heimweh ihn ergreift.» In dieser Situation wird er 1943 zunächst im belgischen Fort Breendonk gefoltert, dann an Auschwitz ausgeliefert. Und obwohl in *Jenseits von Schuld und Sühne* (München 1966, 2. Aufl. Stuttgart 1969) das in seiner Demut grandiose Fazit steht: «So wage ich denn zu sagen, (...) daß wir Auschwitz klüger verlassen haben»: Ja, klüger, aber auch gebrochen durch die Erfahrung am Rande des Nichts. Wer das durchlebt hat, scheut keinen Diskurs, der bis zu den Grenzen vorstößt, an denen alles sich nichtet. In *Charles Bovary* steht geschrieben über «... Versuche, mit Wörtern die Welt zu bewältigen», mit dem Resultat: «Ich. Was weiß ich von mir?» Die permanente Revolution: Flower-power-Kinder der permissive society lassen besser die Finger davon, weil sie das Grundkapital nicht aufbringen zur beständigen Hinterfragung des Selbst, deren Basis in der Dankadresse anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises in Hamburg so unerbittlich konsequent genannt wird: «Ich stehe ein für die analytische Vernunft und ihre Sprache, die Logik. Ich glaube, trotz allem, was wir erfahren mußten, daß auch heute noch, nicht anders als in den Tagen der Enzyklopädisten, Kenntnis zur Erkenntnis führt und diese zur Sittlichkeit.»

Suche nach der Würde des Menschen

Darum auch wird immer wieder die Revolte gefordert und zugleich als gescheitert zu den Akten gelegt; jedem Aufstand folgt die Niederlage; allem Vergessenmachen der Phönix in Erinnerung. Und vice versa. Aus dieser Dialektik, in der sich Geschichte sinnlos totläuft, hilft der Versuch der Überschreitung der Grenzen, das dépasement, nur bis zur Schwelle, da die Zukunft des jungen Menschen umschlägt in die Vergangenheit des alten. Hier verliert sich die Welt endgültig, hier beginnt das Subjekt, sich vor sich selber zu ekeln. Das ist dann auch nicht mehr der verschönte «Glanz-Verfall» des *Lefeu*, sondern das brutale Bewußtsein vom Ende, das um so traumatischer wirkt, je realer es zuvor bereits erfahren wurde. Nun schlägt das entschiedene Nein an den Zeitgeist um in ein Nein gegenüber dem Ich – doch nicht resignativ, sondern selbstbewußt, mit der humanen Würde, die Freiheit verleiht, denn «wer einmal begonnen hat mit der Auflehnung, der fügt sich nicht mehr.» Bereits in *Über das Altern*, 1968 geschrieben, steht deutlich: «Und Fesseln nicht mehr als Fesseln verspüren und Freiheit nicht mehr als Freiheit, im Nebel der Nordsee-Ewigkeit sich einrichten, wo jene nicht ausnehmbar sind und diese nicht mehr erfahren werden kann, das ist – was nur? Nun, es ist klar: der Tod.»

Doch so einfach läßt sich das Faktum nicht vom Tisch wischen; wo der gläubige Christ die Erleichterung der Erlösung als

tröstende Rettung einbringt, steht für den radikalen engagé das aus der Dialektik hervorgehende Nichts, dem man machtlos, mit horror et angor gegenübersteht, weil es begrifflich das Ich depassiert: «Wir befinden uns in einem Bezirk, wo es ein Ende hat mit jeder Vernunft, da es doch um den Tod geht, die absolute Widervernunft. Abfinden: das heißt, den Tod annehmen. Dies wiederum würde bedeuten, auf der Stelle das Leben refüsieren. Weder das eine noch das andere ist möglich. Jeder Refus muß irgendeine, sei es auch miserable Alternative uns gewährleisten. Der Tod in seiner totalen Fremdheit und Unfaßlichkeit ist aber keine Alternative. Er ist das Falsche, da wir ihn nicht denken können, und das Wahre, da er uns völlig gewiß ist. Vor der Opazität des uns entgegengesetzten und uns zugesprochenen Nein werden wir zunichte, noch ehe wir zum Nicht werden.» Der Ausweg, *die Lösung*, ist angedeutet, aber noch steht eine Seite weiter: «Eine Narrengeschichte vom Freitod.»

Wieder und wieder schlägt das Pendel nach der einen und nach der anderen Seite aus; in der Mitte kreuzt es die Fatalität. Bereits im *Lefeu* wird ein Schritt weiter gesetzt in Richtung Lösung: «Eiserne Willenskraft, sagt man. In Wirklichkeit ist es nur das Ungleichgewicht, das in einem bestimmten Moment die ganze Seinserfahrung umkippen läßt, so daß man gleichsam aus der Welt fällt und, dem tödlichen Sturze zu entgehen, jählings ins Kalte springt.» Die Zurücknahme am Ende, ein immer wiederkehrendes Phänomen, täuscht – gelungen.

Es folgt eine letzte, entscheidend fatale Entfremdung des Entschlossenen, die offen in *Hand an sich legen* (Stuttgart 1976) genannt wird: «Noch weiß ich ja, wie es war, als ich erwachte nach einem, wie man mir später berichtete, 30stündigen Koma. Ein Gefesselter, von Röhren durchbohrt, schmerzende Geräte, nur angetan zum Zwecke meiner künstlichen Ernährung, an beiden Handgelenken. Ausgeliefert, preisgegeben ein paar Krankenschwestern, die kamen und gingen, mich wuschen, mein Bett säuberten, mir Thermometer in den Mund einführten, und alles ganz sachlich, als wäre ich schon ein Ding, une chose. (...) Eine tiefe Bitternis erfüllte mich gegen alle Gutmeinenden, die mir die Schmach angetan. Ich wurde aggressiv. Ich haßte. Und wußte, ich, der ich vordem intimen Umgang gehabt hatte mit Tod und dessen Sonderform, dem Freitod, besser als je zuvor, daß ich dem Tode zugeneigt war und daß die Rettung, derer der Arzt sich rühmte, zum Schlimmsten gehörte, das man mir je zugefügt – und das war nicht wenig.»

Er hatte Entscheidungsfreiheit, Verfügungsfreiheit über seinen ihm lästig werden scheinenden Körper verlangt, um angesichts des Todes-Elends die Würde zu retten, in einem letzten Beweis freier Entschlußkraft, die vom anderen und den anderen mit Respekt gewürdigt werden müssen; eine diabolische Konsequenz, angesichts derer ironisches Lächeln erfriert. Doch vor der humanen Rigidität stand die intellektuelle: «So ist der Freitod zwar der atembende Weg ins Freie, nicht aber dieses Freie selber. Was die traumhafte Schönheit dieses Weges, wenn er auch verwachsen ist vom Dornengestrüpp des Trennungsschmerzes, nicht zerstört.» (In den *Unmeisterlichen Wanderjahren* stand noch, daß ihm die Philosophien «Atemraum» gaben.)

Zweifelte er? Da er es 1975 versuchte, sicher nicht. Darum ergreift die Passage aus dem *Diskurs über den Freitod* um so mehr, scheint trügerisch verschleiern zurückzunehmen: «Er (der Suizidant) sagt übrigens auch: Leb wohl. Er sagt: es war vieles sehr schön. Er schluchzt vor sich hin: Wie schade, daß ich gehen muß. Er ist kein Held. Er ist noch weniger ein Erkenntnistheoretiker. (...) Der Suizidant ist ein *Mensch*.» Hier endet denn das Wort, hier bricht die Welt. Hier zweifelt auch der Verstand dessen, der abseits steht. Und trotzdem duckt er sich in erschrockener Bewunderung, wenn er post festum im *Charles Bovary* liest: «Am Ende war ich gut, darauf allein kommt es an.»

Die katholische Kirchgemeinde Spreitenbach sucht auf Sommer/Herbst 1979 oder nach Übereinkunft.

Katecheten oder Laientheologen

Aufgabenbereiche:

- Erteilen von Religionsunterricht für die Oberstufe (Real-, Sekundar- und Bezirksschule)
- Mitgestaltung der Gottesdienste
- Betreuung der Katechetinnen für die unteren Schulklassen
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge je nach Wunsch und Neigung

Geboten werden:

- Angenehme und konstruktive Zusammenarbeit mit dem Pfarrer und der Kirchenpflege
- Angemessene Besoldung und großzügige Sozialleistungen
- Weiterbildungsmöglichkeiten (z.B. gute Bahnverbindung nach Zürich)

Nähere Auskunft erteilt Pfarrer Peter Manternach, Tel. (056) 7112 65; Ratzengasse 3, 8957 Spreitenbach, oder der Kirchgemeindepräsident Franz Lüthi, Poststr. 206, 8957 Spreitenbach, Tel. (056) 71 54 49.

Wieviel Heimat braucht der Mensch?

Man wird in Zukunft noch viele Fragen stellen, warum Jean Améry an jenem Abend des 17. Oktober Hand an sich legte. Warum er eine Vortragsreise, die ihn zur Frankfurter Buchmesse führen sollte, wo just sein letztes Buch, *Charles Bovary, Landarzt*, vorgestellt wurde am Stand seines Verlages, brüsk abbrach, um alleine nach Salzburg zu reisen, die Metropole seiner Heimat-Gegend. Man wird sich fragen, warum er im ersten Haus am Platze abstieg. Warum, warum? Eine summarische Antwort hat er in *Hand an sich legen* bereits gegeben, gegen den geschätzten Wittgenstein argumentierend: «*Das Rätsel gibt es!*» Er hat es, im *Charles Bovary*, für uns Lebende bestürzender formuliert: «Jetzt habe ich schrecklich viel Zeit. Man kommt nicht mehr zu mir, wer meinen Rat einholen will, der tut es nur, wenn's ihn nichts kostet und weil ich ohnedies sein Schuldner bin.» Jean Améry, Schriftsteller a. D., von Zeit zu Zeit noch düster orakelnd – die Idee war ihm unerträglich. Er konnte nicht wie ein gewöhnlicher Pensionär ruhen, sich nach einer Existenz, die stets Kampf gewesen war, auf den weltentrückten Olymp begeben. Stets war in Jean Améry die Unruhe, die Unrast, der Zwang zum Weiter, der sich bereits in dem kleinen Alltagsdetail äußerte, daß er liebend gerne schnell fuhr, scharf die Straßkurven nahm, daß er wöchentlich Unmengen von Zeitungen aus Frankreich, England, Amerika, Deutschland las, um auf der Höhe der Zeit zu sein. Nein, die ehrenvolle und gemütliche Rolle eines Professors, die er hätte spielen können, lag ihm nicht. Es war, als wollte er für den Rest seines Lebens die gezwungenermaßen verlorene Zeit von Exil, Tortur und KZ einholen; er verlor sich inmitten der Blicke zurück und der Perspektiven nach vorne. Ein merkwürdiges, fatales Spannungsverhältnis, in dem versucht wurde, mit Bergen von Erkenntniswerten das tiefe Tal des unbegreiflich monstruösen Tatbestandes des Faschismus zu beleuchten. Es gelang nicht. Alle Theorien, alle phänomenologische Erfahrung, alle empirischen Daten sowohl aus der Vergangenheit als auch aus den Denk- und Forschungspro-

zessen nach 1945, erklärten nichts – Welch furchtbare Enttäuschung für den, der physisch und psychisch alle Menetekel des Schreckens gelebt hat, und darüberhinaus der Logik einen Sinn zumaß, der auch auf die Geschichte passen sollte – und es nicht tat. Schon an dieser Stelle paart sich Revolte mit Resignation, was oft in Bitterkeit umschlug, so, wenn, zu recht, Albert Speer attackiert wurde mit einem barschen «Halten Sie gefälligst den Mund!» Oder wenn beschwörend vor neuen Anflügen des Antisemitismus gerade bei der Neuen Linken gewarnt wurde.

Jean Améry besaß eine Heimat, deren Basis in der ihn umgebenden Welt jedoch stets schmaler wurde. Heimat waren ihm die unverrückbaren Postulate der Aufklärung, des rationalistischen Moralismus. Mit dieser Elle maß er, auch das, was auf Antrieb nicht mittels des Geistes zu durchschauen war (wie der Tod; wie die Liebe, die Erotik; wie die Tropismen, die die Künste auslösen). So wurde die Nicht-Heimat immer größer; Österreich lag fern, Deutschland blieb ungeheuerlich, am Neu-Pariser Geisteskarneval verzweifelte er, Israel bot zuviele Kontradiktionen, Amerika (dessen unermeßliche Weite er bewunderte) besaß keine Tradition; die Linke entzog ihm Heimatrecht mit in Frankfurt geschulter neomarxistischer Arroganz; der Rechten war er, mit seinen beständigen Mahnungen, ohnedies ein Greuel par excellence. blieb Brüssel. Aber ist Heimat, zu vielen Parties europäischer Würdenträger eingeladen zu werden? (Obwohl er

dort, wie er es sonst auch tat, bestens seine blendenden Witze hätte erzählen können: obwohl auch sie, meistens aus dem reichen Fundus der vergangenen K.-u.-K.-Herrlichkeit und des osteuropäischen Judentums stammend, immer eine rührend menschliche, oft eine traurig melancholische Note hatten.) Brüssel bot einen kleinen Kreis intimer Freunde, die seine generöse Guttheit genossen. Stützen konnten wir ihn nicht, schreibt er doch im *Charles Bovary*: «Und daß man mir nicht zuspreche: ich werde Kraft finden.»

Er hatte sie zum Schluß nicht mehr, um der Welt zu resistieren; und vor Zuspruch hatte er eine sacrée horreur. So blieb das in seiner trostlosen Einsamkeit erschütternde, in seiner logischen und menschlichen Konsequenz respekteinflößende Ende. Morgens fand man neben dem Totenbett den *Charles Bovary, Landarzt*, dessen für sein Denken eher seltsames, für sein Fühlen bezeichnendes Anfangskapitel er mir einstens vorgelesen hatte. Von jetzt an war alles. In säuberlichem Imperfekt bleibt die Erinnerung. Es waren die manchmal täglichen Telefongespräche, es waren die unangemeldeten Besuche, es waren die Dîners à quatre. Es war die Chance, mit dem väterlichen Freund zu sprechen, zu beraten.

Mir bleibt die Erinnerung an den konsequenten, sensiblen Mann das, was sie ihm war: Pflicht.

Sven-Claude Bettinger, Brüssel

Die polnischen Katholiken und ihr kommunistischer Staat

Seit die katholische Kirche im Herbst 1978 einen Polen auf den Papstthron berufen hat, ist in den westlichen Massenmedien sehr viel von der polnischen Kirche gesprochen worden. Zu Recht wurde die mutige Haltung der polnischen Kirche gegenüber dem kommunistischen Regime gewürdigt und die Treue der katholischen Gläubigen hervorgehoben. Doch in der Betonung der Auseinandersetzung von Kirche und Staat wurde zu meist der Rolle des polnischen Staates zu wenig Beachtung geschenkt.

Dabei sollte nicht übersehen werden, daß – unter den gegenwärtigen weltpolitischen Verhältnissen – die relative Freiheit der polnischen Kirche unmittelbar von der Existenz des polnischen Staatswesens, wie es sich derzeit präsentiert, abhängig ist. Geopolitisch gesehen gehört Polen zum Ostblock. Im Klartext bedeutet dies, daß die Sowjets aus strategischen Gründen eine weitgehende staatliche Unabhängigkeit Polens nur dann tolerieren, wenn ihnen ein kommunistisches Regime eine hinreichende Sicherheit durch die Zugehörigkeit zum eigenen Paktsystem bietet. Solange ein kommunistisches Regime in Polen die ideologisch-politische, militärische und wirtschaftliche Abhängigkeit von der Kreml-Führung garantiert, besteht für die Sowjets kein Grund, in Polen unmittelbar zu intervenieren. Aber die Drohung hierzu besteht, und die Polen wissen anhand der Erfahrungen ihrer Nachbarn, wie ernst sie zu nehmen ist.

So kommt es, daß eine überwiegend katholische Bevölkerung ein kommunistisches und atheistisches Regime mehrheitlich akzeptiert, weil es das kleinere Übel darstellt. Natürlich wissen auch die polnischen Kommunisten, daß sie ihre Macht nur außenpolitischen Konstellationen zu verdanken haben, und das wiederum verstärkt ihre Abhängigkeit vom «großen Bruder», obwohl auch manche polnische Kommunisten persönlich wenig Zuneigung für die Russen entwickeln, was von der polnischen Geschichte her durchaus erklärbar ist.

«Es hängt von der geographischen Lage ab, wann es dämmt.»

Mit diesem Satz hat der polnische Satiriker *Stanisław Jerzy Lec* die polnische Situation sehr deutlich umschrieben. Auch die polnische Kirche unter ihrem Primas Stefan Kardinal

Wyszyński hat schon frühzeitig erkannt, welche Koordinaten die Grenzen ihrer Möglichkeiten bestimmen. Mit seinem Sinn für die Kunst des Möglichen, die den Realpolitiker auszeichnet, hat es der Kardinalprimas verstanden, den Bogen der kirchlichen Forderungen nicht zu überspannen. Und dies kam dem Regime zugute. Aber die Kirche mußte diese unfreiwillige Stärkung der kommunistischen Position in Kauf nehmen, wollte sie größerem Übel für die Gläubigen wehren.

Dieser Nachteil wurde übrigens durch die Tatsache weitgehend aufgehoben, daß ja ausgerechnet die Kommunisten auch ihren unfreiwilligen Beitrag zur Festigung der katholischen Stellung geleistet hatten. Den durch die Sowjets erzwungenen Gebietsveränderungen ist es zu danken, daß Polen (das vor dem Zweiten Weltkrieg nur zu 75% katholisch war) zu einem beinahe homogenen katholischen Land mit verschwindend geringen religiösen und völkischen Minderheiten (diese zwei Begriffe decken sich nämlich) wurde.

Außenstehende machen sich meist nur sehr unklare Vorstellungen, was es für das polnische Regime bedeutet, daß über 90% seiner Untertanen zumeist praktizierende Katholiken sind. Dabei sind die Auswirkungen unübersehbar. Selbstverständlich können die Kommunisten bei einem solchen Zahlenverhältnis nur gerade die obersten Führungsstellen ausschließlich mit eigenen Leuten besetzen. Selbst in Schlüsselpositionen von Verwaltung, Wirtschaft, Militär und Polizei sind sie jedoch auf die Mitarbeit von Katholiken angewiesen, das Bildungswesen nicht zu vergessen. Zwar gibt es Benachteiligungen und gelegentliche Schikanen gegenüber den Gläubigen, aber die Katholiken sind überall präsent, selbst in der Presse. Das sind Fakten, mit denen das Regime tagtäglich zu rechnen hat. Denn es ist offensichtlich, daß auch seine Machtmittel nicht unbeschränkt sind, wenn es gegen die Kirche zu Felde zieht.

Lavieren zwischen den Fronten

Die polnischen Kommunisten sehen sich in der schwierigen Lage, sowohl außen- wie innenpolitisch unter Druck zu stehen und zwei völlig entgegengesetzten Pressionen standhalten zu müssen. Während sie jedoch außenpolitisch den Druck unmit-

telbar auffangen müssen, ist dies innenpolitisch nicht in gleichem Maße der Fall. Hier übernehmen nämlich jene katholischen Gruppierungen, die – in unterschiedlichem Maße und damit auch unter verschiedenen Namen – zur politischen Zusammenarbeit mit dem Regime bereit sind, eine Art Pufferfunktion. Dies äußert sich unter anderem in der Tatsache, daß diese Gruppierungen wie Pax, Caritas, Christlich-Soziale, Znak (inklusive Klub der katholischen Intelligenz) öfters sowohl von kommunistischer als auch von kirchlicher Seite Schläge beziehen.

Alle diese Gruppen oder «Vereinigungen» verfügen über eigene Verlage und publizieren Zeitungen und Zeitschriften (die selbstverständlich der staatlichen Zensur unterliegen). Insgesamt besitzen diese Gruppierungen, die im politisch-religiösen Raum angesiedelt sind und sich selber als «katholische» Vereinigungen oder soziale Institutionen deklarieren, sieben Verlage, welche 27 Presseorgane herausgeben. Nicht zufällig ist dabei die regimemäßigste Vereinigung, nämlich Pax, mit 11 Zeitungen und Zeitschriften und den höchsten Auflageziffern das bedeutendste unter den sogenannten «katholischen» Verlagsunternehmen (übrigens auch, was die religiöse Buchproduktion anbelangt). Begreiflicherweise wahrt die Kirchenleitung den meisten dieser «Vereinigungen» gegenüber kühle Distanz. Am ehesten fühlt sich die katholische Kirche noch durch Znak und den Klub der katholischen Intelligenz richtig interpretiert, deren Hauptorgan die katholische Wochenzeitung «Tygodnik powszechny» in Krakau (mit einer Auflage von nur 40000 Exemplaren) ist. Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß auch die übrigen Publikationen der genannten Gruppierungen der Berichterstattung über katholische Belange oft sehr viel Platz einräumen und dies meist in einer weit weniger kritischen Weise, als wir das im Westen bei kirchlich orientierten Presseerzeugnissen gewohnt sind.

Die Kirche als moralische, politische Macht

In diesem Zusammenhang muß allerdings gleich bemerkt werden, daß die Kirche im politischen Leben weit mehr Gewicht besitzt als in manchen westeuropäischen Ländern. Die Kirche brauchte aus ihrer ideologischen Gegnerschaft gegenüber dem kommunistischen Regime nie ein Hehl zu machen. Sie hatte auf jeden Fall den überwiegenden Teil der Volksmeinung hinter sich, wobei verschiedene Mechanismen ihre Rolle spielen.

Zweifellos besteht ein in Jahrhunderten gewachsener Gegensatz zwischen Polen und Großrussen, prallten doch hier nicht bloß zwei Kulturkreise (der lateinische und der griechische), sondern damit verbunden auch zwei unterschiedliche religiöse Vorstellungswelten, Katholizismus und Orthodoxie, aufeinander. Außerdem bestanden auch große politische Spannungen zwischen den beiden Nachbarvölkern, kämpften doch beide um ihren Großmachtanspruch.

Daß dabei die Polen schließlich im 18. Jahrhundert unterlagen und eine Teilung ihres Landes hinnehmen mußten, bei der ein bedeutender Teil für über 100 Jahre unter russische Herrschaft kam, war nicht dazu angetan, bei den Polen freundlichere Gefühle für die Russen zu wecken. Auch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts sorgten dafür, daß die alte Feindschaft nicht einschliefe. Der Krieg gegen die Bolschewiken nach dem Ersten Weltkrieg, der Stalin-Hitler-Pakt von 1939 mit all seinen Folgen, die fehlende Hilfe der Roten Armee beim Warschauer Aufstand, die Annexion der polnischen Ostgebiete durch die Sowjets und ein aufgezwungenes kommunistisches Regime mögen als Anhaltspunkte dafür dienen, weshalb es vielen Polen an freundlichen Gefühlen für ihren östlichen Nachbarn mangelt.

In all den Jahren politischer Zerrissenheit war die katholische Kirche der eigentliche Hort des Polentums und das einigende religiöse und auch kulturelle Band des – unter fremde Mächte aufgeteilten – Volkes gewesen. Und als Polen im Zweiten Weltkrieg unter die Herrschaft der Nazis geriet, da stellte sich die polnische Kirche wiederum kompromißlos auf die Seite des Volkes und hatte im Kampf gegen die Okkupanten einen hohen Blutzoll zu entrichten. Das moralische Ansehen der katholischen Kirche beim Volk war dementsprechend hoch, so daß es

den Kommunisten nach dem Zweiten Weltkrieg in Polen praktisch unmöglich war, mit den üblichen Schemata ihrer anti-religiösen Propaganda die Kirche zu bekämpfen.

Die Kirche als Sprecherin des polnischen Volkes

Die kommunistische Machtübernahme in Polen stellte die katholische Kirche nicht vor jene Probleme, mit denen sie in anderen katholischen Ländern des Ostens zu kämpfen hatte. Sie war durch die Geschichte darauf vorbereitet worden, mit Regimen zu streiten, die ihr nicht gewogen waren. Ihr Rollenverständnis blieb eigentlich das gleiche: Sprecherin eines unterdrückten Volkes zu sein. Und das katholische Volk erwartete dies auch von seiner Kirche. In diese Einheit des Widerstandes vermochten die Kommunisten im Verlaufe der Jahre nur kleine, unbedeutende Keile hineinzutreiben.

Zwar betonte die polnische Kirchenführung stets, daß sie keine Politik treibe. Aber es kann schwerlich bestritten werden, daß ihre ganze Haltung politische Auswirkungen von großer Tragweite hat. Indem die polnische Hierarchie immer wieder offen für die christlichen Rechte der Gläubigen eintrat, tangierte sie automatisch den Staat. Daß es beispielsweise die Kommunisten doppelt hart treffen mußte, wenn von den Kanzeln herab für die Rechte der Arbeiter gekämpft wurde, ist verständlich. Die Kommunisten, die sich als die beruflichen Anwälte der Arbeiterschaft deklariert hatten, sahen sich plötzlich in die Rolle von Angeklagten versetzt. In der sozialen Frage, im Wohnungsbau, im Elternrecht, ja sogar in wirtschaftlichen Belangen mußten es sich die Kommunisten gefallen lassen, im Namen christlicher Prinzipien herbe Kritik von der Kirche zu hören.

Wen kann es wundern, daß die Machtstellung der Kirche den Kommunisten ein Dorn im Auge war, und daß die dogmatischeren unter ihnen stets versuchten, das Ansehen der Kirche zu unterminieren. Für eine direkte Konfrontation zumeist zu schwach, suchte die Partei (sei es aufgrund eigener ideologi-

RAPTİM-STUDIENREISE NACH

Südamerika



Kolumbien – Peru – Bolivien – Brasilien
13. Juli bis 4. August 1979

Reiseleitung

Herr H. P. Schupp
Prokurator des SMB Region Kolumbien.

Schwerpunktländer

Die Studienreise nach Südamerika will die Teilnehmer in erster Linie mit den beiden Ländern Kolumbien und Peru bekanntmachen, denen innerhalb des Programms je ungefähr eine Woche gewidmet wird. Die Zusammenstellung der Reiseroute erlaubt aber auch kürzere Aufenthalte in den Hauptstädten von Ecuador, Bolivien und in Rio de Janeiro.

Das sachliche Hauptgewicht all dieser Besuche liegt im Vertrautwerden mit:

- Kultur und Geschichte;
- sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen der Gegenwart;
- Mitarbeit kirchlicher und nichtkirchlicher Institutionen zur Lösung der gewaltigen Probleme und Aufgaben Südamerikas und seiner Länder.

Pauschalpreis Fr. 5375.–

Auskunft und ausführliches Programm:
RAPTIM, Bd. de Grancy 19, 1006 Lausanne,
Telefon (021) 27 49 27

scher Vorstellungen, sei es auf Druck von außen) durch eine Art Salamtaktik den kirchlichen Einfluß zu beschneiden. Sie traf dabei allerdings auf einen Gegner, der durchaus bereit und auch in der Lage war, kommunistischen Erpressungsversuchen die eigene Pression entgegenzusetzen. Eigentliche Sieger gingen aus diesem Zweikampf meist keine hervor, eher noch waren beide Teile Verlierer.

Wenn zwei sich streiten ...

Dem gebrochenen Verhältnis des polnischen Regimes zur Kirche entspricht das gebrochene Verhältnis der Kirche zum Staatswesen in seiner heutigen Form, d.h. wie es von den Kommunisten regiert wird. Und dieses gebrochene Verhältnis findet seine Widerspiegelung in der Haltung der Gläubigen als Staatsbürger, eine nicht bloß für die Kommunisten beängstigende, sondern das ganze polnische Staatswesen erschütternde Erscheinung.

Daß die polnische Wirtschaft heute in einem bedenklichen Maße darniederliegt, ist die Folge verschiedener Faktoren, die sicherlich nicht der Kirche angelastet werden können. Aber es ist unzweifelhaft, daß sich die Kirche sehr lang (und vielleicht allzu lang) Zeit ließ, dem Verfall staatsbürgerlicher Moral entgegenzuwirken und die berechtigten Anliegen der polnischen Staatsführung (denn solche gibt es) zum Nutzen aller Bürger zu unterstützen. Sicher, das polnische Regime hat immer wieder selber Anlaß dazu geboten, diese Unterstützung zu verscherzen. Aber ebenso sicher ist, daß – in einem größeren politischen Rahmen gesehen – Kirche und Staat im gleichen Lebensraum (wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen) angesiedelt sind. Jede Bedrohung von außen betrifft die Existenz beider.

Anders formuliert: Die polnische Kirche kann an einem allzu sehr geschwächten Staatswesen nicht interessiert sein, weil dieser Staat ihr gleichzeitig eine Existenz sichert, die sich sehr wesentlich von der Existenz anderer Kirchen in osteuropäischen Ländern unterscheidet. Sie steht damit vor dem Problem, das jedes Verhältnis von Kirche und Staat kennzeichnet. Wo immer die Kirche den politischen Mißbrauch der Macht bekämpft, da muß sie gleichzeitig zu Nutz und Frommen ihrer Gläubigen (als Staatsbürger) für alle gerechtfertigten Anliegen des Gemeinwesens eintreten. Um es mit *E. Jüngel* auszudrücken: «Widerstand gegen den Staat kann immer nur *Verteidigung* des Staates gegen den Staat sein.» (vgl. Titelseite)

Polens katholische Kirche hat ihre Unterstützung der gerechtfertigten Anliegen des Staates immer wieder von entsprechenden Gegenleistungen des Regimes abhängig gemacht. Nachdem diese Gegenleistungen ausblieben, blieb auch die Kirche die zugesagte positive Antwort schuldig. Resultat: Die Spirale drehte sich langsam aber sicher abwärts, mit Folgen, die für das Staatswesen und die Kirche gleichermaßen fatal sind.

Man erzählte sich in diesem Zusammenhang in Polen folgenden kennzeichnenden Scherz: Ein Bauer kommt zum Priester zur Beichte und bekennt, er habe auf dem Staatsgut, wo er arbeitete, eine Kuh gestohlen und verkauft. Wie er um die Vergebung des Priesters bittet, wird ihm diese verweigert. «Mein, Sohn», so sagte der Pfarrer, «ich kann nur Sünden erlassen. Ich gebe Dir anstelle der Absolution meinen Segen!»

Verschlechterte Wirtschaftslage

Polens Wirtschaftslage hat sich – nach einer kurzfristigen Erholung zu Beginn der siebziger Jahre – ständig verschlechtert. Es hapert auch bei der Nahrungsmittelversorgung, insbesondere was das Fleisch anbelangt. Um harte Devisen zu erhalten, wurden weiterhin landwirtschaftliche Güter exportiert. Dabei hatte die Verknappung des Inlandbedarfs zur Folge, daß die Kaufkraft der polnischen Währung ständig abnahm. Man kann sich bei dieser Lage der Dinge die Stimmung der Betroffenen in etwa vorstellen, um so mehr als sich ein – für angeblich sozialistische

Verhältnisse – höchst eigenartiges System von drei parallelen Märkten herausbildete. Wer Devisen besitzt (wie manche Staatsfunktionäre) kann in den entsprechenden Läden praktisch alles kaufen. Und für den doppelten Betrag in polnischer Währung ist auf dem «freien» Markt auch noch einiges zu finden. Der gewöhnliche Sterbliche hingegen (und dazu gehört die Mehrzahl) muß manche Produkte, sofern sie überhaupt vorhanden sind, oft durch stundenlanges Warten «erstehen». Daß damit auch der Korruption Tür und Tor geöffnet sind, bedarf keines Kommentars.

Parteichef *Gierek*, der Ende 1970 nach dem Sturz Gomułkas mit einer neuen Mannschaft das Heft in die Hand genommen hatte, scheint mit seinem Versuch, die polnische Wirtschaft zu sanieren, wie schon sein Vorgänger, Schiffbruch zu erleiden. Anfang der siebziger Jahre hatte das Regime versucht, durch den forcierten Import westlicher Maschinen und Techniken die Arbeitsproduktivität zu steigern. Vergebliche Mühe, denn die äußerst schlechte Arbeitsmoral wurde dadurch nicht gehoben. Die Arbeitsproduktivität blieb über 30 Prozent hinter dem Plan Soll zurück. Hinzu kam die Überbesetzung der Arbeitsplätze, denn im Sozialismus hat schließlich ein jeder ein Recht auf Arbeit.

Debakel Landwirtschaft

Die größten Probleme ergaben sich jedoch im Agrarsektor. 1950 waren noch 53,3 Prozent der Bevölkerung in der Land- und Forstwirtschaft tätig gewesen. Bis 1974 war diese Zahl bereits auf 32,7 Prozent abgesunken und sinkt ständig weiter. Im gleichen Zeitraum wuchs hingegen die Zahl der in der Industrie Beschäftigten von 17,7 auf 30 Prozent.

Diese Umschichtung, verbunden mit einer Reduktion der Landbevölkerung, erforderte einerseits eine Bereitstellung von neuen Wohnräumen in den industriellen Ballungsgebieten, wobei die Regierung wiederum weit hinter den Erfordernissen herhinkte, sowie eine Mechanisierung der Landwirtschaft. Hier aber rächte sich nun die nach dem Zweiten Weltkrieg vollzogene Enteignung der Mittelbauern und die Zerstückelung des Bodens. Rund $\frac{1}{4}$ der bäuerlichen Wirtschaften sind noch in Privatbesitz, davon sind 60 Prozent kleiner als 5 ha. Wie soll da rationell mit modernen Maschinen gearbeitet werden? Nicht umsonst erklärte der bekannte Agrarexperte *Ryszard Manteuffel* anläßlich einer Tagung in der Universität Warschau (am 17.5.1978) das Landwirtschaftsdebakel damit, daß man Polen «von außen einen Kampf gegen sogenannte Kulaken (d.h. Großbauern) aufgezwungen habe», obwohl solche «Kulaken» gar nicht existiert hätten. Die Maßnahmen der Regierung trugen allerdings noch das ihre dazu bei, die Schwierigkeiten zu vergrößern, indem sie bewußt und gezielt die staatseigene Landwirtschaft (bis hin zur Lieferung von Dünger und Saatgut) weit mehr unterstützte als die Privatbauern. Die Politik lief darauf hinaus, die Kleinbauern zur Abgabe ihrer Güter an die staatlichen Betriebe zu bewegen, um zu einer Neustrukturierung der Landwirtschaft zu kommen. Bisher ist diese Umstrukturierung allerdings auch nicht gelungen.

Alles in allem hat sich die Forcierung der Industrie auf Kosten der Landwirtschaft (wie auch anderswo) nicht ausgezahlt. Die noch immer weitgehend bäuerliche Mentalität vermochte sich nicht im gleichen Tempo an die Erfordernisse einer modernen Industriegesellschaft anzupassen. Die feststellbare Entwurzelung, mangelnder Arbeitseinsatz, systematische Bummelei und Alkoholismus sind nur einige der gravierenden Folgen dieser Fehlentwicklung. Hinzu kommt ein bedrohlicher Rückgang der Geburten, verbunden mit hohen Abtreibungsziffern, die – wie die katholischen Bischöfe zu Recht anklagten – in direktem ursächlichem Zusammenhang mit den mißlichen Wohnverhältnissen stehen. Und es paßt in dieses Gesamtbild, daß auch die Zahl zerrütteter Ehen und damit die Ehescheidungsrate ständig zunimmt.

Aus der Not geborene Verständigung?

All diese erwähnten wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die damit verbundenen sozialen Probleme berühren natürlich auch die Kirche. Und auf die Länge kann es nicht genügen, einfachhin den Kommunismus für alles verantwortlich zu machen. Die drängenden Fragen rufen nach einer Lösung, trotz Kommunis-

mus – und sogar in Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime.

Inzwischen scheint sich aber auch bei manchen Kommunisten die Einsicht durchgesetzt zu haben, daß ohne oder gar gegen die Kirche die gegenwärtige verfahrenere Situation überhaupt nicht mehr zu korrigieren ist. Je mehr sich die Lage verschlechtert, desto größer wird die Gefahr, daß sich der angestaute Unwille des polnischen Volkes wieder einmal in einer spontanen und nur mehr schwer zu kontrollierenden Entladung Luft macht. Was dann jedoch geschehen könnte, läßt nicht nur das polnische Regime erzittern.

So wurde, durch die augenblickliche Situation bedingt, wieder einmal die Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich Staat und Kirche in Polen zu einem konstruktiven Gespräch zusammenfanden, nachdem bereits 1950, 1956, 1963 und 1971 Versuche zu einem gegenseitigen «modus vivendi» unternommen worden waren. (Man sollte gerade in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß der polnische Episkopat mit Primas Wyszyński an der Spitze, der damals dieses Amt erst eineinhalb Jahre innehatte, am 14. April 1950 eine Vereinbarung mit der polnischen Regierung geschlossen hatte, welche von den polnischen Stalinisten jener Zeit gröblich verletzt wurde. Gerade diese erste Erfahrung, aber auch spätere, wo das Regime Zugeständnisse an die Kirche wieder zurücknahm, nährten beim Primas und seinem Episkopat das Mißtrauen gegenüber kommunistischen Zusagen).

Die Intention Giereks, Papst Paul VI. im Vatikan zu besuchen, lieferte den willkommenen äußeren Anlaß zu zwei Treffen zwischen Parteichef Gierek und Kardinalprimas Wyszyński. Das erste fand am 29. Oktober 1977 in Warschau statt, das zweite bei Giereks Staatsvisite im Vatikan am 1. Dezember 1977.

Zeichen des Wandels

Die ersten Früchte dieser Unterredungen offenbarten sich, als der Kardinalprimas am 6. Januar 1978 eine programmatische Predigt zum Thema: «Der Geist des Evangeliums bei der Organisation des sozial-beruflichen Lebens in Polen» hielt, in welcher völlig neue Töne über die Verantwortung des Christen gegenüber dem Gemeinwesen erklangen. Diese Predigt fand auch auf kommunistischer Seite ein großes Echo. Der Chefredakteur der kommunistischen Wochenzeitung «Polityka», *Mieczysław Rakowski*, der Mitglied des Zentralkomitees der «Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei» ist, veröffentlichte am 25. März 1978 (No. 12) einen Artikel: «Grundlagen der Zusammenarbeit und des Dialogs».

Er würdigte dabei die Bedeutung von Wyszyńskis Dreikönigspredigt, insbesondere natürlich jene Stellen, wo der Kardinal die Bereitschaft der Kirche erklärte, auf all jenen Gebieten, die direkt oder indirekt den Menschen um ethische Werte bereichern, mitzuwirken und jene negativen Erscheinungen wie beispielsweise die geringschätzige Einstellung zur Arbeit zu bekämpfen. Außerdem verwies Rakowski auch auf jenen Passus der Predigt, der die Bereitschaft der Kirche zur Zusammenarbeit bei der Festigung der humanistischen Werte und jener Haltungen betraf, welche auf «die Beibehaltung unserer nationalen, gesellschaftlichen, beruflichen, wirtschaftlichen und religiösen Souveränität» positiv einwirken.

Im Gefolge von Rakowskis Artikel, der neben Lob auch polemische Äußerungen gegenüber der Kirche enthielt, entwickelte sich in der polnischen Presse eine – zum Teil auf hohem Niveau geführte – Diskussion über die Beziehungen von Kirche und Staat in Polen, die eine eigene Publikation wert wäre. Dabei klang auch immer wieder an, daß durch die weltanschauliche Konfrontation die Einheit der nationalen Bemühungen nicht abgeschwächt und die gemeinsam anerkannten, höheren Werte nicht in Frage gestellt werden dürften (wie dies *Wojeich Kętrzyński* formulierte).

Daß das Tauwetter allerdings noch keinen Frühling im staatlich-kirchlichen Verhältnis bedeutete, offenbarte die Folgezeit, als die polnische Hierarchie deutlich zu verstehen gab, daß sie

nun ungeduldig auf die positiven Antworten des Regimes bezüglich ihrer Anliegen warte.

Der polnische Papst

Die Wahl des Krakauer Kardinals Karol Wojtyła zum römischen Papst (am 16. Oktober 1978) erfüllte die polnischen Kommunisten, welche den Kardinal als einen harten und oft kompromißlosen Gesprächspartner kennengelernt hatten, wohl kaum mit dem gleichen Stolz und der gleichen Begeisterung wie die katholischen Polen. Aber da man nicht anders konnte, zeigte man sich – zumindest nach außen – höflich erfreut.

Der neue Papst stellte das polnische Regime alsbald vor ein weiteres Dilemma, als er seinen Wunsch zu einem Besuch Polens anmeldete. Eine Ablehnung hätte bedeutet, den Unwillen eines Großteils der Bevölkerung zu wecken, einer Bevölkerung, die ohnehin schon Zeichen der Unzufriedenheit äußert. Umgekehrt war den Kommunisten klar, daß der päpstliche Besuch sich zu einer Demonstration der Stärke der polnischen Kirche auswachsen wird. Eine solche Visite in Verbindung mit dem Fest des polnischen Nationalheiligen Stanislaus, der ja ein Opfer seines christlichen Widerstandes gegen die damalige Staatsmacht geworden war, schien den Kommunisten jedoch zuviel aktuelle Symbolik zu enthalten. Man akzeptierte zwar den Besuch, aber zu einem weniger symbolträchtigen Datum, vom 2.–10. Juni 1979.

Die polnische Regierung hat aus der Not eine Tugend gemacht und möchte ihre Erlaubnis zum Papstbesuch offensichtlich als hinreichende Gegenleistung an die Kirche verstanden wissen. Um Hoffnungen auf weitergehende Zugeständnisse zu bremsen, ließ die Regierung vorbeugend durch ihre Presse verlauten, eine rechtliche Verbesserung der kirchlichen Stellung in Polen sei nicht notwendig. Der weltliche Charakter des Staates dürfe nicht abgeschwächt werden. Auch der Papstbesuch, so prophezeite «Polityka», werde wegen der grundsätzlichen ideologischen Unterschiede die Differenzen in den Beziehungen zwischen sozialistischem Staat und katholischer Kirche weder nivellieren noch beseitigen.

Das Bistum Trier sucht zum baldmöglichen Eintritt eine(n) Theologen(in), Gemeindereferenten(in), Sozialarbeiter(in), Sozialpädagogen(in) o. ä. als

Referenten(in)

für das Referat «Ältere Menschen» (Altenpastoral) in der Hauptabteilung Pastorale Dienste im Bischöflichen Generalvikariat Trier.

Der Stelleninhaber soll in Teamarbeit mit den übrigen Verantwortlichen in der Gemeindearbeit, insbesondere für Einrichtungen und Mitarbeiter der Altenpastoral, beratend tätig sein und die für die Planung und Koordination der Altenarbeit zuständige Arbeitsgemeinschaft leiten. Vom Bewerber wird erwartet, daß er Schulungs- und Kursangebote erstellt und Arbeitshilfen erarbeitet.

Anstellung und Vergütung erfolgen nach dem Bundesangestelltentarifvertrag mit allen im öffentlichen Dienst üblichen Sozialleistungen.

Bewerbungen mit den vollständigen Unterlagen sind zu richten an das Bischöfliche Generalvikariat Trier, Postfach 1340, D-5500 Trier.

Es bleibe dahingestellt, wie weit mit solchen Aussagen auch die kommunistischen Nachbarn beruhigt werden sollen. Noch bleibt die Frage offen, ob Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der polnischen Heimat auch ein diplomatischer Durchbruch angesichts der noch immer allzu starren Fronten zwischen Kirche und Staat gelingt, oder ob gar neue Verhärtungen die Folge sein werden. – Und das ist für Polens Schicksal zweifellos eine existentielle Frage. *Robert Hotz*

Lernen und Verstehen

In den letzten Jahren sind eine Reihe umfangreicher Monographien zur Theologie *Karl Rahners* erschienen, die seinen Entwurf einer «transzendentalen Theologie» analysieren und darstellen.¹ Durchgängig wird in diesen Studien herausgearbeitet versucht, daß die transzendente Fragestellung in der Theologie, insofern sie «nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes im erkennenden Subjekt selbst» fragt², nicht nur die methodische Seite von Rahners theologischer Anstrengung ausmacht, nämlich die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition für die Gegenwart zu gewinnen. Denn die Verwendung einer solchen Denkweise im Bereich der Theologie ist nicht bloß eine Frage der Methode, sondern ist gleichzeitig eine inhaltliche Stellungnahme, insofern sie eine zustimmende Annahme neuzeitlicher Problemstellung und deren epochalen Bewußtseins bedeutet. Sie ist damit eine inhaltliche Aussage über den Menschen und über jene Bedingungen, die sein Erkennen und sein Handeln ermöglichen (damit ist sie Anthropologie). Transzendente Theologie setzt voraus, daß der Mensch seit Descartes sich nicht mehr als eine Stufe in einer vorgegebenen Welt begreift, sondern die Geschichte seiner Welt als abhängig von seiner «subjekthaften Freiheit» und ihren Möglichkeitsbedingungen versteht. Dieser Wandel im theoretisch-praktischen Selbstverständnis des Menschen entscheidet somit über die Verstehens- und Wahrheitsbedingungen theologischer Rede: Aussagen der Theologie sind nur dann verstehbar, wenn das in ihnen Ausgesagte mit jenem Selbstverständnis vermittelbar ist, das die Erfahrungen des Menschen ermöglicht und sich in ihnen bezeugt. «Die Aufdeckung solcher Zusammenhänge zwischen dem Inhalt dogmatischer Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung ist aber sachlich nichts anderes als die geforderte Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie.»³ Sie zeigt sich deshalb als notwendig, weil die Theologie das den ganzen Menschen in seiner Subjektivität und Verantwortung treffende Wort Gottes auslegt.

Im Zusammenhang dieser Untersuchungen ist die Aufmerksamkeit immer mehr von der Darstellung der formalen Bestimmungen und transzendentalen Begründungen auf die Analyse des inhaltlichen, theologischen Ansatzpunktes bei K. Rahner gelenkt worden. Angeregt wurde diese Fragestellung durch *Karl Lehmann* in seinem «Rahner-Porträt»⁴; in neuester Zeit kam sie in der Kontroverse zwischen *Klaus P. Fischer* und

Peter Eicher um den «Begriff der Erfahrung» für die gegenwärtige Theologie zum Tragen.⁵ Diese Diskussion könnte nur dann weitergeführt werden, wenn sie im Problembereich einer Rekonstruktion der Geschichte der Transzendentalphilosophie versucht wird. Die durch ihre unbeantwortbaren Fragen ausgelöste Weiterentwicklung und Kritik transzendentalphilosophischer Argumente war immer der Versuch einer autonomen Selbstbegründung der Vernunft angesichts eines bestimmten dogmatischen Weltverständnisses. Als solche konnte sie nicht voraussetzungslos sein, sondern sie war immer abhängig von der Geschichte und den in ihr vorherrschenden und ausgebildeten Bedingungen menschlichen Denkens und Handelns. Eine Geschichte der Transzendentalphilosophie hätte auf diese Fragen einzugehen; sie müßte die Unterscheidung zwischen den Aufgaben einer «Kritischen Philosophie» und den Leistungen einer «Transzendentalen Philosophie» bei Immanuel Kant aufnehmen und die Diskussion und Kritik der klassischen Entwürfe der Transzendentalphilosophie bis zu den gegenwärtigen Vorschlägen der Handlungstheorie und Anthropologie verfolgen.⁶

Interesse an Aufklärung und Didaktik

In den Kontext solcher Fragestellung gehört die Studie von *Klaus Otte* über Rahners Aufsatz «Das Leben der Toten».⁷ Sie geht von der Feststellung aus, daß heutige Theologie in ihren verschiedenen Aussageformen bei ihren Adressaten auf Verständnisschwierigkeiten stößt. Diese Distanz zwischen den theologischen Gehalten und der Lebenswelt der Menschen ist Folge der faktischen Trennung von Religion und Gesellschaft, wie sie in der Neuzeit sich herausgebildet hat. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß das in den einzelnen Natur- und Humanwissenschaften und deren kritischer Theorie herausgearbeitete Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtsein Theologie entweder kritisch oder empirisch erklärend ablösen will. Die Frage nach der Verstehbarkeit theologischer Aussagen ist demnach nur noch indirekt diskutierbar in einer Analyse der in den einzelnen Wissenschaften verwandten und beanspruchten Wahrheitsbedingungen. In diesem Zusammenhang greift K. Otte die Anfragen empirisch-kritischer Didaktik gegenüber der Theologie auf, daß bisherige Methoden der Theologie weder zur Erweiterung menschlicher Wirklichkeitserkenntnis noch zur Veränderung menschlicher Verhaltensformen und ihrer Inhalte etwas beitragen würden (vgl. S. 4ff., 11). Über eine Diskussion der metatheoretischen Kriterien einer Einzelwissenschaft will K. Otte also die lebensweltliche Bedeutung theologischen Denkens darstellen.

In einem ersten Teil seiner Arbeit bestimmt K. Otte Interesse und Kriterien eines Modells empirisch-kritischer Didaktik im Rückgriff auf *Hans-Dieter Bastians* Grundlegung einer theologischen Didaktik.⁸ Nach Bastians Entwurf kommt dort ein Lernprozeß im menschlichen Leben zustande, wo die erfahrene Wirklichkeit dem Menschen zum Problem wird, Fragen provoziert und so neue Antworten notwendig werden, die zu einer Verhaltensänderung führen. Empirisch-kritische Didaktik will

¹ Vgl. neben den großen Monographien von K. Lehmann, K. P. Fischer, B. van der Heijden, P. Eicher außerdem: F. Greiner, Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner. München 1978, bes. 73–136 und 295–299; ders., in ZkTh 100 (1978) 596–619 (philosophisch); P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 347–421 (theologiegeschichtlich); E. Mitterstieler, Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur «fides quarens intellectum» in der Theologie Karl Rahners. Frankfurt 1975, bes. 7–82, 83–87, 131–147 (systematisch).

² K. Rahner, Überlegungen zur Methode der Theologie (1969): Schriften zur Theologie IX., Einsiedeln 1970, 79–127, 98.

³ K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie: J. Feiner, M. Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis Band II. Einsiedeln 1967, 406–420, 413.

⁴ In: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Freiburg 1970, 143–186 bes. 166ff.

⁵ ThQ 156 (1976) 284–295 und ThQ 157 (1977) 140–143.

⁶ W. Oelmüller (Hrsg.), Materialien zur Normendiskussion Band 1: Transzendentalphilosophische Normenbegründung. Paderborn 1978, 50–90: Zur Rekonstruktion unserer historisch vorgegebenen Handlungsbedingungen. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Frankfurt 1968, 31–34 und 103–239.

⁷ Klaus Otte, Lernen als reflexiv vollzogene Existenz. Die Analyse eines Lernprozesses in der Theologie, dargestellt an Karl Rahner: Das Leben der Toten (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Band 31), Peter Lang-Verlag, Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978. Seiten 161, sFr. 30.–

Karl Rahner, Das Leben der Toten (1959): Schriften zur Theologie IV., Einsiedeln 1960, 429–440.

⁸ Hans-Dieter Bastian, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. München 1969.

die in den einzelnen empirischen Handlungswissenschaften (Psychologie, Soziologie, Linguistik u. ä.) erhobenen Bedingungen, die einen Lernprozeß verhindern oder ermöglichen, darstellen und so die Kriterien für einen erfolgreichen Lernprozeß gewinnen. So stellt sie einmal die Ergebnisse der einzelnen Forschungen dar, wie sie gleichzeitig auch ein Entwurf einer allgemeinen Theorie des Lernens und Fragens ist. Aus dieser Sicht ist es nicht gleichgültig, wie in der systematischen Theologie die Fragen und der Frageprozeß verstanden werden. Deshalb analysiert Bastian systematische Grundbegriffe einzelner Theologien auf ihre didaktische Funktion, denn in diesen Begriffen, die ein Moment theologischer Selbstreflexion bilden, zeigen sich mögliche (positive oder negative) Bedingungen für einen Frageprozeß. So sieht Bastian nicht nur in der dialektischen Wort-Gottes-Theologie Karl Barths, sondern auch in jenen existentialtheologischen und fundamental-hermeneutischen Entwürfen, die ein «Wesen der Frage» zu bestimmen versuchen und daraus die Verstehensbedingungen theologischer Aussagen ableiten wollen, die Abkehr von einer Analyse der konkret-empirischen Bedingungen, die einen Frageprozeß in Gang bringen könnten. «Mit der metaphysischen Bestimmung einer abstrakten Fraglichkeit des Menschen kann der Didaktiker solange nichts anfangen, wie die psychologisch motivierten, politisch und gesellschaftlich gebundenen Fragen unsichtbar und ungeklärt bleiben.» (H.-D. Bastian, S. 256, vgl. auch 18–30, 249–263)

Das Interesse an der Aufklärung der konkreten, geschichtlichen Bedingungen, die das Stellen von Fragen verhindern oder ermöglichen, ist der Grund dafür, daß H.-D. Bastian auf eine allgemeine Begriffsbestimmung dessen verzichtet, was das Fragen sei. Er analysiert nur die Funktionen von Fragen, wie sie in den verschiedenen Einzelwissenschaften beschrieben werden (11, 33, 253), und er gewinnt so die Kriterien, die einen erfolgreichen Frage- und Lernprozeß bestimmen können (90ff., 184ff.). Da er aber keine allgemeine Theorie der Frage entwickelt, bleibt die methodologische Beurteilung der einzeln gewonnenen Kriterien offen. Bastian formuliert diese Schwierigkeit selbst, wenn er sagt: «Die Frage nach dem Wert oder Sinn einer Information verbindet die Informationsdidaktik mit der Hermeneutik» (S. 188).

Einzelwissenschaften und transzendente Reflexion

Diese Fragestellung ist der Ansatzpunkt für K. Ottes Anfragen nach Leistungsfähigkeit und theoretischer Reichweite einer empirisch-kritischen Didaktik. Daß ein Mensch im Prozeß des Lernens und Fragens die Bedingungen seines Lernens noch einmal selber analysieren und kritisieren kann, ist nur möglich, weil die Kriterien erfolgreichen Lernens und sinnvollen Fragens im Lernprozeß selber mitgegeben sind und formuliert werden können. Das meint auch Bastian in seiner Forderung nach Verbindung einer empirischen Handlungstheorie mit der Hermeneutik. Erst in solcher Verbindung ist das Problem der Sachgemäßheit und Wichtigkeit einer Frage selbst schon ein Moment des Lernvorgangs und wird nicht außerhalb des Fragens vorgegeben.

In K. Rahners transzendentaler Theologie und deren konkreter Durchführung anhand einzelner Themen der Theologie sieht K. Otte ein Modell eines solchen Fragens. Diese Verschränkung der Analyse von Bedingungen eines Frage- und Lernprozesses mit der Frage nach dessen Gültigkeit und Sachgemäßheit ist deshalb möglich, weil sie als systematische Reflexion über die Erfahrungen des Menschen erfolgt; d. h. die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der jeweils konkreten Erfahrung ist zugleich immer die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung überhaupt. So stellt Otte im zweiten Teil seiner Arbeit Rahners Traktat «Das Leben der Toten» dar und arbeitet auf der Grundlage dieses Traktates die didaktischen Elemente des Frageprozesses bei Rahner heraus (vgl. 42–66 und 66–110). In dem von Rahner vorgelegten Denkprozeß sind die

einzelnen Fragen und deren Kriterien deshalb formulierbar, weil sie sich aus dem eigentlich Gemeinten der einzelnen analysierten theologischen Aussagen ergeben. Gewonnen werden können diese nur, weil im Fragen notwendig eine Ontologie des Gegenstandes und des Fragenden formuliert wird. «Erkennender Mensch und Erkenntnis sind in einer ursprünglichen Einheit verbunden; der erkennende Mensch setzt sich in seiner kontingenten Erkenntnis absolut, und das Sein tritt als didaktisch relevantes Moment in den Horizont des Frage-Lern-Prozesses» (S. 114, vgl. 102f., 104–107).

Die Studie von Klaus Otte bietet Ansätze zur Interpretation von Karl Rahners theologischer Methode als einer transzendentalen Handlungstheorie (vgl. S. 141f., 147ff.).⁹ Ihre weitere Fruchtbarkeit würde sie zeigen in der Konfrontation mit den didaktischen und methodologischen Folgerungen aus K. Rahners Vorschlag von «zwei Reflexionsstufen in der Theologie» wie mit der Selbstkritik und Weiterentwicklung einer problemorientierten Forschungslogik innerhalb des kritischen Rationalismus.¹⁰

Nikolaus Klein, Zürich

⁹ L. Bruno Puntel, Zu den Begriffen «transzendental» und «kategorial» bei Karl Rahner: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg 1979, 189–198 (logisch); H. Peukert, Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: ebenda, 274–283 (geschichtstheoretisch).

¹⁰ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1977, 18–25.

K. R. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1973, 172–212, bes. 182ff., 201ff.

Religionsfreiheit in China?

In den römischen Zentralen der Missionsorden hat Pekings neue Einstellung zu Religion großes Interesse geweckt. Aber die Chinabeobachter in den Missionsorden raten bei der Beurteilung der offensichtlich verheißungsvollen Nachrichten zu Vorsicht.

Das erste Anzeichen einer neuen Haltung war die Anwesenheit des damals 81jährigen Erzbischofs *Ignatius P'i Shushih* von Mukden, Fengtien und Shen-Yang am fünften nationalen Volkskongreß 1978 in Peking.

Shushih war vom Vatikan zum Bischof ernannt worden, während der zweite Prälat an diesem Kongreß, Bischof *Chang Chia-Shu* von Shanghai, 1960 von der Vereinigung katholischer Patrioten eingesetzt wurde. (Vgl. Orientierung 1978, 5, S. 60.)

Erzbischof Shushih war mit den katholischen Patrioten, also jenen, die der neuen Regierung Treue versprochen, zu einer Einigung gekommen. Papst Johannes XXIII. bezeichnete diese Katholiken als «Schismatiker», aber einige Beamte des vatikanischen Staatssekretariates bedauerten diese Bemerkung als zu impulsiv. Die Erfahrung in Osteuropa hat gezeigt, daß der Vatikan bereits – wenn auch ungern – Mitglieder solcher Vereinigungen katholischer Patrioten anerkennen mußte. Erzbischof Shushih wäre möglicherweise eine wertvolle Verbindung zwischen Peking und dem Vatikan gewesen, wäre er nicht kurz nach dem letztjährigen Kongreß gestorben.

Dennoch haben sich 1979 die günstigen Zeichen vermehrt: Anfangs dieses Jahres fand in *Kunming* ein nationales Symposium über Religion statt; Pekings Volkszeitung erklärte Mitte März, daß «es den Gläubigen möglich sein sollte, ihre Religion zu praktizieren», und schließlich schlägt die Pekinger Regierung vor, als Teil der Ersatzleistung für das nach der kommunistischen Machtergreifung beschlagnahmte amerikanische Eigentum die amerikanischen Orden zu entschädigen.

Die interessantesten Entwicklungen scheinen in Shanghai zu sein. Der Chinakorrespondent der Pariser Zeitung «Le Monde» hat berichtet, daß dort im Januar ein Treffen zwischen Kommu-

nalbehörden und «mehreren hundert katholischen, protestantischen, buddhistischen und moslemischen Persönlichkeiten» stattfand. Des weiteren habe die Stadtverwaltung beschlossen, daß die Religionen ihr «konstitutionelles Recht, normale Tätigkeiten auszuüben», haben sollen.

«Le Monde» berichtete auch, daß in Shanghai die anglikanische *Holy-Trinity-Kathedrale* bald wieder eröffnet werden wird und daß die chinesischen Behörden an der Wiedereröffnung der französischsprachigen Aurora-Universität, welche vor der Machtergreifung von den Jesuiten geführt war, interessiert sind.

Die Chinabeobachter bei den römischen Hauptsitzen der Missionsorden machen dazu folgende Feststellungen:

▷ Die chinesischen Behörden wollen möglicherweise die Wiedereröffnung einer französischsprachigen Universität ohne die Rückkehr der Jesuiten zu deren Leitung.

▷ Die Appelle für «normale Ausübung der Religion» in Shanghai sind Teil der politischen Kampagne gegen die sogenannte Viererbande, welche angeblich die «normale Religionsausübung» unterdrückt hat.

▷ Was die Chinesen unter «normaler Religionsausübung» verstehen, schließt all das aus, was sie als «Aberglauben» betrachten, und muß zugleich das sein, was sie als «patriotisch» anschauen.

▷ Es wäre gut, zu wissen, ob es innerhalb von China einen Drang zu religiöser Freiheit gibt oder ob die chinesischen Behörden einfach denken, Religionsfreiheit werde im Westen einen guten Eindruck machen.

Seit einigen Jahren haben die christlichen Kirchen versucht, eine allfällige Rückkehr nach China vorzubereiten. So besteht beispielsweise für China eine Studiengruppe des Lutherischen Weltbundes, die über dieses Thema mit dem katholischen Zentrum für Soziologie von Pro Mundi Vita in Brüssel zusammenarbeitet (vgl. Orientierung 1975, 21, S. 233ff.).

Es scheint weitherum Übereinstimmung zu herrschen, daß die Christen nur zurückkehren dürfen, wenn sie Peking davon überzeugen, daß sie zur Erreichung der chinesischen Ziele beitragen können. Mit anderen Worten sind sich die Kirchen bewußt, daß sie jeden Anschein einer «religiösen Invasion in China» vermeiden müssen. Die ersten Christen für eine solche Rückkehr könnten technisch und akademisch geschulte Laien sein.



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), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 2010760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 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

Gönnersonnennent: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Für psychologisch und politisch Interessierte

Prof. Dr. Josef Rudin S.J., Zürich

Fanatismus als psychologisches Problem

Das Seminar will die Erscheinung des Fanatismus in seinen vielfältigen Formen vom psychologischen und psychopathologischen Standpunkt aus analysieren und als Phänomen unserer Zeit hinterfragen.

I 27.-29. April 1979

Erscheinungsbilder des Fanatismus

II 21.-22. Juli 1979

Psychische Hintergründe des fanatischen Verhaltens

Beginn	I Fr 27.4. um 19.00	Schluss	So 29.4. um 13.00
	II Sa 21.7. um 16.00		So 22.7. um 16.00

Anmeldung an Büro Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach, Tel. (042) 52 16 44 (8.00-12.00 und 14.00-18.00)

Paul VI. gab deutlich zu verstehen, daß der Vatikan diplomatische Beziehungen mit China wieder aufnehmen möchte. Es scheint nicht, daß es darauf eine Antwort gab. Es ist jedoch erwähnenswert, daß Erzbischof *Giuseppe Caprio*, der Unterstaatssekretär des Vatikans, in der Nuntiatur in Peking der zweite Mann war, bevor diese nach Taipeh «verlegt» wurde.

Desmond O'Grady, Rom

Zur Titelseite

Angesichts der sozusagen interkontinentalen Debatte über Kirche und Politik kommt das Wort des Tübinger evangelischen Systematikers *Eberhard Jüngel* gerade recht. Es verlässt das zumal für Katholiken geläufige Begriffspaar von «Kirche und Staat» und fragt – davon unbefangen und an ihm vorbei – nach dem *Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde*, bzw. nach der Funktion, die die Christengemeinde für die Bürgergemeinde haben könnte. Er tut dies vom Neuen Testament her, aber er hält sich nicht lange bei der bekannten Antwort Jesu auf die Fangfrage mit der Steuer («Gebt dem Kaiser ...») auf, sondern stellt (mit Karl Barth) die weniger bekannte Tatsache heraus, daß Jesus (nach Lk 13, 32) seinen Landesherrn «gelegentlich in aller Ruhe einen Fuchs zu nennen wagte».

In solch «ehrlicher Sprache», die «nicht nur die Dinge, sondern auch die Staatsmänner beim Namen, bei dem ihnen zukommenden Namen nennt», sieht Jüngel auch für die Christengemeinde den ersten Dienst (und, wie es am Schluß heißt, den «rechtzeitigen Widerstand») zur Erfüllung des anspruchsvollen Auftrags, *Salz der Erde* zu sein. Weil der christliche Glaube den «Eigengeschmack des Irdischen, Weltlichen und Politischen zur Geltung bringt, so erwartet auch die Christengemeinde vom Staat, «daß er nicht etwa weniger Staat, sondern daß er wirklich Staat sei». Ja er versteht gerade die politische Gemeinde als das Modell der «bleibenden Stadt», die die Christen auf Erden noch nicht haben, zu der sie aber (nach Hebr. und Apk.) unterwegs sind (und nicht etwa zu einer himmlischen «Kirche», wo es doch in jener Stadt gerade «keinen Tempel» mehr geben wird!).

Die Christengemeinde soll also nach Jüngel die Bürgergemeinde, die Städte und Staaten «auf diese ihre Gleichnisfähigkeit für die zukünftige Stadt» ansprechen, wie er dies selber mit seinen *Reden für die Stadt* (zu Anlaß der 900-Jahr-Feier der Stadt Tübingen) getan hat. Dazu gehört, daß die Christen aus ihren eigenen, obgenannten Texten wissen, daß auch im neuen Himmel und auf der neuen Erde «geherrscht» werden wird, und zwar von Gott selber: aber *mit dem Lamm*, das heißt «mit dem geopfertem Menschensohn, in dem sich alle Opfer irdischer Gewalt wiedererkennen dürfen». Jüngel stellt die irdische Relevanz der himmlischen Vision vom «herrschenden Lamm» heraus, nämlich den Glauben, daß in der Macht der Liebe die wirkliche Macht besteht, deren Kriterium im Verhalten gegenüber den Ohnmächtigen zu finden ist, und daß lieb-lose (und darin scheinbar erfolgreiche) Machtausübung «sich als von innen heraus durch und durch morsche Zwangsveranstaltung erweisen wird». Jüngels Deutung der biblischen Bilder vom Salz, von der Stadt und vom Lamm bleibt haften: man sollte sie aber im Kontext seines aktuellen Diskurses lesen. Deshalb der Rat, sich die ganze kleine Schrift als Osterlektüre anzueignen.

L.K.

E. Jüngel, *Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde.* (Kaiser Traktate 38) Kaiser-Verlag, München 1979; 59 Seiten, sFr. 6.50.