



**I**N SACHEN KING OF PRUSSIA ist der Titel eines Films von *Emile de Antonio* (USA 1982), der in der Bundesrepublik bereits angelaufen ist und noch diesen Monat in Schweizer Kinos kommt. Es ist auch die Bezeichnung des in dem Film rekonstruierten Prozesses gegen «die Acht von der Pflugschar», darunter *Daniel Berrigan SJ*. Sie waren angeklagt, in der Ortschaft King of Prussia (Pennsylvania) in eine Munitionsfabrik der General Electric eingebrochen zu sein und mit Hammerschlägen «Eigentum» beschädigt zu haben (vgl. Orientierung 1982, S. 89ff.). Was es wirklich war, das da symbolisch behämmert worden war, durfte kein Zeuge der Anklage – keiner von der Werkleitung und keiner der Arbeiter – nennen, und keiner wollte es wissen. Experten, die bestätigen konnten, daß es sich um zwei nukleare Sprengköpfe handelte, wurden im Gerichtssaal nicht zugelassen. In dieser Situation hält Daniel Berrigan die folgende Rede, die wir aus dem Drehbuch des Films übersetzt haben. (Red.)

## Dies da beim Namen genannt

«Liebe Freunde, ich habe das Privileg, heute zu Ihnen so einfach und direkt, wie ich kann, über einige Wörter zu sprechen, von denen Sie gehört haben und die Sie in diesem Gerichtssaal noch öfters hören werden. Das erste dieser Wörter ist *«Eigentum»*. Sie haben gehört, daß es auf diese Dinger angewendet worden ist – und doch möchte ich Ihnen zu bedenken geben, daß die Verwendung eines Wortes wie *«Eigentum»* für *dies da* eine Entwürdigung, eine Schande ist. Denn ohne Zweifel bezieht sich *«Eigentum»* auf alles, was unter Menschen Leben und Gemeinschaft hegt, pflegt, fördert und aufbaut. Seltsam genug: In diesem Gerichtssaal werden Sie hören, wie dieses edle Wort für diese Art Greuel verwendet wird. Ich mache Sie darauf aufmerksam, meine Damen und Herren Geschworenen, daß diese Dinger mit dem, was Menschen ihr eigen nennen, nichts zu tun haben. Das ist Anti-Eigentum. Wie soll ich diese Dinger benennen? In diesem Saal war von Hämmern und von Blut die Rede. Dies da sind die Hämmer der Hölle. Dies da sind die Hämmer, die die Welt in Stücke schlagen werden. Dies da sind die Hämmer, deren Dröhnen das Ende der Welt einläutet. Der Richter weiß das. Der Staatsanwalt weiß das. Wir haben hier erlebt, wie Leute vor diesen Dingen weggelauert sind. Wie sie sie abgeleugnet haben. Wie sie behaupteten, sie seien nicht verantwortlich dafür. Wir haben alle möglichen Redeweisen erlebt, die um diese Dinger herumkreisten – wie ein Totentanz.

Sie *sind* Mord. *Er* weiß es. *Er* weiß es. *Sie* müssen es wissen. Wir acht, wir haben versucht, unsere Verantwortung für diese Dinger auf uns zu nehmen, sie bei ihrem wahren Namen zu nennen – eben: Mord. Tod. Genozid. Weltuntergang. Die eigentliche Verwendung dieser Dinger ist dem Richter und dem Staatsanwalt und Ihnen allen bekannt. Und wir wissen auch, daß es ein sehr edles menschliches Bestreben ist, Gegenstände bei ihrem Namen zu nennen. Wenn Sie ein Kind in Ihren Armen halten und dieses Kind beim Namen nennen, dann drücken Sie damit aus: *«Wir sind verantwortlich für Dich. Wir nehmen diese Verantwortung auf unsere Arme. Das bedeutet es, Dich beim Namen zu nennen.»* Die Leute haben diese Dinger nicht beim Namen genannt. Sie laufen weg. Sie verschließen ihr Herz. Sie machen ihre Notizbücher zu. Sie nehmen ihren Scheck in Empfang und gehen nach Hause. Aber diese Dinger gehören jemandem. Sie gehören uns. Im Sinne der Verantwortung dafür müssen wir sagen, daß sie unser sind. Wir sind entschlossen zu sagen, daß sie unsere Welt verschmutzen. Sie haben in unserer Welt nichts zu suchen. Wir werden unsere Verantwortung dafür auf uns nehmen. Wir möchten, daß Sie den Namen unseres Verbrechens kennen: Wir wollen Verantwortung übernehmen – für die Welt, für unsere Kinder, für die Zukunft. Und wenn das ein Verbrechen ist, dann gehören wir ganz eindeutig ins Gefängnis. (...) Aber im Namen von uns allen acht möchte ich Ihnen, Freunde und Geschworene, das große und edle Wort übergeben, in dem unser Verbrechen besteht: *Verantwortung.»*

### FILM

«In Sachen King of Prussia» kommt in die Schweiz: Filmische Rekonstruktion des Prozesses gegen die «Acht von der Pflugschar» – Ausschnitt aus der Rede von *Daniel Berrigan SJ* – Das Ding darf nicht beim Namen genannt werden.

### PORTRÄT

Zur Erinnerung an *Friedrich Heer* (gest. 19.9.1983): Geboren in einem überströmenden Welt- und Daseinsvertrauen – Äußerlich im Einklang mit der Geschichte Österreichs – Arbeit zwischen Universität und Zeitungsredaktion – Aneignung der Geschichte für die Gegenwart – Das 12. Jahrhundert als Epochenschwelle für das werdende Europa – Im Gespräch mit den Feinden – Der österreichische Katholik *Adolf Hitler* und die Geschichte der Juden im Donauraum.  
*Friedrich Weigend-Abendroth, Stuttgart*

### THEOLOGIE

«Herausgefordert durch die Armen»: Zu den Dokumenten der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) – Versuch einer Bilanz einer siebenjährigen Zusammenarbeit – Entstanden aus einer Vision eines afrikanischen Theologiestudenten in Löwen – Erstes Treffen in Daresalam: Wie ist der Kontext theologischer Praxis inhaltlich zu bestimmen? – Drei kontinentale Treffen in Accra, Colombo und São Paulo – New Delhi (1981): Grundlegende Herausforderung ist das Faktum der Unterdrückung – Begegnung mit europäisch-nordamerikanischen Theologen in Genf (Januar 1983) – Dilemma etablierter europäischer Theologie: grundsätzliches Unvermögen, alternative Formen theologischer Praxis in sich aufzunehmen – Fortsetzung der Arbeit dezentralisiert in einzelnen Regionen.  
*Ludwig Kaufmann*

### THEOLOGIE/POLITIK

*Dietrich Bonhoeffer* – In Ohnmacht mächtig (2): Der mündig gewordene Mensch – Gott, ein Symbol der Ermächtigung des Menschen – Suche nach einer neuen Sprache der Verkündigung – Freiheit und Gewalt schließen sich aus – Die Herausforderung durch Gandhi – Was heißt Widerstand zur rechten Zeit? – Verantwortung und Schuldübernahme – «Der Blick von unten» – Bonhoeffer auf direkte Wirkungen bedacht – Biographie und Theologie sind nicht voneinander zu trennen. *Hans Jürgen Schultz, Stuttgart*

### HOLLAND

Eine Kirche unter Kuratel: Ein jüngst erschienener Beitrag zur «empirischen Ekklesiologie» von *Walter Goddijn* – Zurückhaltend kommentierte Daten, nicht Spekulationen – Persönliche Betroffenheit und Insiderkenntnisse des Autors – Stein des Anstoßes: offen debattierte Zölibatsfrage – Das niederländische Pastoralkonzil (1970) und seine Vorgeschichte im europäischen Rahmen (Churer Bischofssymposium 1969) – Kardinal *Alfrink* ein im Stich gelassener Vermittler – Verfahrene Situation heute.

*Knut Walf, Nijmegen*

# Friedrich Heer: Christ, Humanist, Österreicher

Schon um 1950, als ich ihn in Wien näher kennen lernte, hatte Friedrich Heer, der am 19. September wahrhaft «wohl vorbereitet» heimgegangen ist, ein merkwürdiges Nahverhältnis zum Tode. (Er war damals noch nicht einmal vierzig.) Er redete von ihm im vertrauten Gespräch unter zweifachem Aspekt. Da war einmal die «ars moriendi», die dem zeitlebens mit Wien verbundenen Nachfahren des österreichischen Barock zur täglichen Lebensübung wurde, bis hinein in die letzten qualvollen, von der unerbittlichen Todkrankheit gezeichneten Monate; und da war in scheinbarem Widerspruch dazu ein überströmendes Welt- und Daseinsvertrauen. Friedrich Heer zitierte zuweilen den Satz des *Edmund Burke* von der gemeinsamen Heimat der Gewesenen, der Lebenden und der Kommenden. Aber sein Glaube ging weit über den weltlichen Konservativismus des Engländers Burke hinaus. Er fühlte sich, allen ihm bis zur Hypochondrie quälenden Klein-Ängsten, Schreckhaftigkeiten, auch Wehleidigkeiten zum Trotz, in einem kosmischen Liebesprozeß geborgen, der kein «cadere in obscurum» kennt. Aus der Fülle der ihm zu Gebote stehenden Symbolbilder wählte er immer wieder zwei Gleichnis-Signale: das hymnische Wort der griechischen Väter von der «dreisonnigen menschenfreundlichen Gottheit» wie auch den Preis Gottes «en todas las cosas» am Ende der ignatianischen Exerzitien.

So unverwechselbar er ein einziger war, unnachahmlich im zuweilen hektischen, atemlosen Schreibstil, der nur seinen ähnlichen Redestil widerspiegelte, unverkennbar in der Diktion seiner über alle Ränder quellenden, verkritzelten Manuskripte, so wenig hatte er für einen eiteln, selbstbespiegelnden Individualismus übrig. Er sei der Überzeugung, sagte er einmal schon in sehr jungen Jahren, daß dieses Individuum Friedrich Heer, 1916 aus der Ehe eines entfernt mit dem Schweizer Romancier *J. C. Heer* verwandten Wiener Bürgers und einer aus westfälischer Familie geborenen Mutter entsprungen, eigentlich belanglos und unwichtig sei: Das zufällige Bett eines durchflutenden Lebensstroms göttlicher Energien, die heute oder morgen in ein Meer der Welt-Liebe einmünden würden.

Wer es heute unternimmt, in diesem «Klein-Kosmos» Friedrich Heer doch so etwas wie eine Mitte zu finden, einen festen Punkt zumindest, von dem aus das zeitliche Vorher und Nachher dieses siebenundsechzigjährigen Lebens zu überblicken wäre, hat es nicht leicht. Gewiß: Die Abenteuer dieser großen «aventure» eines europäischen Christen haben sich in den rund vierzig Titel umfassenden Büchern, Kleinschriften, Essay-sammlungen, Leitartikeln, Theaterkritiken, Rundfunkvorträgen ereignet. Friedrich Heers äußeres Leben vollzog sich in einem fast kleinbürgerlichen Einklang mit den Geschicken seines Landes «am Strom» (so wollte er den Namen Österreichs hergeleitet wissen, vom keltisch-illyrischen Wort für Fluß «Ister», nicht von der leidigen Assoziation zu Hitlers verballhornter «Ostmark»).

Erzogen in der pädagogischen Provinz jüdisch-deutscher Liberalität, wie sie sich an manchen Schulen Wiens über das Ende der Habsburger-Monarchie noch erhalten und gegen wachsenden bornierten Ungeist auch noch lange «halten» konnte, wählte der junge Student zu Beginn der dreißiger Jahre nicht den Weg der meisten seiner intellektuellen Altersgenossen – über katholische Jugendbewegung zur «Reichsmystik» und von da aus, mehr getrieben als freiwillig, in die trügerischen Verheißungen des von Schwarz nach Braun schillernden Faschismus. Friedrich Heer fand seine Heimat im katholischen Cartellverband, unter dessen eher bürgerlichen und kulturell recht konservativen «Alten Herren» er wohl von Anfang an ein Kuriosum gewesen sein muß. Für ihn bildete der CV trotz seiner gelegentlichen Enge das einzige Bollwerk der Republik Österreich gegen den benachbarten NS-Staat, dessen maskierte Verführungen das ratlose Land schon lange vor dem Anschluß von 1938 unterminiert hatten.

Der junge Historiker spürte dem alten Europa in jenen Windeln nach, die der Hitlerismus noch nicht erreicht hatte, so etwa an den baltischen Universitäten von Riga und Reval (Tallinn). Vom geistigen Ertrag dieser seiner oft gehetzten Wanderjahre zehrte Friedrich Heer in den Jahren der NS-Besetzung, die er als namenloser Luftwaffensoldat überstand. Nach 1945 verbanden sich mit seinem Namen die Hoffnungen einer inzwischen recht alt gewordenen Generation. Der letzte Repräsentant des Traditionskatholizismus integrierter Art, *Friedrich Funder*, zog ihn als einen zuweilen verwöhnten «Lieblingssohn» in den Kreis der österreichischen Wochenzeitung *Die Furche*. Hier fand Friedrich Heer sein «Standbein», die Universität blieb für ihn zeitlebens der Ort für das «Spielbein». Es ist eine offene Frage, warum ihn die Wiener Alma mater, an der er sich 1949 mit Glanz habilitierte, nie zum Ordentlichen Professor gemacht hat. Wer ihn näher kannte, ist der Meinung, daß Friedrich Heer im Innersten immer ein «Außerordentlicher» sein wollte, ein künstlerisch frei gestaltender Dozent, dessen Vorträge und Seminare Erlebnischarakter trugen, gerade weil sie nicht zum Prüfungspensum gehörten. Wien, für ihn ein ähnliches «Mütterchen mit Krallen» wie Prag für Kafka, hat ihn niemals losgelassen. Reisen führten den fließend englisch, französisch und spanisch sprechenden Vortragenden in die meisten wissenschaftlichen Zentren der Erde. Aber er kam immer wieder aufatmend heim in jenes haßgeliebte Wien, das für ihn beides bedeutete: den letzten Glanz eines wahrhaft übernationalen Alt-Europa, für das er den spanischen Plural «Las Austrias» gebrauchte, wie auch zugleich die Neidgenossenschaft der Kleingeister, aus deren bösen Miasmen von Klerikalismus und «christlich» firmierendem Antisemitismus der gestrandete Asoziale Adolf H. aus Braunau seine fatale Ideologie gebraut hatte. Den klangvollen Titel eines Chefdramaturgen am Burgtheater hat er mit der ihm eigenen leicht ironischen Grandezza eines späten Barock-Wieners getragen, für den die «Maskerad» zur Frömmigkeit wie zum heiter sinnenfrohen Leben gehört.

Noch ist die Frage aber nicht beantwortet, wo dieses in unzählige Kleinaktivitäten und Fehden verstrickte, zuweilen auch verzettelte Leben und *œuvre* seinen Mittelpunkt besessen hat. Die theologischen Tiefendimensionen, ohne die Heer nicht zu verstehen ist, wurden bereits angesprochen. Die wissenschaftliche und – hier ist das Wort ohne Abschrägigkeit gebraucht – die «rhetorische» Dimension, in der sich die bis ans Ende unerschöpfliche Lebensenergie Friedrich Heers manifestierte, ist wohl die Geschichte gewesen: die erzählte, immer aufs neue erzählte Historie, die man einst mit Recht zu den Künsten zählte. Die strenge, bis zur Pedanterie nüchterne Wiener Historische Schule hat Friedrich Heer zu seinem Nutzen diszipliniert und ihn zum exakten Forschen genötigt. Ohne sie wäre ihm manches zum Feuilletonismus geraten, was aus ihm als ununterbrochener Rede- und Schreibstrom hervorbrach. Das Zentrum jener «Europäischen Geistesgeschichte» (*Europäische Geistesgeschichte*, 1953), deren farbig beschwörender Chronist Friedrich Heer gewesen ist, liegt für ihn im Jahrhundert der Reformation und der katholischen Restauration. Dieser von Friedrich Heer als tragisches Scheitern des Humanismus interpretierten Epoche ist auch sein Werk mit dem Titel *Die Dritte Kraft* gewidmet. Es erschien 1959, in der ungefähren Mitte seiner eigenen publizistischen Lebensspanne. Hier sind die Koordinaten nachgezeichnet, innerhalb derer sich die Handelnden des Jahrhunderts bewegten, Ignatius wie Luther, Erasmus wie Calvin. Heer verdammt und kanonisiert keinen von ihnen. Er wertet den Ertrag ihres Lebens für die «Menschwerdung» der Neuzeit jedoch nicht nach den Maßstäben der Rechtgläubigkeit oder gar der kirchlich-politischen Leistung. Er befragt sie alle, was sie zur inneren Befreiung des Menschen beigetragen haben, die die frühe, florentinische Renaissance zum utopischen Programm machte. Und er konstatiert am Ende ein Scheitern der Hoff-

nungen. Vom Humanismus, wie er ihn in seiner spirituellen Vollgestalt verstand, sagte Heer am Schluß dieses Buches: «Er wird in allen großen Dingen schwere Niederlagen erleiden – so wie die Erasmianer in den Religionsgesprächen im Reich und in Frankreich im sechzehnten Jahrhundert und wird nur siegen in kleinen, nebensächlichen Gefechten. Vielleicht ist aber eben dies die Form, in der, wie die griechischen Väter glauben, die überaus gütige, dreisonnige Gottheit vielbegabte, reich begnadete Söhne erzieht, zu Demut, «Dienstmut» in der einen Wirklichkeit».

Diesem Schlüsselwerk des europäischen Humanismus hat sich Friedrich Heer seit 1945 auf zwei Wegen genähert. Einmal als Historiker, zum andern als Publizist. Sein erstes Geschichtswerk mit dem Titel *Der Aufgang Europas* (1949) untersucht die Quellgründe der politisch-kirchlichen Spannung im 12. Jahrhundert. Zum Stirnrnzeln der meisten älteren Professoren der traditionell national-liberalen und also «ghibellinisch» orientierten Wiener Universität ergriff der junge Habilitant Partei für die guelfische, die «papistische» Seite, für den hervorragenden charakterisierten Papst Alexander III., und gegen Barbarossa, den er einen «schwäbischen Schlaumeier» nannte. Daß es mit der Universitätskarriere von da an nicht recht voranging, kümmerte Friedrich Heer wenig. Er widmete seine ganze Energie dem publizistischen Engagement in der *Furche*. Das von ihm entwickelte *Gespräch der Feinde* (1949) diente zunächst der geduldigen Auseinandersetzung, der differierenden Klärung mit den Restbeständen des Nazismus, vor deren wohlwollender Überkleisterung in Österreich wie auch in der entstehenden Bundesrepublik er bis zur Grobheit eindringlich warnte. Dann aber, als der «Kalte Krieg» mit seinen Verketzerungen und Klischeeurlteilen auch Österreich ergriff, dehnte Heer dieses Gespräch auf den «Todfeind Kommunismus» aus. Nur ein so tief in seinem Glauben stehender Mann wie er konnte sich die Unbefangenheit, ja selbst die gelegentliche Naivität dieses

Dialoges leisten. Nur Friedrich Heer hatte aber auch trotz seiner verletzlichen Haut den wienerisch breiten, wohlgenährten Rücken, gehässige Verdächtigungen auch aus dem ureigensten Lager mit Gelassenheit zu ertragen.

Von der *Dritten Kraft* führen die Wege des Historikers Heer in zwei neue, der Gegenwart näher gerückte Provinzen der Geistesgeschichte. Da ist einmal das immer noch nicht ganz entwirrte Wurzelgeflecht, aus dem sich der «österreichische Katholik Adolf Hitler» unter wohlwollender Zustimmung der meisten seiner Landsleute zum satanischen Massenmörder entwickelte, und da ist, als geheimes «Gegenspiel», die parallele Geschichte der Juden des Donaauraumes, auf die sich sein Haß konzentrierte. Heer wollte der Parallel-Chronist beider sein. Seine Bücher über *Gottes erste Liebe* (1967) und den *Glauben des Adolf Hitler* (1968) haben noch immer nicht die genügende Aufmerksamkeit gefunden.

Österreich war schließlich das Zentralthema, in das Heers Werk einmündete. Präludivert durch einen autobiografischen Schlüsselroman *Scheitern in Wien* (1974) hat er vor drei Jahren sein letztes großes Buch *Der Kampf um die österreichische Identität* (1981) geschrieben. Eine die Selbstkritik nicht scheuende Gewissensforschung über die Irrwege des Donauvolkes an der Seite seiner problematischen deutschen Nachbarn, ein Buch der harten, auch Tabufiguren wie den Kaiser Franz Josef nicht schonenden Abgrenzung, die der eigenen Identität dienen soll. Und doch würde es jeder mißverstehen, der es als Manifest der Deutschfeindlichkeit ansehen wollte. Friedrich Heer hat gerade den Deutschen der Lutherzeit wie auch den Deutschen der Ruhelosigkeit von 1968 sehr verständnisvolle, brüderlich verstehende Bücher gewidmet. Wie er denn trotz der vielen, die er geißelte, mit denen er sich auseinandersetzte, am Ende kaum Feinde besessen hat. Nur Gegner, die er sein Leben lang zu Partnern und am Ende zu Freunden machen wollte.

Friedrich Weigend-Abendroth, Stuttgart

## EATWOT: DIALOG DER KONTINENTE

Zur Herausforderung durch die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt

Als vor 9 Jahren in römischen Schaufenstern – man hielt gerade Bischofssynode – ein Buchtitel «Die Dritte Kirche vor den Toren»<sup>1</sup> erschien, horchten verschiedene Leute auf: die einen freudig überrascht, die andern mehr oder weniger erschrocken, weil sie offenbar «Hannibal» assoziierten und die Hegemonie Roms bedroht sahen. Weniger laut klopft in diesen Tagen ein Buch über *Dritte-Welt-Theologie* an unsere Türen. Es gibt – erstmals in einem deutschsprachigen Gesamtüberblick – Rechenschaft über ein seit sieben Jahren planmäßig fortschreitendes Wirken der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* (in Abkürzung ihrer englischen Bezeichnung EATWOT genannt) und enthält die Schlußdokumente von bisher 6 Treffen (1976–1983) samt Einführungen und ausführlichem Verzeichnis der internationalen Literatur; als Herausgeber zeichnet das Missionswissenschaftliche Institut Missio in Aachen unter Leitung von *Ludwig Wiedenmann*.<sup>2</sup>

Nachdem eine deutsche Veröffentlichung über die zwei ersten Treffen bereits 1980 von evangelischer Seite erfolgt ist<sup>3</sup>, darf man sich freuen, daß nun, in Verbindung mit dem Herder-Verlag, eine katholische Stelle die Initiative ergriffen hat. Bei aller

<sup>1</sup> La terza chiesa alle porte von Walbert Bühlmann, Alba 1974 (italienische Vollausgabe des im Deutschen reduzierten Buchs «Wo der Glaube lebt»: vgl. Orientierung 1974, S. 122ff.).

<sup>2</sup> Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983. (Reihe: Theologie der Dritten Welt, Band 4), Herder-Verlag Freiburg/Br., 189 S., DM 29.80.

<sup>3</sup> S. Torres, V. Fabella, K. Appiah-Kubi (Hrsg.), Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt (Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 22). Lembeck-Verlag Frankfurt 1980. Die bisher vollständigste und laufend erscheinende EATWOT-Dokumentation liegt in englischer Sprache vor im Verlag Orbis Books, Maryknoll, New York.

Anerkennung für die Verdienste der Herausgeberschaft sei aber gleich zu Beginn vor einem Mißverständnis gewarnt, wozu sie verleiten könnte: Die Publikation und überhaupt das Phänomen EATWOT gehört keineswegs in die Speziallecke der «Missiologen»: vielmehr müßte man sich vor allem in den Seminaren und Instituten der Systematiker und Fundamentaltheologen, also im Zentrum der theologischen Fakultäten davon ansprechen lassen. Bedeutet doch EATWOT nichts anderes als eine Herausforderung unseres gesamten «westlichen» akademischen Theologiebetriebs. Sie ist jetzt noch aktueller geworden, seit im Januar dieses Jahres in Genf erstmals eine kollektive Begegnung von EATWOT-Theologen mit Vertreterinnen und Vertretern europäischer und nordamerikanischer Theologie stattfand. Dieser Genfer Dialogversuch zwischen Theologen der «Ersten» und «Dritten» Welt ist denn auch (laut Vorwort von Wiedenmann) der unmittelbare Anlaß für die Publikation. Dabei hat das Genfer Treffen noch seine eigene Vorgeschichte auf westlicher Seite. Bevor davon hier die Rede ist, seien kurz Ursprung, Geschichte und Eigenart von EATWOT skizziert.

Über die Entstehungsgeschichte von EATWOT ließ sich in Genf allerhand aus erster Hand erfahren, waren doch dort von den «Gründern» bzw. allerersten «Koordinatoren» mehrere anwesend. Deren Zeugnis stimmt darin überein, daß, wie es auch in der Einführung zum Band «Herausgefordert durch die Armen»<sup>4</sup> heißt, der Ursprung eng verknüpft ist mit dem «Zukunftstraum eines jungen katholischen Theologiestudenten aus

<sup>4</sup> Soweit wir im folgenden diesem Band folgen, zitierten wir mit H und Kapitel zur Unterscheidung von in Genf mündlich (in Interviews) aufgenommenen Äußerungen.

Zaire, des heutigen Priesters *Oscar Bimwenyi*. Es ist bemerkenswert, daß ein Afrikaner am Anfang steht: in Afrika sollte dann die Idee auch Gestalt annehmen. Zunächst befindet man sich aber in *Löwen*, wo einige Studenten aus den drei Kontinenten Afrika, Asien und Lateinamerika sich jeweils im chinesischen Restaurant «Hongkong» treffen. Einer von ihnen, eben Bimwenyi<sup>3</sup>, hat die Chance, zu einem Religionskongreß in Indien eingeladen zu werden und bei seiner Rückkehr, Anfang 1975, bringt er den Wunsch nach einem Zusammenrücken von Theologen der Dritten Welt als zündenden Funken in den Löwen Kreis. Man kann somit den Ursprung auch in Indien sehen, insofern dort vor und nach der römischen Welt-Bischofssynode von 1974 gesamtindische und gesamtasiatische Konsultationen stattfinden, so die Asian Conference on Religion and Society, die der Direktor des Biblisch-Katechetisch-Liturgischen Zentrums von Bangalore, *Darai-Sumi S. Amalorpavadas* organisiert, der an die Bischofssynode als «Spezialsekretär» für den «Erfahrungsteil» berufen wird. Auf dieser Bischofssynode von 1974 (zum Thema «Evangelisation in der heutigen Welt») zeigen, wie nie zuvor auf einem weltkirchlichen Podium, die drei Kontinente Afrika, Asien und Lateinamerika ihr je eigenes Profil. Zugleich treten aber auch gemeinsame Bedingungen und Anliegen zutage, die nach Berücksichtigung verlangen. Auf dem Kongreß in Indien wird gerade dies dem afrikanischen Studenten bewußt. Die gemeinsamen Anliegen wahrzunehmen, indem man sich in direktem Kontakt gegenseitig kennenlernt, verhindert aber nicht nur das innerkirchlich-römische, sondern vor allem auch das politisch-ökonomische System der «Zentrale» oder «Metropole»: Jedes Land bzw. jede Region ist immer noch von seiner einstigen (oder einer Neo-)Kolonialzentrale abhängig, und zwar derart, daß auch der geistige Verkehr davon bestimmt wird. Es geht also um *neue, horizontale Beziehungen*, die quer zu den bisher fast allein wirksamen «Vertikalen» liegen.

Tatsächlich treffen sich dort die schon zuvor für jeden Kontinent bezeichneten «Koordinatoren», und gleichzeitig erhält die ursprünglich «katholisch-interkontinentale» Idee ihre zusätzliche «ökumenisch-interkonfessionelle» Dimension. Sie trägt dazu bei, daß zur ersten von Nairobi aus einberufenen Versammlung in *James Cone* auch ein Vertreter der *Black-Theology* in USA eingeladen wird. Cone, der sich «Afro-Amerikaner – aber niemals umgekehrt» nennt, sieht im Einbezug der Minoritäten von USA (Schwarze, Indianer, Mestizen) eine wichtige *Korrektur des Begriffs «Dritte Welt»* vom geographischen zu einem mehr sozial-kulturellen, die Situation der Abhängigkeit und Diskriminierung signalisierenden Verständnis, wie es ja überhaupt beim «Ortswechsel» der Theologie nicht so sehr um Geographie, als um eine Sicht aus total anderen Lebensbedingungen geht.

### EATWOT I in Daressalam

Die Einberufung zur ersten Versammlung erfolgte nach Daressalam. «Mit Bedacht», erinnert sich heute Enrique Dussel, «wählten wir für die erste Zusammenkunft Afrika, weil es für uns in der «Mitte» liegt, und hier wiederum Tansania, weil wir hier auch mit einem für unsere Anliegen interessanten und daran interessierten politischen Klima rechnen konnten». Tatsächlich kam Staatspräsident *Nyerere* nicht nur mit allen seinen Ministern, um eine Aufwartung zu machen, er, der praktizierende Katholik, blieb anderthalb Tage dabei, um zuzuhören, und seine Gegenwart wurde als inspirierend empfunden.

Wie schon bei der Planung zeigten sich auch bei der Durchführung entgegengesetzte Standpunkte, ob nun der Rassen- oder der Klassenkampf der grundlegende Ansatz zur Beurteilung der gemeinsamen Situation in der 3. Welt sei. Dussel dazu: «Am Anfang wollte jeder *seine* Situation als die universelle verstan-

den und dargestellt sehen. Erst nach großen Schwierigkeiten gelangte man zur Einsicht, daß man sich gegenseitig respektieren muß, daß aber *alle* eine *Option für die Armen* vollziehen und sich der Realität der Armut in ihren Völkern als dem verpflichtenden «Kontext» ihrer Theologie stellen müssen.» Übereinstimmung gab es auch darüber, daß die «euro-nordamerikanische» Theologie für die Dritte Welt nicht genügen könne, ja was sie (nicht zuletzt durch Mangel an Ideologiekritik bei sich selbst) zu leisten versäumt und worin sie sich fehl entwickelt habe. Schwieriger war der Konsens darüber, wie alternative Theologien aussehen könnten. Von Kontinent zu Kontinent wurden ähnliche Akzente gesetzt, wie sie auch auf der Bischofssynode 1974 zu hören waren: Befreiung/Gerechtigkeit für Lateinamerika, Inkulturation für Afrika, Dialog mit den Religionen für Asien. Die Schlußerklärung ist für T. Balasuriya «weitgehend eine Bestandsaufnahme der geschichtlichen Erfahrung der Völker der Dritten Welt. Sie gibt den Aufschrei der Unterdrückten wieder und zugleich einen Seufzer der Hoffnung auf Befreiung» (H1). Das Wichtigste waren Planung und Beschluß für die Weiterführung der Arbeit: Zuerst sollten drei *kontinentale* Tagungen (d. h. mit Prädominanz des jeweiligen Kontinents) durchgeführt werden, dann wolle man wieder gemeinsam und zu gleichen Teilen zusammenkommen, um Bilanz zu ziehen und im Anschluß daran eine Begegnung mit der Theologie der «Ersten Welt» zu versuchen.

### Drei kontinentale Treffen

Als erste bereit zeigten sich die Afrikaner. Und so fand das zweite EATWOT-Treffen gleich im Dezember des folgenden Jahres (1977) in *Accra* (Ghana) statt. Das Konferenzthema lautete: «Christliches Engagement im heutigen Afrika: Aufgaben der sich entwickelnden christlich-afrikanischen Theologien». In erster Linie ging es darum, den Platz der traditionellen Kulturen und Religionen in der christlichen Theologie auszumachen. Auf diese Weise suchte man den Ansatz, wie Theologie in Afrika sein muß, «daß sie in die Situation der Menschen hineinspricht und aus ihr hervorgeht» (Kofi Appiah-Kubi). Nach dem Bericht von *Amba Oduyoye* (H2) waren die Stimmen, die in Accra zu Gehör kamen, «zahlreich und vielfältig». Ein zweiteiliger «Report» mit Beiträgen von 35 Autoren konnte leider nicht bzw. dann nur in Auswahl (bei Orbis Books in New York) veröffentlicht werden. Beachtlich war, daß nicht nur Theologen, sondern auch «Laien» aus anderen Fakultäten und Disziplinen (z. B. Linguistik, Theater- und Musikwissenschaft) zu Worte kamen. Zur Dynamik der Debatten und «Korridor-konferenzen» traten Erlebnisse von Chorgesang und Dramatik. Inhaltlich gliedert Oduyoye, dem Report folgend, die Beiträge und Diskussionen erstens in «Perspektiven» (zu Fragen der Methodologie, der «Adaptation» und der schulmeisterlichen Bevormundung durch die euro-amerikanische Theologie und all der «Kulturmodelle», die man Afrika immer wieder vorhält!); ferner zweitens in «Quellen» (Fragen afrikanischer Exegese) und drittens in «Tendenzen der Befreiung».

Zu diesem dritten Punkt rät noch nachträglich Oduyoye – und damit steht er nicht allein – zu besonderer «Sorgfalt» lies Behutsamkeit in Afrika. Er gewinnt die Überzeugung, daß «man im theologischen Bemühen in unserem Kontinent eine kritische Phase erreicht hat und im Begriff ist, so etwas wie eine Spaltung zu produzieren.» Gemeint ist eine Spaltung, die quer zu den konfessionellen Schranken verläuft und tiefer greift und bei der die eine Seite vor allem darauf aus ist, «Religion und Politik auseinanderzuhalten», die anderen ein gesamt menschliches und geschichtliches Grundverständnis der Erlösung in Jesus Christus suchen. Als eine entscheidende Aufgabe dabei sieht Oduyoye in einer «Neuformulierung dessen, was *Sünde* ist, übrigens nicht nur in Afrika, sondern weltweit». Der Wille zur Fortführung der gemeinsamen Arbeit zeigte sich in Accra in der Gründung einer *Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen*.

<sup>3</sup> Vgl. Bulletin de Théologie Africaine, Vol II. Nr. 3, Jan./Juli 1980, S. 42, Anm. (wo Bimwenyi allerdings sich selber ungenannt läßt).

## Asiatische Religiosität und Befreiungspraxis

Für EATWOT III kam man im Januar 1979, also fast genau ein Jahr nach Accra, in *Colombo/Wennapuwa* (Sri Lanka) zusammen. Von dort stammt auch der Berichterstatter *Aloysius Pieris S.J.*, der uns einen prägnanten und freimütigen Kommentar liefert. Dem Treffen, heute meist ATC «Asiatische Theologische Konferenz» genannt, waren während neun Monaten vorbereitende Konsultationen vorausgegangen; selber dauerte es volle zwei Wochen und sah nicht weniger als 80 Teilnehmer (darunter einen Kardinal und etliche Bischöfe) aus elf asiatischen Staaten. In einer ersten Phase folgte man einem «Exposure»-Programm, d. h. man setzte sich konkreten Situationen der Bevölkerung aus, hier von sieben Bevölkerungsklassen, die in Asien weithin auf menschenunwürdige Weise benachteiligt sind: Dorfbewohner, Plantagenarbeiter, Slumbewohner, Industriearbeiter, Jugend, Frauen, ethnische Minderheiten. Von diesen «Live-in»- oder «Vor-Ort»-Programmen gingen dann in einer 2. Phase die Debatten aus, die unter dem Thema standen: «Asiens Kampf um volle Menschlichkeit – unterwegs zu einer relevanten Theologie». Man kam zu folgender Einsicht: Angesichts der «institutionalisierten Habgier» und der durch sie als Dauerzustand erhaltenen Armut Asiens könne relevante Theologie in diesem Kontext nur bedeuten: eine Theologie der Befreiung. Aber, so hieß es dann alsbald in der 2. Phase, das gelte für die gesamte Dritte Welt. Das spezifisch «Asiatische» liege in der asiatischen Religiosität, die allem religiösen Pluralismus Asiens zugrundeliege und die nach dem Zeugnis der Geschichte ein potentiell Mittel entweder zur «Verstärkung» oder auch zur «Lockerung» dessen sei, was man die «psycho-spirituellen» und «sozio-politischen» Bande der Versklavung nannte.

Außerdem gehört diese asiatische Religiosität mit hinein in die Befreiungspraxis? Ja, sagten die Christen in Diasporasituation: Sie sind überzeugt, daß sich «asiatisches Empfinden» nur in den nicht-christlichen (d. h. nicht-westlichen Kulturen) erhalten hat; Nein, sagten die Teilnehmer aus den Philippinen (unterstützt von denen aus Hongkong), die keinen Umgang mit nicht-christlichen Kulturen haben: Sie befürchten von jeder Form der Indigenisierung ohne den Befreiungsaspekt eine Rückkehr in die Sklaverei der Vergangenheit. Ein Konsens wurde in dieser Auseinandersetzung ebensowenig erreicht wie in der anderen, wer nun eigentlich in den genannten Situationen berufen sei, Theologie zu treiben: nur die «Armen mit befreitem Bewußtsein» oder auch die «Berufstheologen», die in Gesellschaftsanalyse und Bibelkenntnis spezialisiert sind, die aber immer noch als «elitäre», unbewußt ihren Klasseninteressen verhaftete Gruppe erscheinen? Die Schlußfolgerung beläßt (in Kompromißformeln) die je zweierlei Positionen nebeneinander. Gesamthaft sieht Pieris in ihr eine «asiatische Bekräftigung der Befreiungstheologie», aber *keinen* «asiatischen Beitrag zur Befreiungstheologie».

### São Paulo: Das Geschenk der Basisgemeinden

Lateinamerika erlebte erst an letzter Stelle eine kontinentale EATWOT-Konferenz, obwohl dort schon seit dem Konzil und der Versammlung von Medellín (1968) ein sowohl kirchlicher wie theologischer Aufbruch stattgefunden hatte, der seinesgleichen sucht. Schon vor der Gründung von EATWOT hatten verschiedene Konferenzen (eine davon im El Escorial bei Madrid) eine Art kontinentales Bewußtsein lateinamerikanischer Theologie geschaffen. Von deren Geschichte war unter dem Stichwort «Befreiungstheologie» und von deren kommunitär-ekklesialem Hintergrund unter dem Stichwort «Basisgemeinden» in dieser Zeitschrift oft die Rede, weshalb wir auf die Thematik von EATWOT IV «Ekklesiologie der christlichen Gemeinschaften des Volkes» (Aufbruch der Armen in der Geschichte, Evangelisierung in den Basisgemeinden, Umkehr und kirchliche Strukturen usw.) hier nicht weiter eingehen.

Enrique Dussel nennt in seiner Einführung als «wesentliche Aussage» der Schlußfolgerung: «Das (Volk Gottes) – die Armen, die Unter-

drückten – ist *Subjekt der Geschichte* und der Befreiung. Die kirchlichen Basisgemeinden werden aus seinem Schoß geboren als ein *Geschenk Gottes* an sein Volk und als der Ort seines Gewissens und seiner Organisation.» Ferner liest man da über die christliche Befreiung «im Horizont der Ostererwartung», daß sie «auf kein politisches Modell reduzierbar» ist, sondern «über alle Geschichte hinaus» geht.

EATWOT IV wurde vom 20. 2. bis 2. 3. 1980 in *São Paulo* als ein veritabler «Theologie-Kongreß» mit großer Beteiligung und Ausstrahlung gehalten. 180 Theologen, Bischöfe, Priester, Pastoren, Ordensbrüder und -schwestern, Pastoralagenten, Animatoren von Basisgemeinden usw. nahmen teil.<sup>6</sup> Mit den Eingeladenen aus Afrika und Asien (und diesmal auch aus Europa und Nordamerika) waren insgesamt 42 Länder vertreten, unter denen eine starke Delegation des eben befreiten Nicaragua (inkl. Kommandanten und Regierungsmitgliedern) auffiel. Ein großes Beiprogramm ermöglichte es 5000 Mitgliedern der Katholischen Universität von São Paulo, jeweils an den Abenden die Theologen der verschiedenen Kontinente zu hören, und ein «Offener Brief» an die Basisgemeinden strahlte die Überzeugungen und Einsichten des Kongresses noch weiter aus. Drei spezifische Vorbereitungsseminare sind noch zu erwähnen: Ein erstes in Mexiko über die lateinamerikanische *Frau in Praxis* und Theologie der Befreiung (die «Frau des Volkes»), ein zweites, ebenfalls in Mexiko (Chiapas) über Befreiungstheologie in der «Welt der Eingeborenen» (mit 40 *Indios* aus 10 Ländern) und ein drittes (in Kingston/Jamaica) über die «afrikanische Welt» in Lateinamerika.

### Von New Delhi nach Genf

Nach den drei kontinentalen Treffen kamen die EATWOT-Theologen im August 1981 in *New Delhi* wieder unter sich zusammen. 54 an der Zahl, und neben Vertretern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas auch solche der schwarzen Minderheiten Nordamerikas und der Karibik einschließend, blickten sie zu-

<sup>6</sup> Nicht erwähnt wird von Dussel der vor Ort als selbstverständlich empfundene Besuch des Ortsbischofs, Kardinal Arns.

## Priester für den Missionsdienst!

Für pastorelle Equipeneinsätze suchen wir Priester, die zusammen mit anderen Berufsleuten (Frauen und Männer im Alter zwischen 25 und 35 Jahren) im missionarischen Dienst der Kirche für 5 Jahre arbeiten wollen.

– Zurzeit geht es vor allem um einen Basiseinsatz in Kolumbien: im Gebiet der Landpfarrei Ricaurte, das zum Großteil von Coaiquer-Indianern bewohnt ist. Eine Mission im Dienste «der Ärmsten der Armen».

Es ist erfreulich, wie sich bei uns immer wieder Laienmitarbeiter melden. Doch kommen missionarische Equipeneinsätze meist nur zustande, wenn ein Priester zur Gruppe gehört.

Interessenten wenden sich bitte an die Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee (Tel. 041/815181). Der Leiter des Missionsressorts, P. Ernst Boos, steht für Auskünfte gerne zur Verfügung.



**Missionsgesellschaft  
Bethlehem Immensee**

rück auf den Weg, den sie seit Daressalam gegangen waren. A. Ngindu-Mushete (Kinshasa) erinnert in seinem Bericht an die Worte der Gründer der Vereinigung über die damals bereits erkennbare Dezentralisation des theologischen Denkens, einer Entwicklung, die «nicht rückgängig zu machen» ist: «Das Ende der Illusion eines allgemeingültigen theologischen Redens, das geschärfte Bewußtsein des lokal oder regional begrenzten Charakters jedes menschlichen Redens».

Inzwischen hat es sich bestätigt: «Die Verschiebung des theologischen «Ortes» ist nicht nur geographischer Art. Es handelt sich um eine noch viel tiefer gehende Verlagerung im erkenntnistheoretischen Bereich, die hervorgegangen ist aus einer neuen Sicht des Menschen in seinen Beziehungen zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zur Welt.» (H5)

Bedeutsam ist, wie in New Delhi – im Unterschied zu Colombo/Wennapuwa – der Konsens im Vordergrund steht, zuallererst darüber, daß die größte Herausforderung das Faktum der Unterdrückung sei, wie es aus der Analyse der sozio-kulturellen Realitäten der Dritten Welt klar zutage trete. Ferner daß in Treue zum Evangelium das Engagement der «erste Akt» der theologischen Forschung sei, und daß diese selber immer kontextuell bzw. situiert sein müsse. Mit diesen 3 Sätzen (zu denen noch weitere über die Frau, über eine Synthese des kulturellen mit dem sozio-ökonomischen Aspekt des Lebens und über die Wachsamkeit gegen Rassismus, Militarismus, Verfolgung und Folter kommen) ist unmittelbar das Thema von New Delhi angesprochen: «Der Aufbruch der Dritten Welt – eine Herausforderung für die Theologie».

Die Frage lautet: Wer läßt sich herausfordern? Sie stellt sich konkret, als es um die möglichen Gesprächspartner bei einer Begegnung mit «westlicher», europäisch-nordamerikanischer Theologie ging. Gemeint ist EATWOT VI in Genf vom 5.–13. Januar 1983.

#### EATWOT VI: Ein neues Gegenüber

Über die Schritte zur Auswahl bzw. Selbstkonstituierung der westlichen Partner erfährt man im Band «Herausgefordert durch die Armen» wenig, doch legt Sergio Torres in seiner Einführung zum Gesamtband die *Schwierigkeiten* dar, denen man sich gegenüber sah. Einerseits hatte man noch in New Delhi die bisherige «akademische» Theologie des Westens als für die 3. Welt «belanglos» erklärt und den notwendigen «Bruch» mit einer solchen Theo-logie zugunsten einer «Theo-praxis» proklamiert. Andererseits wußte man bei aller Diskontinuität auch um die unter Christen unaufgebbare Kontinuität der Heilserfahrung und nahm auch schon verschiedene Aufbrüche in der westlichen Theologie selber wahr. Sollte man der ganzen Vielfalt dieser Tendenzen begegnen? Einige EATWOT-Mitglieder hatten sich offenbar eine paritätische Begegnung mit mehr oder weniger bekannten und «repräsentativen» bzw. «klassischen» Theologen vorgestellt: Man wollte nicht nur sie informieren und herausfordern, sondern sich auch ihrer Kritik stellen und so die eigene Methode weiter klären und vertiefen. So äußerte sich zum Beispiel in Genf gesprächsweise der ob seines Referats über indische Religiosität besonders stark applaudierte Samuel Rayan SJ (New Delhi), und er ließ durchblicken, daß ihm diese Erwartung nicht erfüllt wurde. Ebenso wenig gingen allfällige da und dort gehegte Hoffnungen in Erfüllung, es werde auf der Ebene der theologischen Fakultäten und deren Publikationsmöglichkeiten nun eine neue Form des Austausches auf der Basis wirklicher Gegenseitigkeit kommen.

Nein, nicht die akademischen Institutionen waren schließlich in Genf vertreten; vielmehr waren es – abgesehen von einer Anzahl zusätzlich als Referenten und Persönlichkeiten eingeladenen Professorinnen und Professoren – Gruppen. Sie hatten sich bereits von der Dritte-Welt-Theologie, vor allem aber von der im eigenen Umkreis wahrgenommenen Unrechts- und Unterdrückungssituation zu einem Engagement herausfordern lassen, um so zu einem «Doing Theology» (Theologie tun) zu ge-

langen, wie dann auch das Thema in Genf lautete: *Doing Theology in a divided World: Theologische Praxis in einer geteilten Welt*.

Über die Vorbereitungsarbeit und gegenseitige Kommunikation dieser Gruppen (aus Belgien, Großbritannien, Frankreich, Irland, Italien, Niederlande, Spanien und Schweden) erfährt man einiges in den von Jacques Nieuwenhove und Georges Casalis herausgegebenen Beiträgen zu einem im Dezember 1981 in «Woudschoten» bei Zeist (Niederlande) organisierten Symposium: «The Future of Europe: A Challenge to Theology».<sup>7</sup> Hier stellt sich zum Beispiel unter den deutschen Teilnehmern eine «Münsteraner Gruppe» stichwortartig mit ihrer Arbeitsweise und ihren «Praxisfeldern» (Kranke, Frauenbewegung, Arbeiter, «Arbeitsemigranten»), Jugend, Alternativbewegung, Entwicklungshelfer, Universitätstheologie) vor, worüber in dem 1981 erschienenen Band «Theologisch-politische Protokolle»<sup>8</sup> ausführliche Zeugnisse zu lesen sind, die zugleich die «internationale» Zusammensetzung dieser Gruppe dartun. Eine andere Gruppierung gab es in Heidelberg, und beide Gruppen kannten bzw. konstituierten sich aufgrund von Seminaren, die von der Evangelischen Missionsakademie in Hamburg veranstaltet worden waren. Dort in Hamburg hatte sich denn auch im Oktober 1980 eine europäische Arbeitsgemeinschaft zur Vorbereitung von Woudschoten und Genf gebildet, der ein Besuch von Sergio Torres, als Generalsekretär von EATWOT, bei Erhard Kamphausen, Professor für Missionswissenschaften, vorausgegangen war.

Von diesem evangelischen Hamburger Theologen, dem ein wesentliches Verdienst für die Mobilisierung der westlichen Gesprächspartner für Genf zukommt, ist nun allerdings auch bezeugt, wie einige nicht zuvor informierte EATWOT-Mitglieder, in Genf eingetroffen, auf dieses Gegenüber reagierten: mit «Skepsis»:

«Man schien zu monieren, daß, von Ausnahmen abgesehen, nicht ausgewiesene Theologen in den Dialog traten, sondern Vertreter von Gruppierungen, die in bezug auf ihre kirchliche und akademische Einbindung als *Minoritäten* und *Außenseiter* zu gelten hatten. Damit wird freilich auch das Theologen der Dritten Welt nicht immer klar vor Augen stehende *Dilemma europäischer Theologie* sichtbar, die es nicht vermag, grundsätzlich alternative Formen theologischer Praxis in sich aufzunehmen und kritisch zu reflektieren.»<sup>9</sup>

Die Skepsis schlug dann allerdings bei den meisten in eine positive Verblüffung um. So sagte der oben zitierte Pater Rayan, er hätte nie gedacht, schon soviel Engagement und Kontextualität in Europa zu begegnen. Daß auf diese Weise ein Gefühl der Solidarität aufkam, war vor allem den «individuellen Geschichten» in der ersten Phase der Gruppenarbeit in Genf zu verdanken, wo Krisen, Entscheidungen, Diskriminierungs- und Bekehrungserlebnisse (Bekehrung hin zu den Armen, z. B. einer bisher klastrierten philippinischen Nonne zur Solidarität mit streikenden Arbeitern) zur Sprache kamen, um dann, in einer zweiten Phase, was allerdings schwierig war, in eine allgemeinere Analyse einzugehen.

Es fehlt hier der Platz zu einer kritischen Würdigung der konkreten Arbeitsweise in Genf<sup>10</sup>, inhaltlich wiederholte sich in einem gewissen Moment, was man schon seinerzeit in Daressalam erlebt hatte: das Aufeinanderprallen von Erfahrungen und Überzeugungen, was Wurzel und Ursache der Situationen von Ungerechtigkeit und Unterentwicklung sei. Jetzt allerdings ging es nicht nur um Rassen- oder Klassenkampf, die Befreiung vom Sexismus stand als neues Element im Vordergrund. Dabei war es für die Dritte-Welt-Frauen fatal, daß die feministischen

<sup>7</sup> Anfragen an: Sekretariat Prof. Dr. J. Van Nieuwenhove, Valkenburgseweg 4, NL-6525 CX Nijmegen.

<sup>8</sup> Hrsg. von Tiemo Rainer Peters (Forum Politische Theologie Nr. 3), München und Mainz 1981.

<sup>9</sup> In: Ökumenische Rundschau 32 (1983) 2, S. 214.

<sup>10</sup> Nicht ohne Bedeutung war der Rahmen, in dem die Genfer Tagung stattfand. Eröffnet mit einer Ansprache von Philipp Potter (veröffentlicht in: the ecumenical review 35 [1983] 289–296) im Gebäude des Ökumenischen Rats der Kirchen, begrüßt durch die offiziellen Vertreter der reformierten und katholischen Ortsgemeinde (katholischerseits unter Überwindung «einiger Bedenken»), fanden die Gespräche im reformierten Centre John Knox statt. Zu abendlichen Kontakten wurden die Teilnehmer von kirchlichen und außerkirchlichen Gruppen der Stadt eingeladen.

Thesen fast ausschließlich von nordamerikanischer und europäischer Seite vorgetragen wurden: Sie sahen sich so in einer doppelten Solidarität (als Frauen und als Angehörige der 3. Welt) hin- und hergerissen und fürchteten, manipuliert zu werden. Die Krise, die es darob im Kongreß gab, war aber fruchtbar: Die Frauen kamen unter sich zusammen und brachten sodann gemeinsam ihr Anliegen ins Plenum. Und obwohl man in den kommenden Jahren auf große internationale Zusammenkünfte verzichten und die Arbeit dezentralisiert in den einzelnen Regionen fortsetzen wird, wurde eine internationale *Frauenkonferenz* geplant. Theologinnen aus der Dritten Welt, die in Genf immer noch schwach vertreten waren, wollen untereinander in einen intensiven Gedankenaustausch treten. Und was ist aus der Herausforderung unserer westlichen Theologie geworden? In Genf war deren selbstkritische Darstellung zwei Expertenreferaten zugefallen, für die man *Johann Baptist Metz* und *Dorothee Sölle* eingeladen hatte. Frau Sölle sprach direkt zum Thema der theologischen Praxis in einer, wie sie sagte, durch unversöhnbare Gegensätze gespaltenen Welt. Die Polarisierung Nord-Süd, Reich-Arm, Zentrum-Peripherie spiegelt sich

für sie auch wider im Bereich der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens. Denn das Faktum der Spaltung der Menschheit ist vom abendländisch-westlichen Christentum in einer Weise in das eigene Selbstverständnis (die «Identität») mit aufgenommen worden, die die «anderen» ausklammert, wie dies in der «Apartheid» Südafrikas geschieht.

Daß diese «anderen» aber nicht nur in der fernen Dritten Welt zu suchen sind und daß es «Apartheid» auch unter uns gibt, das illustrierten die Zeugnisse gesellschaftlicher, akademischer und innerkirchlicher Diskriminierung auf westlicher Seite, von denen bereits die Rede war. Deshalb sei hier nochmals E. Kamphausen zur Kennzeichnung unserer Situation zitiert: «Nur außerhalb des kirchlichen und akademischen Establishments scheinen sich zurzeit Ansätze von kontextuellen Theologien zu entfalten, die Gegenstand eines Dialogs mit EATWOT sein könnten. Hier liegt ein Grund für die Forderung an die akademische Theologie, diese neuaufbrechenden Ansätze ernst zu nehmen und in Forschung und Lehre zu berücksichtigen.»<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Wie Anm. 9.

Ludwig Kaufmann

## Nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig

Dietrich Bonhoeffer – Im Anspruch des Augenblicks (2)

In diesem Geist ermittelt Bonhoeffer Ansätze einer «nichtreligiösen Interpretation der Bibel». Für ihn war «Gott» nicht ein Symbol der *Entmächtigung*, sondern der *Ermächtigung* des Menschen. Wer klein vom Menschen redet, um groß von Gott reden zu können, ist auf dem Holzweg. Divinität auf Kosten von Humanität führt zur Bestialität. Das hat Bonhoeffer mit eigenen Augen rund um sich herum gesehen. Und dabei wurde ihm bewußt, daß wir früheres Reden von Gott nicht mehr nachvollziehen können, ohne unaufrichtig zu sein. Er erkannte aber zugleich immer deutlicher, daß wir womöglich gar nicht «Gott» verloren haben, sondern ein bestimmtes Denksystem und eine ihm gemäße Sozialstruktur, in der «Gott» als Ausdruck und Vorwand unantastbarer Autorität eine bestimmte und bestimmende, den Status quo stabilisierende Rolle spielte. Immer, wenn Denksysteme und Sozialstrukturen zerrinnen, meinen wir, daß Gott uns abhanden kommt. Bonhoeffer schrieb: Den Gott, den «es gibt», gibt es nicht. Bonhoeffer hörte auf, Gott wörtlich zu nehmen. Das war sein kühnster Fortschritt, sein Exodus aus theologischer Konvention. Gott lasse uns wissen, so meinte er, «daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden». Solche Sätze dürfen wir nicht entschärfen. Doch die Hurligkeit, mit der man ihrem Autor die Patenschaft antrug für eine *theologia post mortem dei*, für eine Theologie nach dem Tode Gottes, hätte ihm amüsant bis absurd vorkommen müssen. Sein Interesse galt viel eher Gott nach dem Tode der Theologie. Was seine beharrliche Kritik auslöste, war nicht der Glaube, sondern der Aberglaube. Aber was das ist oder sein könnte: Glaube ohne Aberglauben, «religionsloses Christentum» – das zu beschreiben und zu betreiben ist die Theologie nach Bonhoeffer schuldig geblieben. Sie hat sich in dieser Beziehung seiner Herausforderung gänzlich entzogen.

Wie ich mich überhaupt (die Marginalie sei erlaubt) des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die Gottesgelehrtheit gegenwärtig etwas schwach auf der Brust ist. Mag sie sich bis vor kurzem zu spektakulär aufgeführt und mit der Pose ambulanten Prophetentums mehr Aufmerksamkeit erheischen haben, als ihr der Sache nach zukam, so prüft man sich heutzutage leicht beklommen: Wo steckt sie eigentlich? In der Klausur? Oder in der Etappe? Es gibt genügend patente, aber nicht so viele potente Theologen, eine Menge ordentlicher Professoren, aber keine Handvoll außerordentlicher Grenzgänger und Anreger, und es hat den Anschein, daß viele ihrer Themen ausgewandert

sind in Bereiche, in denen sie ursprünglich nicht vorgesehen waren. Bonhoeffer, aus den Bahnen des Professionellen herausgeworfen, hat diese Rezession vorausgesagt: «Alles Denken, Reden und Handeln in Dingen des Christentums muß neu geboren werden ...» Wie es war, kann es nicht weitergehen.

### Gott ohne Religion

Jetzt muß ich – mit der Gefahr der Mißverständlichkeit – abkürzen und meine Formulierungen fast unzulässig zuspitzen. Wir kennen innerhalb der zeitgenössischen Theologie eine durchaus beachtliche Partei, die – oft im Gespräch mit atheistischer Philosophie – so etwas wie eine *Religion ohne Gott* proklamiert. Für Bonhoeffers tastende, «ins Unreine» gedachte, sehr unabgeschlossene und keinesfalls dogmatisierbare Erwägungen würde ich eher die gegenteilige Überschrift wählen: *Gott ohne Religion*. Gott war, soweit ich sehe, nie Anlaß oder Gegenstand seines Zweifels. Bonhoeffer war kein Hiob. Gott war für ihn Grund des Lebens, Grund des Liebens, Grund der Hoffnung, Grund der Überzeugung, daß das, was ist, nicht alles ist, also auch anders sein und mehr werden könnte. Seine Ablehnung des Theismus machte noch keinen Atheisten aus ihm. Vielmehr bedeutete für ihn die «Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird», daß endlich der Blick frei wird für den «Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt». Indem Gott als «Arbeitshypothese» und «Lückenbüßer» funktionslos geworden ist, kündigten sich bei Bonhoeffer in vagen Umrissen ganz andere Möglichkeiten des Verständnisses Gottes als des Interpretaments der Wirklichkeit an. Nicht trotz, sondern eben wegen der Vor-Läufigkeit seiner letzten Reflexionen («... gerade das Fragment kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen») nehme ich an, daß er ein Dialogpartner hätte werden können für nichttheistische Denker wie Albert Einstein oder Erich Fromm oder Ernst Bloch oder Milan Machovec oder Simone Weil. Thema des Gesprächs wäre möglicherweise der «Menschensohn» (das aramäische Wort barnascha bedeutet einfach Mensch) gewesen. Das Ergebnis der fast zwei Jahrtausende langen Überhöhung zu dem Christus totus ist ein toter Jesus. Aber außerhalb christlicher Tradition bildet sich eine neue Sprache und mit ihr die Zuversicht, nicht verstummen zu müssen. Was heißt es, fragt Bonhoeffer, «wenn der Proletarier in seiner Welt des Mißtrauens sagt: Jesus war ein guter Mensch? Es heißt, daß man zu ihm kein Mißtrauen zu

<sup>1</sup> Vgl. den ersten Teil in Nr. 18, S. 198–201.

haben braucht. Der Proletarier sagt nicht: Jesus ist Gott. Aber mit dem Wort von dem guten Menschen Jesus sagt er jedenfalls mehr, als wenn der Bürger sagt: Jesus ist Gott. Gott ist für ihn etwas, was der Kirche angehört. Aber in den Fabrikräumen kann Jesus gegenwärtig sein als der Sozialist; in der politischen Arbeit als der Idealist; im proletarischen Dasein als der gute Mensch. In ihren Reihen kämpft er mit gegen den Feind, den Kapitalismus.»

In Bonhoeffer wuchs, wie wir wissen, eine Aversion gegen alles *Religiöse*: «... oft bis zu einer instinktiven Abscheu – was sicher auch nicht gut ist. Ich bin keine religiöse Natur.» Er fühlte sich «häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen» hingezogen, «und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen «brüderlich» ... Wenn die ändern in religiöser Terminologie zu reden anfangen, verstumme ich.» – «Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.» Aber an Gott – so kann Bonhoeffer hinzufügen – muß er immerfort denken: an Echtheit, an Leben, an Freiheit und Barmherzigkeit liege ihm viel. Und seinen Kritikern nimmt er die Einwände ab: «Ich weiß, daß ich nur meine eigenen Bücher aufzuschlagen brauche, um zu hören, was sich gegen dies alles sagen läßt ... Aber da ich glaube, daß jetzt ein Knoten platzen soll, lasse ich den Dingen ihren Lauf und setze mich nicht zur Wehr.» Von diesem Bonhoeffer, von dem uns bekannt ist, daß er nicht an einem Schlußpunkt, sondern daß er unterwegs war, als er zum Henker kommandiert wurde, «auszugehen», heißt immer zugleich: von ihm weg-, über ihn hinauszugehen.

#### Auf dem Weg zu einem radikalen Humanismus

Ich möchte vermuten, daß ich – wenn ich auf Bonhoeffers Spur bleiben will – die Richtung zu einem radikalen Humanismus einzuschlagen habe. Dieser Humanismus läßt die Fiktionen und Illusionen, in die die Religion den Menschen einbindet und einbildet, hinter sich. Dieser Humanismus mutet dem Menschen die permanente Bemühung um die Wahrheit, die frei macht, zu, bringt Tageslicht in die Schlupfwinkel, in denen er sich zu verstecken sucht, beraubt ihn seiner Götzenbilder, setzt ihn dem Alleinsein, dem Selbstsein, dem Vertrauen auf *die* Impulse aus, die im Menschengeschlecht selber zur Wirkung gelangen müssen, und werden sie hier nicht effektiv, so haben sie keine Realität. Demgemäß versteht Bonhoeffer auch die Auferstehung nicht als Annoncierung eines Geschehens, das wir hienieden nicht erleben werden, sondern als Einbruch einer Dimension, die hoffen macht, die frischen Wind in unsere Segel schickt und die die geschichtliche Wirklichkeit in Richtung auf eine größere Lebendigkeit verwandelt. Mag sein, daß damit nicht alles gesagt ist, was über Ostern zu sagen wäre. Aber sicher ist erst recht nicht alles über Ostern gesagt, wenn dies – wie üblich – nicht gesagt wird. Ostern ist nicht Rückgängigmachung der Menschwerdung, sondern ihre Kulmination: Freigabe der Zukunft durch Hinwegsetzung über das Todesurteil des Status quo.

In der Konsequenz dieses radikalen Humanismus ergibt sich – diesen Zusammenhang gilt es zu erkennen – eine skeptische Einstellung gegenüber jeder Legitimierung und Anwendung von Gewalt, und zwar genau deshalb, weil es in der menschlichen Geschichte die Gewalt, das heißt die Erzeugung von Furcht, war und ist, die den Menschen veranlaßt hat, die Fiktion als Tatsache, die Illusion als Wahrheit anzunehmen. Es war die Gewalt, die den Menschen unfähig zur Selbständigkeit, zur Mündigkeit, zur Gleichheit und Brüderlichkeit gemacht und sein Denken verunklart und seine Gefühle verzerrt hat. Gewalt und Freiheit schließen sich aus. Gewalt ist prinzipiell autoritär. Sie steht der Emanzipation entgegen. So korrespondiert *Gewaltfreiheit mit Mündigkeit wie Gewalt mit Unmündigkeit*.

Damit sind wir bei den Gründen des Pazifismus. Er verdankt sich einer neuen Aufmerksamkeit für den Menschen. Der Pazi-

fismus hat eine offene politische Anthropologie zur Grundlage. Für ihn ist der Mensch noch nicht an seinem Ende. Er ist, er bleibt unfertig. Pazifismus setzt auf die Chancen der Erziehung. Er riskiert einen Vorschub auf die Lernfähigkeit und -willigkeit des Menschen, auf seine unerschlossenen, ungelebten Intelligenz- und Liebesreserven. Der Pazifist ist als Politiker Pädagoge. Politik ohne den Optimismus der Pädagogik entpuppt sich bei kritischer Betrachtung als ein Handwerk von Zynikern. Statt Zukunft zugunsten des Menschen zu *entwerfen*, haben sie sie, im Namen des Realismus, bereits *verworfen*, indem sie lediglich Vergangenheit verlängern. So eine Politik kann der Gewalt freilich nicht entraten. *Der Gewalt entspricht die Hoffnungslosigkeit wie der Gewaltlosigkeit die Hoffnung*.

#### Die Herausforderung durch Gandhi

Dietrich Bonhoeffer witterte ein Christentum, das nicht machtvoll, sondern vollmächtig, das nicht wehrhaft, sondern wahrhaft, das nicht integral, sondern radikal ist. Bei seiner Suche nach diesem Christentum, dem die Christen nicht mehr im Wege stehen, geriet er an Gandhi. Er hat seine Kategorien eben nicht ausschließlich aus dem bekannten christlichen Denkhorizont bezogen, sondern weil für ihn die Bergpredigt, über die er eines seiner dichtesten Bücher geschrieben hat, der Kern aller biblischen Texte war, nahm er ebenso überrascht wie vorbehaltlos den Sachverhalt zur Kenntnis, daß bei Gandhi überzeugendere Auslegungen und Anwendungen der Intentionen Jesu anzutreffen waren als im ganzen abendländischen Christentum, das – «jedenfalls in seiner bisherigen Gestalt und seiner bisherigen Interpretation» – unweigerlich zu Ende geht. Dies schrieb Bonhoeffer in einem Brief an seine Großmutter, in dem er ihr seine negative Einschätzung der kirchlichen Situation in Deutschland darlegte und ihr den Plan einer Studienreise nach Indien anvertraute. Das Gerücht sprach sich rasch herum. Natürlich mokierte man sich über diese Kuriosität. Karl Barth schrieb noch nach mehr als zwei Jahren an Bonhoeffer: Wissen Sie, was «lange Zeit das einzige war, was ich von Ihnen wußte? Die seltsame Nachricht, Sie beabsichtigen, nach Indien zu gehen, um sich bei Gandhi oder einem anderen dortigen Gottesfreund irgendeine geistliche Technik anzueignen, von deren Anwendung im Westen Sie sich große Dinge versprechen.» Bonhoeffer ließ sich nicht beirren. Er erhielt eine sehr freundliche Einladung von Gandhi. Doch sie kam zu spät. Inzwischen – es war das Jahr 1934 – hatten sich die politischen Verhältnisse so zugespitzt, daß Bonhoeffer das Land nicht verlassen mochte. Aber wer angenommen hatte, sein Interesse für Gandhi bestünde in der Neigung zu «irgendeiner geistlichen Technik», konnte sich keines guten Instinktes rühmen. Bonhoeffer hatte verschiedene Gründe, der Person und der Arbeit Gandhis Interesse zu widmen. Neben seinem beständigen Bedürfnis nach möglichst viel Welterfahrung und neben seiner zunehmenden Einsicht in die Sterilität hiesiger Kirchlichkeit waren es vor allem die von Gandhi praktizierten Methoden eines gewaltfreien Widerstands, die in ihm das Reiseprojekt nicht zur Ruhe kommen ließen.

Bonhoeffer war bewußt, daß man den ungeheuerlichen Bedrohungen durch das Hitler-Regime ganz und gar unvorbereitet entgegenging. Er hielt sich zur Bekennenden Kirche. Aber sie genügte ihm nicht. Sie erschien ihm trotz aller Redlichkeit der Bereitschaft, auf die Barrikaden zu gehen, letztlich politik- und wirklichkeitsfern. Von Anfang an war Bonhoeffer auf der Suche nach Möglichkeiten einer frühzeitigen und wirksamen Opposition, die sich nicht erschöpfte im noch so entschiedenen Nein zum Nationalsozialismus, sondern die Alternativen plante, um das Dritte Reich an den Wurzeln anzugreifen und zu überwinden. In dieser Suche nach einer Zukunftspolitik war Bonhoeffer den meisten seiner durchaus konservativen Kommilitonen vom 20. Juli fremd und, wie ich meine, voraus. Er war nicht nur Rebell, sondern Prophet. Bonhoeffer wollte keine vergangenen Ideale restaurieren. Er war ganz und gar Zeitgenosse des zwanzigsten Jahrhunderts.

## Widerstand zur rechten Zeit

Über seine Beurteilung der Bombe gegen Hitler wissen wir nicht genug. Zweifellos fühlte er sich für den Staatsstreich mitverantwortlich. Seine Briefe verraten Niedergeschlagenheit, Aussichtslosigkeit am Tag nach dem mißlungenen Versuch. Bonhoeffer hätte sich gewünscht, daß Stauffenberg Erfolg hat. Er, der Pazifist, hat die Rolle des Täters, ja des Attentäters nicht verachtet. Untätigkeit kann Untat sein. Dennoch muß es sich nicht gegen sein Interesse richten, kritisch zu fragen: Wo blieb, als der Gedanke an die Bombe als die letzte Lösung auftauchte, die Theorie des Gewaltverzichts? Aber man kann, ja man muß genauso gut umgekehrt fragen: Wohin kam der Widerstand gegen Hitler ohne die Theorie des Gewaltverzichts?

Im Rückblick ist aufschlußreich, daß und wie Gandhi und Martin Buber in einem Briefwechsel 1938 die Chancen von Aktionen zur Verhinderung der Judenverfolgung diskutierten. Gandhi war überzeugt, daß durch eine sofortige Solidarisierung von Nichtjuden mit Juden ein erfolgreicher Widerstand hätte gelingen können. Buber wehrte sich heftig gegen den Gedanken, Juden zugedachtes Leiden auch Nichtjuden aufzubürden, also sie gewissermaßen an ihrem besonderen Schicksal zu beteiligen. Außerdem war für Buber gewaltfreier Einsatz angesichts der Übermacht Hitlers von vornherein zum Mißlingen verurteilt. Martin Luther King wiederum sprach sich gegen Buber und für Gandhi aus, als er im Mai 1965 nach der Verleihung der «Amerikanischen Freiheitsmedaille» durch das American Jewish Committee erklärte: «Hätten sich Protestanten und Katholiken damals zu direkten Aktionen entschlossen, hätten sie die Unterdrückung der Juden als ihre eigene Unterdrückung empfunden, hätten sie Seite an Seite mit ihnen Straßen geschrubbt, hätten sie zu Millionen den Gelben Stern getragen usw. – dann hätte sich eine einzigartige Front des Massenwiderstands gegen diese furchtbare Herrschaft entwickeln können.»

Ähnliche Überlegungen lassen sich bei Moltke finden. Er, der Anwalt eines unbedingt gewaltfreien Vorgehens sogar gegen Hitler, hat auch noch nach dem 20. Juli keinesfalls nur aus moralischen, sondern vor allem aus Gründen der politischen Klugheit eine Verhaftung des Diktators für richtiger und effizienter gehalten als den Versuch, ihn umzubringen. Er hatte die Stirn, in einem der unvergleichlich klaren und schönen Gefängnisbriefe an seine Frau Freya zu schreiben: «Wenn ich frei gewesen wäre, wäre das nicht passiert.» Da die Generäle die «Revolution», die Moltke im Sinn hatte, nämlich die Revolution gegen «einen Geist der Enge und der Gewalt, der Überheblichkeit, der Intoleranz und des Absoluten ... , der in den Deutschen steckt und der seinen Ausdruck in dem nationalsozialistischen Staat gefunden hat», nicht wirklich und mit aller Konsequenz erstrebten, waren sie für einen Gewaltakt. Denn «keine Revolution von der Art, wie wir sie brauchen, hätte den Generälen die Bedeutung und die Stellung gegeben, wie die Nazis sie ihnen gegeben haben und heute noch geben». Mit dieser nüchternen und scharfen Feststellung ging Moltke wohl noch einen Schritt weiter als Bonhoeffer, der im Sommer 1944 in dem Attentat die von den geringen verbliebenen Chancen einzig mögliche gesehen zu haben scheint. Aber darin haben Bonhoeffer und Moltke übereingestimmt: Die Überwindung des Nationalsozialismus ist ein viel weitergehendes Ziel als die Eliminierung seines Führers.

Gerechtfertigt oder verteidigt hat Bonhoeffer trotz unausgesprochener Zustimmung das Attentat niemals. Er hat es mit jeglichen Folgerungen, bis hin zu dem eindeutigen Ja zum eigenen Tod, als «Schuldübernahme» und überdies (wie ich jedoch nur vermuten kann) als Kapitulation begriffen, d. h. als einen unbrauchbaren Ersatz für eine versäumte, langfristige, gewaltfreie, von verschiedenen Gruppen der Bevölkerung mitgetragene Bekämpfung des Nationalsozialismus. Für einen solchen Widerstand war weder die Kirche noch sonst eine einflußreiche Organisation disponiert. Widerstand, der erst mit dem

Tyrannenmord geprobt wird, kommt eben zu spät. Bonhoeffer hat – obwohl er seine einstige Auffassung über Gewaltfreiheit nicht widerrufen hat – am Ende mit Gewaltträgern komplottiert, weil er sich einen privatistischen Pazifismus nicht leisten wollte, einen Pazifismus, der Passivismus ist und nur dazu hätte dienen können, scheinbar untadelig dazustehen. Seine – so hat er es selber ausgedrückt – «letzte verantwortliche Frage» lautete nicht: «Wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe», sondern «wie eine kommende Generation weiterleben soll».

## Weg in die Geschichte

Schließlich hatte Bonhoeffer Gandhi nicht als frommen Narren eingeschätzt, dessen Pazifismus nicht mehr war als Ausdruck einer moralischen Sehnsucht, sondern als einen Politiker der Menschlichkeit und der Menschheit, der nach haargenau ausgedachtem Konzept eine außerordentlich wirkungsvolle Friedensstrategie entwickelte. Für Gandhi war der planmäßige Abbau von Gewalt gleichbedeutend mit planmäßigem Aufbau von Politik. Durchweg gilt der Gedanke der Gewaltfreiheit als unpolitisch. Vielleicht hat jedoch eine Zeit begonnen, in der es die *Gewalt* ist, deren Gebrauch wir als *unpolitisch* zu entlarven haben. Eine von Gewalt freie Welt ist zwar noch nicht vorstellbar. Aber eine Welt, die mit Gewalt nicht anders als bisher umzugehen weiß, ist ebenfalls unvorstellbar geworden. Wie wir das Gewaltproblem lösen werden, das entscheidet über unsere Zukunft. Wer meint, es genüge, gerüstet zu sein, der ist ungerüstet. Gewalt erzeugt nichts besseres als Gewalt.

Bonhoeffer hat Wehrlosigkeit als politische Qualität in den Austrag von Konflikten eingesetzt. Die Kirche hat in ihrer Geschichte immer wieder die Macht spiritualisiert. Im Pazifismus geschieht das Umgekehrte: hier wird Ohnmacht politisiert. Wenn Bonhoeffer die Forderung nach Gewaltverzicht (zumindest für die Christen) zuspitzte zu der Forderung nach grundsätzlichem Verteidigungsverzicht, so hat er damit keineswegs individuelle, edle, aber unpraktische Tugenden empfehlen wollen. Vielmehr war es seine Absicht, übliche Politik ihrer Phantasielosigkeit, ihrer stupiden Zahn-um-Zahn-Mentalität, ja ihrer tief depressiven Grundhaltung zu überführen. Er hat einmal geschrieben, daß einer, der die Waffe zur Hand nimmt, nie weiß, ob er nicht auf Christus zielt. Für Gandhi bedurfte es gar nicht erst des Hinweises auf Christus. Schon deshalb, so hat er gemeint, könne man keinen Gegner zum Todfeind erklären, weil die Wahrheit, weil das Recht doch auch auf seiner, des Gegners, Seite sein könne. Mit dieser Infragestellung der eigenen Position, mit dieser Selbstrelativierung wäre eine Entspannung, eine Bescheidenheit zu erreichen, eine Abkehr vom wie auch immer gearteten Unbedingtheitswahn des Freund-Feind-Denkens: man beruft sozusagen den Gegner in die Koalition, man stellt eine Übereinkunft der Unsicherheit, des Risikos her und eröffnet sich, indem man sich miteinander schwächt, einen dritten Weg, der jenseits der gehabten Möglichkeiten verläuft. Mit dem Hintergrund dieser Ansätze eines neuen politischen Verständnisses vom Menschen wird man zu der Überzeugung gelangen können: nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig. Von der Fähigkeit, die Tragweite eines solchen Satzes zu erkennen, sind wir allerdings weit entfernt. Die Unmöglichkeit des Eingeständnisses von Schwäche, der Mangel an fruchtbarer Auseinandersetzung mit ihr, ist eines unserer schwersten politischen Probleme. Solange die Wahrnehmung von Ohnmacht durch Machtsteigerung ausgeglichen wird, befinden wir uns in einer tödlichen Spirale. Wer nicht zu verzichten bereit ist, wird zu vernichten geneigt sein.

Der so gedacht hat, Dietrich Bonhoeffer, hat nicht in dünner Luft existiert. Er hat mit einer seltenen Intensität gelebt. Er hatte nicht viel Zeit, neununddreißig Jahre. Er hatte, buchstäblich, den «aufrechten Gang», selbst als er, in Häftlingskleidung, ruhig zum Galgen ging. «Sie sagen mir oft», so heißt es in einem seiner in der Haft verfaßten Gedichte, «ich träte aus der Zelle gelassen und heiter und fest wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.» Er fügt jedoch die zweifelnde Reflexion hinzu:

«Wer bin ich?» Bin ich der, der ich zu sein meine? Oder bin ich ebenso der, der ich zu sein scheine? Es gibt kein pures Ich. Leben spielt sich in lauter empfindlichen Wechselbeziehungen ab. Es ist bedingt selbständig. Zwischen dem, was wir aus uns selber, und dem, was wir durch andere sind, findet ein unaufhörliches Geben und Nehmen statt. «Identität» und «Rolle» gehen immerzu ineinander über. Aus sich allein heraus ist der Mensch, ist das Leben nicht zu definieren.

#### «Der Blick von unten»

Von hier aus ist es ein kleiner Schritt, Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King in einem Atemzug zu nennen. Dies mag überraschen. Aber trotz der augenfälligen Differenzen und Distanzen sind sie erstaunlich ähnlich. King war so alt wie Bonhoeffer, als er umgebracht wurde. Der eine wurde an einem 9. April gehängt, der andere an einem 9. April beerdigt. Sie teilten eine Vorliebe für Mose vor dem Gelobten Land, Symbol der Erwartung – King spricht von ihm in einer seiner letzten Reden, Bonhoeffer in seinem vorletzten Gedicht. Wie Bonhoeffer einem «Gutsherrn» glich, so trug King den durchaus respektvoll verwendeten Spitznamen «The Lawd». Sie lebten gern, waren dem Schönen zugetan. Sie hatten immer Bücher um sich. Sie musizierten, konnten sich im Klavierspiel vergessen, waren für die Studierstube allein zu tatkräftig, für Pragmatismus zu nachdenklich. Sie hatten ein Talent zur Freundschaft. Ihnen standen alle Türen für eine Karriere offen; doch sie beuteten die ihnen von Haus und Natur aus gegebenen Vorteile nicht aus; um sich vor ihr zu hüten, verdächtigten sie sich der Korruption und blieben mit den Benachteiligten und Gefährdeten verbunden und verbündet: in den Slums in Wedding oder in Chicago, in den Gefängnissen in Tegel oder in Birmingham. Sie waren verletzlich, ohne wehleidig zu sein. Sie waren radikal, doch nicht mit Radau. Man zögert, sie revolutionär zu nennen; sie hatten einen konservativen Grundzug. Gleichwohl war ihre Kritik, die tiefer griff als die ihrer meisten Kollegen, angestiftet vom Wunsch nach Veränderung. Der Impuls der Kritik war der Wille zum Wirken. Sie hatten Ziele vor Augen. Geist erschöpft sich nicht in der Lust, Defekte aufzuspüren. Von der *Zukunft* her wird der *Zustand* in Zweifel gezogen, liquidiert.

Was Bethge bei Bonhoeffer die «Tendenz zur Konkretheit» nennt, treffen wir genauso bei King. «Ihr werdet nur denken, was Ihr handelnd zu verantworten habt» – dieser Satz könnte von beiden stammen. In Ansätzen haben sie so etwas wie eine *Theologie des Samariters* entwickelt – eine vielversprechende Konzeption, scheint mir. Anders als Priester und Levit ließen sie sich ablenken und in Anspruch nehmen vom Augenblick. Die unfruchtbare Alternative von Theorie und Praxis haben sie mit ihren stets auf bestimmte Anlässe bezogenen, experimentell beschaffenen schriftlichen und mündlichen Artikulationen in fruchtbare Spannungen übersetzt. Sie waren auf direktes Wirken bedacht, nicht darauf, ein Werk zu hinterlassen. Die Skizzen, die Exkurse, die Entwürfe, die Pläne, die Aphorismen lagen ihnen mehr als abgerundete, enzyklopädische Abhandlungen. Was sie äußerten, war niemals unabhängig von der Situation, in der sie sich befanden. Es war von ihren Fragestellungen durchdrungen und ist daher nachträglich zumeist genau datierbar. Man kann ihrer Theologie nur biographisch, ihrer Biographie indessen nur theologisch beizukommen versuchen. Deswegen ist für ihr volles Verständnis unentbehrlich, was Eberhard Bethge von seinem Freund, was Coretta Scott von ihrem Mann *erzählt* hat. Lehren und Leben sind hier nicht zu trennen. Sie interpretieren sich gegenseitig. Wahrheit nicht nur zu sagen, sondern zu tun, ist riskant. Der Preis kann der Tod sein.

Hans Jürgen Schultz, Stuttgart

Die wichtigsten Texte Dietrich Bonhoeffers, auf die sich Hans Jürgen Schultz bezieht: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage. München 1977 (enthält auch: Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, S. 11–27, bes. S. 25f.); Nachfolge (Erstauflage München 1937). München 1964,

bes. S. 79–173; Die Bergpredigt; Die Kirche vor der Judenfrage. Vortrag April 1933: Gesammelte Schriften. Zweiter Band. München 1965, S. 44–53; Brief an die Großmutter (22. Mai 1934): ebenda, S. 181ff.; Kirche und Völkerwelt (Fanö, 28. August 1934): Gesammelte Schriften. Erster Band. München 1978, S. 216–219; Brief an Gert und Sabine Leibholz (22. November 1933): Gesammelte Schriften. Sechster Band. München 1974, S. 290f.; Brief an Reinhold Niebuhr (13. Juli 1934): ebenda, S. 294–297. Außerdem wäre hinzuweisen auf: Christian Gremmels, Hans Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer. München 1983; und auf die Bände 4, 5 und 6 der Reihe «Forschung und Praxis», herausgegeben vom Internationalen Bonhoeffer Forum: W. Huber, I. Tödt (Hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. München 1982; H. Pfeifer (Hrsg.), Frieden – das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers. München 1982; Ch. Gremmels (Hrsg.), Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne. München 1983.

## Eine Kirche unter Kuratel

Jüngst erschien in den Niederlanden eine sorgfältige Beschreibung der kirchlichen Ereignisse in Holland in den Jahren 1968–1970.<sup>1</sup> Geschrieben wurde sie von einem kompetenten Insider. Der Verfasser, *Walter Goddijn*, war seinerzeit Direktor des niederländischen Pastoralinstituts in Rotterdam und Generalsekretär des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz.<sup>2</sup> Sein Bericht umfaßt die Zeit zwischen Oktober 1968 und Mitte 1970, also jene Periode des zugespitzten Konflikts zwischen Rom und der holländischen Kirche. Eine Person und ein Ereignis stehen im Mittelpunkt dieses Konflikts: Kardinal *Alfrink* und das Pastoralkonzil, besonders die Sitzung vom Januar 1970 mit ihrer heftigen Zölibatsdiskussion.

Warum nun der provozierende Titel «Roter Oktober»? Goddijn erinnert an die Farben der Natur: «Im Herbst 1968 färbt die Herbstglut den Monat Oktober mit dem Rot der Revolution» (11). Die Oktober 1968 und 1969 erinnern Goddijn aber auch an Revolutionen andernorts, die in dieser Zeit des Jahres stattfanden, wohl mit größerem Erfolg, als es der niederländischen Kirche beschieden war. Resigniert stellt der Verfasser gegen Ende fest: «Es war alles vorbei. In den niederländischen Episkopat war (durch die Ernennung der Bischöfe Simonis und Gijsen 1970/71, K. W.) ein Bruch gekommen. Die Revolution war gebrochen. Es sollte kein roter Oktober mehr kommen» (248).

Der Verfasser hat seinem Buch neben dem Titel zwei Untertitel gegeben: «Hundert Tage Alfrink» und «Ein Beitrag zur empirischen Ekklesiologie». Goddijn ist heute Professor in der Fachgruppe Empirische Religionswissenschaften der Katholischen Hochschule in Tilburg. Der zweite Titel spiegelt eine deutliche Tendenz in der soziologischen und theologischen Forschung in den Niederlanden wider. Man wendet sich von spekulativen Darstellungen ab und erhebt statt dessen Daten, die man für sich sprechen läßt. Dementsprechend zieht Goddijn Dokumente aus der von ihm beschriebenen Periode heran, kommentiert nur zurückhaltend und schlägt Brücken des Verstehens zwischen den einzelnen Stücken. Er stützt sich auf sein eigenes Tagebuch aus dieser Zeit und Veröffentlichungen in Tages- und Wochenzeitungen aus ganz Europa und Nordamerika. Gerne hätte er auch das Archiv des Erzbistums Utrecht benutzen wol-

<sup>1</sup> Walter Goddijn, Rode Oktober, Honderd dagen Alfrink – Een bijdrage tot de empirische ecclesiologie (1968–1970), Verlag Ambo, Baarn 1983.

<sup>2</sup> Goddijn wurde in den Niederlanden, aber auch im deutschen Sprachraum bereits lange vor dem niederländischen Pastoralkonzil bekannt, und zwar durch eine Religionssoziologie, die er zusammen mit seinem Bruder herausgab, der gleichfalls Professor für Soziologie ist (in Amsterdam): W. und H. P. M. Goddijn, Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie, Mainz 1963. In den letzten Jahren hat W. Goddijn besonders empirische Forschung betrieben oder angeregt. Am bekanntesten dürfte die ebenfalls von ihm betreute Umfrage «Opnieuw: God in Nederland» sein, die 1979 publiziert worden ist und auch im Ausland viel Beachtung fand (vgl. Orientierung 1981, S. 41–45).

len, doch ließ dies der heutige Erzbischof, Kardinal *Willebrands*, trotz einer Befürwortung dieses Wunsches durch Kardinal Alfrink nicht zu.

### Persönliche Betroffenheit

Goddijn stellt seine Aufzeichnungen unter das Motto «*Tout savoir, c'est tout pardonner*» (9). Die persönliche Betroffenheit des Autors schimmert immer wieder durch die Zeilen seines Berichts. Gelegentlich spürt man, daß die Ereignisse nicht ohne tiefe menschliche Verletzungen abliefen, auch und gerade im Kontakt zwischen den Bischöfen und Kardinälen. So erfährt der Leser einiges über die guten menschlichen Beziehungen zwischen den Kardinälen Alfrink und *Döpfner*. Die übrigen deutschen Bischöfe erscheinen in einem weniger günstigen Licht. Kardinal *Döpfner* war im persönlichen Kontakt mit Alfrink häufig einer Meinung, doch hatte er nach Goddijn nicht den nötigen Mut, dies auch öffentlich sehen zu lassen. Zu groß war seine berechnete Befürchtung, die anderen deutschen Bischöfe zögen nicht mit. Nicht ohne einen Schuß holländischen Humors skizziert Goddijn die einzelnen europäischen Kardinäle, mit denen es Alfrink zu tun hatte (*Villot* und *Garrone*, *Marty* und *Etchegaray*, *Šeper* und *Höffner*, *Heenan* und *König*). Ein Beispiel: «*König* war ein gelehrter Religionswissenschaftler, ... und oft auf Reisen. Er wurde in Wien der Kardinal vom Flugplatz genannt» (35). Daß sich auch manche Kardinäle hin und wieder einer deutlichen Sprache bedienen, erfährt man ebenso wie die Tatsache, daß sich Kardinäle zu Geheimtreffs verabreden und auch versammeln, um ihre Haltung zu römischen Maßnahmen zu koordinieren (62).

Mit Beklemmung liest man, wie die Episkopate anderer Länder ihre niederländischen Kollegen im Konflikt mit Rom allein ließen. So wurden vertrauliche Mitteilungen etwa durch eindeutigen Vertrauensbruch (Bischof *Tenhumberg*) nach Rom gemeldet (241). Mißtrauen herrschte zwischen entscheidenden Figuren auf dem damaligen kirchenpolitischen Feld, so zwischen *Suenens* und *Etchegaray* (85). Erneut erfährt man etwas über die merkwürdige Rolle, die Nuntius *Angelo Felici* im Haag in dieser Periode der niederländischen Kirchengeschichte gespielt hat. Entlarvend nicht nur für dessen Mentalität, sondern überhaupt für römische Denkweise ist wohl sein Ausspruch gegenüber Goddijn, er betrachte die Niederlande als seine Pfarrei («*ma paroisse*», 224). Der Assistent des damaligen Nuntius war *Dr. Dyba*, als Priester des Bistums Köln zugleich Vertreter der Interessen von Kardinal *Höffner* in den Niederlanden (*Dyba* wurde 1983 zum Bischof von Fulda ernannt).

### Pastoralkonzil und Zölibatsfrage

Ursache für die Zuspitzung in den Beziehungen zwischen Rom und der niederländischen Kirchenprovinz war die Zölibatsfrage, und zwar deren Behandlung auf dem niederländischen Pastoralkonzil in *Noordwijkerhout* im Januar 1970. Goddijn ruft durch seine Darstellung in Erinnerung, daß dieses Ereignis zwar formell eines der niederländischen Kirchenprovinz war, zugleich jedoch von allgemeiner, wenn man so will internationaler Bedeutung war und zudem eine europäische Vorgeschichte hatte. Zu dieser Vorgeschichte gehörten das europäische Bischofssymposium in Chur («ein kleines Städtchen in den Bergen», 78) im Juli 1969 und die römische Bischofssynode im Oktober 1969. Liest man heute die Dokumente, Zeugnisse und Berichte aus jenen Tagen, ist man überrascht vom Optimismus, der doch damals weithin hinsichtlich einer möglichen Abschaffung des Zölibatsgesetzes herrschte. Viele Priester gaben ihr Amt in dieser Zeit auf. Kurz vor der Bischofskonferenz in Chur veröffentlichte der Vatikan eine Statistik, aus der hervorging, daß zwischen 1963 und 1968 3330 Priester (von 260000) um Befreiung von der Zölibatspflicht angefragt hatten. Besonders hoch war die Zahl der Dispensgesuche aus den mittel- und südamerikanischen Ländern, an der Spitze aber standen die Niederlande mit 3,26% der Weltgeistlichen (76).

## Zur Diskussion um den «Fall Lefebvre»

Alois Schifferle

### Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung

Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche

Geleitwort: Mario von Galli SJ

540 Seiten. Paperback. DM 29,50

Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Die grundlegendste Untersuchung zum Phänomen Marcel Lefebvre und zur traditionalistischen Bewegung in der Kirche der Gegenwart. Schifferles Arbeit ist historisch-kritisch, ideengeschichtlich und gegenwartsbezogen. Aus ihr erwächst ein christliches Traditionsverständnis, das die Perspektive auf neue Deutungen des Tradierten einschließt.

Soeben erschienen. Zur Lieferung empfiehlt sich

Buchhandlung Dr. Vetter, Basel

Schneidergasse 27, Tel. (061) 259628.

Da sich in den Niederlanden bereits Ende der sechziger Jahre abzeichnete, daß die Priesterberufungen in naher Zukunft stark zurückgehen würden, und sich – wie gesagt – die Zahl der Dispensgesuche sprunghaft erhöht hatte, gaben die niederländischen Bischöfe eine Umfrage in Auftrag, durch die Aufschluß über die Einstellungen und Meinungen der Priester zu verschiedenen Detailfragen gewonnen werden sollte. 84% der befragten niederländischen Priester füllten die Fragebogen aus. Durch eine Indiskretion gelangten die Ergebnisse vor deren offizieller Veröffentlichung in die Presse, und zwar knapp zwei Monate vor dem Bischofssymposium in Chur. Natürlich war die Zölibatsfrage einer der Punkte der Befragung. Die Ergebnisse der Umfrage waren aber auch geradezu sensationell: drei Viertel der niederländischen Priester und Priesterkandidaten waren gegen das Zölibatsgesetz in seiner heutigen Form.

Diese Priesterumfrage und ihre Veröffentlichung in diesem Zeitpunkt haben mit dazu beigetragen, daß die Erörterung der Fragen des Priestertums auf der Churer Konferenz wie auch auf der Bischofssynode im Jahre 1969 sich stark, vielleicht zu ausschließlich auf die Zölibatsfrage zentrierte. Und die niederländische Kirche war gleichsam die Heimat der Revolution in dieser Frage, während Rom die Aufgabe zufiel, die Beibehaltung des Zölibatsgesetzes mit allen Mitteln zu verteidigen. Kardinal Alfrink wurde in der Presse als Vertreter einer Kirche gezeichnet, die entschieden und erwiesenermaßen das Zölibatsgesetz nicht mehr wollte.

In Goddijns Buch lassen sich aber genügend Beweise finden, daß man in Holland die Zölibatsfrage und die Probleme des Priesterberufs überhaupt bereits damals in einem größeren Kontext sah, theologisch wie soziologisch. Gerade aber diese differenzierte und differenzierende Betrachtung und Erörterung der Probleme wollte oder konnte man anderswo nicht begreifen und mitvollziehen. Es war ja auch so einfach, alle diese Probleme auf den simplen Generalnenner zu bringen: Hollands Kirche ist gegen den Zölibat.

Liest man aber heute nach dreizehn Jahren die Dokumente, die die Diskussion der Zölibatsfrage dann auf dem Niederländischen Pastoralkonzil im Januar 1970 wiedergeben, erkennt man, wie unbegründet und falsch jenes generelle Urteil war und ist. Gerade auch die Zölibatsfrage wurde im Zusammenhang mit anderen Problemen der priesterlichen Existenz heute und im Kontext der sozialen und kulturellen Realitäten diskutiert. Aber auch die theologische Diskussion verlief besonders in diesem Punkt auf einem guten Niveau. Es war gute Theologie, die auch die Nichttheologen verstehen konnten. Jedenfalls erreichten die konservativen Teilnehmer am Pastoralkonzil bei weitem nicht dieses Reflexionsniveau, und ein jeder, der damals in *Noordwijkerhout* dabei war, wird sich dieses Unterschieds ebenso erinnern wie der infantilen Mätzchen, durch die sich die Konservativen rund um und über *Noordwijkerhout* in Erinnerung bringen wollten.

## «Hundert Tage Alfrink»

Das Wort vom holländischen Schisma geistert ja seit den Jahren, die Goddijn beschreibt, durch die katholische Welt. Goddijn erinnert hierzu an einen Ausspruch von Alfrink: «Die Möglichkeit eines Schismas wurde – soweit ich weiß – zum erstenmal außerhalb der Niederlande erwähnt, kurz gesagt in Rom» (37). Alfrink selbst, der an erster Stelle die volle Verantwortung für die Bewahrung der Einheit mit Rom trug, hat alles Menschenmögliche getan, sie zu bewahren. «Hundert Tage Alfrink», das waren hundert Tage, in denen dieser Kardinal gegenüber Rom, aber auch gegenüber anderen Teilkirchen deutlich gemacht hat, daß die Niederländer keinen Bruch mit Rom wollten. Das haben gerade auch progressive Laien während des Pastoralkonzils immer und immer wieder ihrem Kardinal versichert. Von Schisma sprach (und spricht) hingegen die Vertretung der niederländischen Konservativen, besonders das Blatt «Confrontatie».

Kardinal Alfrink steht im Mittelpunkt des Geschehens, das Goddijn beschreibt. Selbst bei vorsichtiger Wortwahl wird man davon sprechen dürfen, daß dieses Geschehen Züge des Tragischen trägt. Der Vermittler zwischen Rom und den Niederlanden wurde trotz seiner redlichen Bemühungen um Einigung und Einheit mit Rom durch Rom brüskiert und im Stich gelassen. Alfrink plädierte im Sinne des II. Vatikanischen Konzils für eine Dezentralisierung der katholischen Kirche. Von ihm stammt übrigens – was nicht allgemein bekannt sein dürfte – der Begriff von der «Kirche von unten» (42). Bei Goddijn schimmert gelegentlich Unzufriedenheit und Enttäuschung durch, wenn er auf Alfrinks Eingehen auf römische Wünsche zu sprechen kommt (68). Er meldet Zweifel an, Alfrink als Propheten zu bezeichnen.<sup>3</sup> Auch erfährt man, Alfrink habe ihm

<sup>3</sup> «Alfrink hat in Rom nicht gedrängt. Er hat sich bescheiden verhalten. Mit jedem kleinen Schritt war er schon zufrieden. Er hatte so seine Gedanken über die Zukunft der Kirche und über die Notwendigkeit, dichter bei den Priestern und den Gläubigen zu stehen ... Später sollte Alfrink in einer Leidener Dissertation über Prophetismus auch zu den Propheten der Gegenwart gezählt werden. Aber ein Prophet ist per definitionem verhaßt oder verehrt; sein Leben ist auf Heiligenschein oder Scheiterhaufen ausgerichtet. Alfrink hat nicht provoziert, wie es ein Prophet meistens tut. Er wurde immer vorsichtiger. Er wußte, daß er, besonders in Italien, als ein Prophet beschrieben wurde, der der bestehenden Ordnung kritisch und herausfordernd gegenüberstand. Darum provozierte er nicht, auch schon darum, weil jedes Wort von ihm in den Medien breit ausgewalzt wurde» (125).



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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:** Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Abonnementspreise:**

**Schweiz:** Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 22.50

**Deutschland:** DM 43,- / Halbjahr DM 23,- / Studenten DM 29,50

**Österreich:** öS 330,- / Halbjahr öS 185,- / Studenten öS 215,-

**Übrige Länder:** sFr. 35.- plus Versandkosten

**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Schweizerische Vereinigung der Religionssoziologen  
(ASSOREL)

## Konfirmation und Firmung: Übergangsriten in der Krise?

Studientagung für Vertreter aus Theorie und Praxis.

27. 10. (18 Uhr) bis 29. 10. (12 Uhr), Paulus-Akademie, Zürich.

Auskunft und Anmeldung:

J. Bieger-Hänggi, Kath. Industriepfarramt, Lindenberg 12,  
4058 Basel, Tel. (061) 32 43 44 (vormittags).

oft genug geklagt, naiv gewesen zu sein (232). Im Laufe der Zeit habe die «doppelte Loyalität» (233) Alfrink immer mehr zerrissen, und von der Auseinandersetzung mit Rom sei er todmüde geworden (233).

### Und heute?

Natürlich ließen sich viele Linien von den durch Goddijn beschriebenen Ereignissen bis in die Gegenwart der niederländischen Kirche weiterziehen. Denn damals blieb ja fast alles offen, die Fragen wurden nicht beantwortet, die Probleme bestehen weiter. Manches läßt sich auch durch die Beteiligung oder Nichtbeteiligung späterer Akteure auf der Bühne der niederländischen Kirchenprovinz an den von Goddijn beschriebenen Ereignissen erklären. So spielte der Nachfolger Alfrinks, Kardinal Willebrands, in ihnen praktisch keine Rolle. Möglicherweise hielt er sich bewußt zurück. So lehnte er eine Einladung zur letzten Sitzung des Pastoralkonzils ab, obwohl sie sich mit Fragen der Ökumene befaßte. Öfters taucht in Goddijns Buch der designierte Nachfolger Willebrands' auf, Bischof *Simonis*, damals noch Kaplan. Er nahm am Pastoralkonzil teil und vertrat dort die Belange der konservativen Katholiken. Seinerzeit fiel er durch einen kritischen und teilweise falschen Artikel in einem deutschen Bistumsblatt auf (127). Er war Mitglied der kleinen konservativen Gruppierung «Wahrheit und Leben» und stritt sich im Fernsehen mit *Schillebeeckx*. Böses Blut machte er mit einem Interview für eine Antwerpener Zeitung, in dem er über das Pastoralkonzil und andere damals aktuelle Fragen der niederländischen Kirchenprovinz in einer provozierenden Weise sprach. Er versuchte vergeblich, sich herauszureden, dies und jenes habe er so nicht gesagt. Die Redaktion der Zeitung wies seine Schutzbehauptungen zurück.

So erinnern die durch Goddijn beschriebenen Zeiten und deren Akteure in vieler Hinsicht an den aktuellen Zustand der Kirche in den Niederlanden. Wie es weitergehen soll mit dieser Kirche, ist heute offener denn je. Die vielleicht erstaunlichste Passage im Buch Goddijns findet sich auf S. 204: die Prognose des reformierten Utrechter Professors *Bronkhorst* über die Zukunft der katholischen Kirche in den Niederlanden. Dieser Mann gab sich (nach der Zölibatsdebatte im Januar 1970) die größte Mühe, sieben (!) Alternativen zu beschreiben, auf die sich die katholische Kirche in den Niederlanden hin entwickeln könnte. Keine, nicht eine ist eingetroffen! Er hat nicht voraussehen können, welche Behandlung die niederländische Kirche und besonders Kardinal Alfrink durch Rom erfahren sollten. Am Ende des Buches von Goddijn steht nicht das Wort Schisma, sondern das Wort Kuratel: «Die katholischen Niederlande unter der Kuratel des Papstes und der Römischen Kurie!» (251) Vielleicht bezeichnet dies die ganze Verfahrenheit der Situation, in der sich die katholische Kirche in den Niederlanden heute, an der Wende von Willebrands zu Simonis, befindet: eine Kirche zumeist erwachsener Christen unter der Vormundschaft Roms. Wie Erwachsene darauf reagieren und weiterhin reagieren werden, ist deutlich. Unter Kuratel können und wollen erwachsene Christen nicht leben. *Knut Walf, Nijmegen*

**BUCHHINWEIS:** *Knut Walf* (Hrsg.), *Stille Fluchten*. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. Mit Beiträgen von Hugo M. Enomiya-Lassalle, Ursula King, Willy Obrist, Werner Post, Heinz Robert Schlette und Knut Walf. Kösel-Verlag, München 1983, 173 Seiten, DM 29,80.