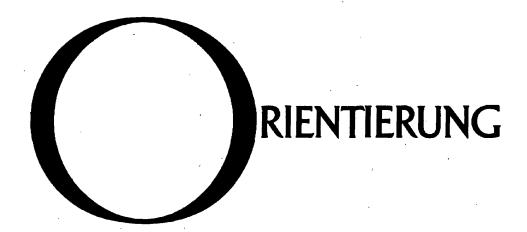
Katholische Blätter für weltanschauliche Information



Nr. 20 48. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, 31. Oktober 1984

# VOR DEM FEST

Fünf waren klug
und sparten das Licht.
Sie sperrten die Hand
über den Krug
und ließen die Umwelt
im Dunkeln.
Sie warteten zähe,
bis der Bräutigam kam.
Dann trugen sie ihre
hoch aufflammenden Lichter
in den erleuchteten Saal.
Die Fünfmalklugen.

Fünf waren töricht.
Sie freuten sich schon,
während sie warteten.
Sie verschenkten das Licht,
wohin es nur fiel,
und erhellten
die Schatten der Nacht.
Dabei verbrannten sie sich
die eigenen Finger.
Die unvorsichtigen
glücklichen
Törichten.

# WERNER REISER

Aus: Werner Reiser, Kurznachrufe und andere Kurzwaren. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1984, S. 40f. – Reisers Gedicht ist eine Parodie auf ein gängiges Verständnis des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen (Matthäus 25, 1-13).

#### BRIEFWECHSEL

«Wirklich sind die Abschiedsfäden ...»: Veröffentlichung von 235 ausgewählten Briefen von Nelly Sachs (1891–1970) – Konzentriert auf Themen und Aussagen zur Biografie – Im Spiegel ihrer Briefe werden Entstehung und Rezeption ihrer Dichtungen dokumentiert – Freunde in Schweden und im deutschsprachigen Raum – Mitleiden am Schicksal der im Holocaust getöteten Juden: «... ein Seufzer für die, die lauschen wollen» – Krankheiten und psychischer Zusammenbruch – Erinnernde Vergegenwärtigung ihrer Berliner Jugendzeit in der Korrespondenz mit W.A. Berendsohn.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

## **ERWACHSENENBILDUNG**

Engagement mit diffuser Programmatik: Theoriedefizit von Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft – Auf dem Bildungsmarkt in der BRD an zweiter Stelle – Selbstkritische Anmerkungen der Bildungsmanager – Konzeptlose Programmvielzahl – Einmalige Bildungsabende bewirken keine Einstellungsänderung – Weltdienst der Christen und Lebenshilfe – Soll Erwachsenenbildung Instrument und Zuarbeiter der Gemeindepastoral werden? – Elemente einer kritischen und prophetischen Bildungsarbeit – Konzentration auf die Bibelarbeit – Ein solches Konzept überwindet fächerorientierte Lernprozesse. Georg Betz, Deuerling b. Regensburg

#### NEUES TESTAMENT

«Die Juden» im Johannesevangelium: Zur Fruchtbarkeit sozialgeschichtlicher Fragestellungen in der Exegese – Das soziologische Interesse in der formgeschichtlichen Methode – Vermeintliche «historische Abstraktheit» der johanneischen Schriften – Gruppenkonflikte und soziale Schichtungen innerhalb der Gemeinde – Leitfrage: Welche geschichtlichen Erfahrungen stecken hinter dem johanneischen «Juden»-Bild? – Drei Zugänge und Hypothesen: R.E. Brown, K. Wengst, G. Theißen – Für Theißen ist die Judenpolemik Ausdruck eines sozialen Vorurteils – Stabilisierende Funktion von Feindbildern – In welchem Zusammenhang stehen antijüdische Polemik und Betonung des Liebesgebotes?

Clemens Locher

# BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Wird die Sache der Armen verraten?: Zum Marxismus-Verständnis in der Instruktion der Glaubenskongregation (6. August 1984) – Vorwurf der ideologischen Perversion – Instruktion will am Ideal einer wertfreien, beschreibenden Sozialwissenschaft festhalten – Sprache des kalten Krieges statt Wissen um erkenntnistheoretische Probleme – Das Konzept von Vorgeschichte und Geschichte – Notwendige Differenzierungen zum die Worte offenbart den Streit um die Wirklichkeit – Abwehr des Klassenbegriffs verschleiert Konflikte, die bis in die Kirche reichen

Werner Post, Bonn

# «Lyrische Passion»

Briefe der Nelly Sachs (1891-1970)'

«Ich sehe kein zweites Werk, das diese Toten, diese so besonders unglücklichen Toten der Erinnerung der Menschheit einfügt wie das Deine. Das müssen wir alle Dir danken: wir, die Überlebenden. Wir, die verschont wurden als Opfer, und in gleicher Weise die, die überlebt haben auf der Seite der Mitschuldigen. Und die junge Generation, die diese ganze Last erben muß und für die Du sie leichter gemacht hast.» So hat in einem «Offenen Brief an Nelly Sachs» die Lyrikerin Hilde Domin 1966 zur Freundin gesprochen, in jenem Jahr, da diese zusammen mit dem israelischen Schriftsteller Schmuel Josef Agnon gemeinsam den Nobelpreis empfing. Nelly Sachs starb vier Jahre nach dieser Ehrung, aber im Grunde hatte ihr Sterben schon lange zuvor begonnen, und nur der Umgang mit dem Wort hat sie immer wieder ins Leben zurückgeführt. Allerdings leitete sich ihr Œuvre – nach ihren eigenen Worten – «nicht aus der heutigen intellektuellen Moderne her ..., nicht aus dem experimentellen Bemühen der Intelligenz», sondern es versteht sich zuerst und für immer «als lyrische Passion» (Brief vom 17.3. 1958).

Die erste Krise wurde im Alter von siebzehn Jahren durch ein unglückliches Liebeserlebnis ausgelöst, damit gleichzeitig aber auch der schon zuvor wahrgenommene Antrieb zum Schreiben mächtig geweckt. In den Jahren der «Sternverdunkelung», der sich ausbreitenden nationalsozialistischen Herrschaft, wuchs dann das Gefühl der Zugehörigkeit zum Judentum: Nelly Sachs litt mit den Verfemten, den Deportierten, Gefolterten und Ermordeten ihres Volkes. In letzter Minute - dank der Intervention des Malerprinzen Eugen Bernadotte - gelang Nelly Sachs, zusammen mit ihrer Mutter, die Flucht nach Schweden. Hier erreichten sie auf Umwegen immer wieder die Nachrichten vom Tod der Verwandten und Freunde in den Gaskammern, den «Wohnungen des Todes», hier auch erhielt sie Kunde vom grauenvollen Ende ihres Geliebten. Und erst jetzt, unter der Wucht dieses Schocks, fand ihre Sprache von der spätromantischen Konvention zum unverkennbar eigenen Ton, zur mystisch geprägten Bildwelt, die sich vor allem am Buch Sohar<sup>2</sup> orientierte. «Nur durch die Schwere des Schicksals, das mich betraf, bin ich von dieser Ausdrucksweise zu einer anderen gekommen: dem Wort», bekannte Nelly Sachs. In ihrer ersten Lebenshälfte hatten sie nämlich - angeregt durch einen musikverständigen Vater - vor allem Tanz und Musik fasziniert, und alle ihre späteren Dichtungen verleugnen diese Hinneigung keineswegs. Ja, Nelly Sachs ging so weit, in ihren dramatischen Dichtungen, die leider viel zu wenig bekannt sind, eine der Romantik nahe Synästhesie anzustreben: «Ich mache Entwürfe zu meinem Licht-Farben-Mimik-Musik-Wort-Spiel», schreibt sie an Hans Magnus Enzensberger am 30.4.1961 und meint damit das Werk «Beryll sieht in der Nacht». Immer aber ging es Nelly Sachs um dies: «... es muß doch eine Stimme erklingen und einer muß doch die blutigen Fußspuren Israels aus dem Sande sammeln und sie der Menschheit aufweisen können ...» (Brief an Carl Seelig vom 1.10. 1946). Und hierbei will sie, «daß man mich gänzlich ausschaltet - nur eine Stimme, ein Seufzer für die, die lauschen wollen» (Brief an Walter A. Berendsohn vom

Ruth Dinesen und Helmut Müssener haben aus nahezu dreitausend Briefen der Nelly Sachs 235 bisher unveröffentlichte Briefe ausgewählt und zu einer chronologisch geordneten Edi-

' Briefe der Nelly Sachs, hrsg. von Ruth Dinesen und Helmut Müssener. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1984, 396 S., DM 38,-/Fr. 35.-.

tion zusammengestellt. Die Auswahl konzentriert sich auf jene Briefe, die Aussagen über die Biografie der Dichterin enthalten sowie über die Entstehung und Aufnahme ihres Werkes Auskunft geben; Korrespondenzen dagegen, die sich vorwiegend mit Fragen der Übersetzung und der Drucklegung befassen, haben die Editoren ausgeklammert. Ebenso fehlen leider die Briefe der Nelly Sachs an Ingeborg Bachmann und Paul Celan, deren Nachlässe noch gesperrt sind; gleichfalls sucht man vergeblich nach Briefen an Selma Lagerlöf, mit der Nelly Sachs seit ihrem sechzehnten Lebensjahr korrespondiert hatte und der sie später u.a. ihre Rettung aus Nazideutschland verdankte; auch dieser Nachlaß ist der Forschung noch nicht zugänglich. Trotzdem beeindruckt diese Edition: nicht nur wegen der sorgfältigen Gestaltung (der Leser wird u.a. den klugen Anmerkungsapparat, der sich unmittelbar an den jeweiligen Brief anschließt und nicht in den Anhang verbannt worden ist, ungemein schätzen), sondern vor allem wegen der intelligenten Auswahl, die ein facettenreiches Bild der Dichterin und ihres Umkreises zu vermitteln weiß.

Unter den Empfängern dieser Briefe figurieren in erster Linie die schwedischen Dichterfreunde, zu denen Nelly Sachs rasch Zugang gefunden hat und deren Werke sie unermüdlich übersetzte; aus dieser Tätigkeit vor allem bestritt sie ihren Lebensunterhalt. Faszinierend gestaltet sich für den literarisch interessierten Leser die Art, wie Nelly Sachs in ihrem Stockholmer Exil wieder in den deutschsprachigen Raum zurückfindet, welchès Netz an Beziehungen sie hier zu knüpfen beginnt. Karl Krolow, Walter Höllerer, Walter Jens, Peter Huchel, Peter Hamm und Elisabeth Borchers sind die Adressaten der Briefbotschaften, vor allem aber Alfred Andersch und Hans Magnus Enzensberger, die beide in erster Linie das Werk der Nelly Sachs nach 1955 im deutschsprachigen Raum verbreitet haben. Unter den schweizerischen Empfängern wären Max Rychner (in jenen Jahren Feuilleton-Chef der «Tat»), der Lyriker Rudolf Peyer, der Literaturförderer Carl Seelig und der Literaturhistoriker Walter Muschg zu nennen. Eine herausragende Rolle hinsichtlich der Förderung des dichterischen Werks spielte der unlängst verstorbene Literaturwissenschaftler Walter A. Berendsohn, der sich nicht nur für das Œuvre der Nelly Sachs, sondern ganz allgemein für die Exilliteratur Nazideutschlands eingesetzt hatte.3 Welches der geistige Umkreis von Nelly Sachs war, belegt u.a. der Empfang am Flughafen Zürich-Kloten (26.5.1960): Die Familie Celan aus Paris, Ingeborg Bachmann, der Publizist Hans Rudolf Hilty und Max Frisch begrüßten hier Nelly Sachs, die sich sodann im Hotel «Zum Storchen» aufhielt, um später nach Meersburg zu reisen, wo sie den Droste-Preis entgegennehmen durfte.

#### «... bis in die letzten Grenzen getroffen ...»

Diesem einen ersten Höhepunkt in ihrem literarischen Schaffen folgte allerdings ein zerstörerischer Nervenzusammenbruch; es schien, als ob all die Dämonen und Alpträume, die sie jahrelang in Bann gehalten hatte, unversehens über sie herfielen. Während der folgenden drei Jahre hielt sich Nelly Sachs – mit kurzen Unterbrechungen – in der Nervenklinik Beckomberga auf, gepeinigt von paranoiden Zuständen, die eine Rückkehr in ihre Wohnung immer wieder vereitelten. Worin ihre Verfolgungsängste bestanden, darüber geben einige der Briefe andeutungsweise Aufschluß. Nelly Sachs wähnte sich unausgesetzt beobachtet und belauscht, und zwar von einem radiotelegrafischen Dienst, dieser «geistigen Tortur der Gestapo» (Brief vom 23.6. 1962), der Tag und Nacht Zeichen aussandte, dessen Geräte perfekt funktionierten und sie fortwährend mit Morsetönen plagten (Brief vom 10.7. 1961).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Buch Sohar (hebr. sefär ha-zohar, «Buch des Glanzes»): am Ende des 13. Jh. entstandenes Hauptwerk der Kabbala. Vgl. dazu G. Scholem, Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar (Insel-Bücherei 949), Frankfurt a. M. 1971 (vgl. auch Orientierung 1982, S. 64).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. W. A. Berendsohn, Nelly Sachs. Einführung in das Werk der Dichterin jüdischen Schicksals, Darmstadt 1974 (enthält im Anhang eine Auswahl von 30 Briefen der Nelly Sachs an W. A. Berendsohn, die in der Ausgabe von R. Dinesen und H. Müssener – siehe Anm. 1 – nicht wiederabgedruckt wurden).

Es war dies die Hölle, nachdem sie aus dem Himmel vertrieben worden war. Schweden konnte ihr nie mehr zur Heimat werden, auch wenn die Briefe Klagen sofort wieder zurücknehmen und das Gefühl der Dankbarkeit immer siegen lassen. Dabei war die materielle Situation der Dichterin in jenen Jahren zwischen 1940 und 1960 prekär genug; mit Übersetzungsarbeiten verdiente sie nur unzureichend, pflegte hingebungsvoll ihre über alles geliebte Mutter, deren Tod, 1950, eine schmerzliche Wunde hinterließ, arbeitete nachts an ihrem eigenen Werk und besaß überdies eine zarte Konstitution. Krankheiten und nervliche Zusammenbrüche ließen sich unter diesen Umständen fast voraussehen. Aber da war noch die durch nichts auszulöschende Erinnerung an «das Leiden Israels», «Bis in die letzten Grenzen getroffen, durchgeschnitten», so fühlte sich Nelly Sachs, die einst als behütetes Kind diese Erdenbahn betreten hatte.

### Zurückhaltung im privaten Bereich

Allerdings rückt diese Briefsammlung eine hartnäckige Meinung zurecht, die sich schon zu Lebzeiten der Dichterin gebildet hatte und die sie selbst gegenüber Berendsohn korrigierte (Brief vom 22.1. 1959): «... ich nahm die äußeren anscheinend so gesicherten Lebensumstände, in denen ich aufwuchs, zum Schutz vor der inneren Einsicht. Es lag ein tieftragisches Schicksal über uns daheim, und nur die Größe meines Vaters und die innige Liebe meiner Mutter taten das Ihre, daß unser Leben nicht ganz verdunkelt verfloß. Also lieber Walter – alles ganz entfernt von einem ruhigen Bürgerheim ...» Allerdings nennt Nelly Sachs keine Tatsachen, und diese Zurückhaltung ist bezeichnend für ihre Diskretion, die sie in allen sie betreffenden Privatangelegenheiten stikt walten läßt. Gleichwohl erfährt man in dieser Briefsammlung einiges aus ihrer ersten Le-

benshäfte, den Jahren in Berlin (1891-1940), worüber bis anhin wenig bekannt gewesen ist. Sich erinnernd berichtet Nelly Sachs ihren Freunden in späteren Briefen einzelne Episoden aus diesem großen biografischen Abschnitt. Der Vater, musikverständig und dazu ein experimentierfreudiger Fabrikant, prägte sich tief ein; weitere Figuren werden eingeführt, denen später die «Grabschriften in die Luft geschrieben» zugeeignet werden, unter ihnen die deutsch-jüdische Lyrikerin Gertrud Kolmar (1894-1943). Karl Krolow wunderte sich zwar in einer Äußerung, Nelly Sachs gelegentlich verglichen zu finden; gerade in biografischer Hinsicht entdeckt man hier aber Parallelen, auf die Nelly Sachs - in Verehrung für ihre Dichterschwester deutlich hinweist, wenn sie für beide dasselbe Geburtsdatum, den 10. Dezember, feststellt. Beide sind frühzeitig von einer Liebe getroffen worden, die sich nicht erfüllen konnte, und sie haben diese Sehnsucht eigentlich nur schreibend leben können. Beiden haben Alter und Krankheit der Eltern Zurückgezogenheit auferlegt, beide haben sie am literarischen Leben Berlins kaum teilgenommen und sich erst in letzter Stunde, da sich-ihnen die Presse bereits versagen mußte, in jüdischen Gruppen und Organen vorübergehend geäußert.

Gerade auch in biografischer Hinsicht füllt somit diese Edition manche Lücken; zudem erhellt sie das Bild der Dichterin, vertieft bereits bekannte Züge, etwa die Gläubigkeit, die sich im Fall der Nelly Sachs hauptsächlich aus den Zeugnissen jüdischer Mystik und den Schriften Jakob Böhmes nährte. «Eine Tragödie soll man so leise wie möglich behandeln», schrieb die Dichterin am 25.6.1959 in einem Brief an Walter A. Berendsohn. Im Fall ihrer eigenen Tragödie, als die sich ihre Biografie über weite Strecken hinweg zu erkennen gibt, hat sie diese Forderung wahrgemacht: mit einer zarten Seele und einem tapferen Herzen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/BE

# Engagement mit diffuser Programmatik

Die katholische Erwachsenenbildung krankt an ihrer «Theorie»

Ihre Programmverzeichnisse werden immer dicker, ihre Leistungsstatistiken weisen von Jahr zu Jahr fulminante Wachstumsraten punkto Veranstaltungen, Doppelstunden und Teilnehmer auf. Die katholische Erwachsenenbildung – besser: die Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft – hat sich in der Bundesrepublik auf dem Markt der Anbieter jedermann zugänglicher Weiterbildungsmöglichkeiten nach den Volkshochschulen mit Abstand als die «Nummer zwei» etabliert.

Mangels einer Bundesstatistik über die Aktivitäten mögen ein paar Zahlen aus Bayern, wo das statistische Landesamt schon seit längerem Buch führt, zur Veranschaulichung genügen: Danach haben die in der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung zusammengeschlossenen Bildungshäuser, Kreis- und Stadtbildungswerke samt den Bildungswerken der katholischen Verbände 1982 zusammen 46057 Bildungsmaßnahmen mit 160425 Doppelstunden zu 90 Minuten durchgeführt und dabei 2,095 Millionen Teilnehmer registriert.

Gemessen an den Daten des Jahres 1978 ist damit die Zahl der Veranstaltungen um rund 31, die der Doppelstunden um rund 56 und die der Teilnehmer um rund 22 Prozent angewachsen. Und Bayern ist kein Wachstumsextrem. In anderen Bundesländern, auch in Österreich und der Schweiz, zeigt sich eine ähnliche «Leistungsexpansion». Sie geht vornehmlich auf das Konto der Bildungsarbeit «vor Ort» in den Pfarrgemeinden und den Ortsgruppen katholischer Vereine und Verbände. Im Verlauf der siebziger Jahre hat sie durch die Gründung regionaler Bildungswerke eine große Belebung erfahren.

Freilich: Im pädagogischen Bereich – und dazu gehört nun mal auch Erwachsenenbildung – besagen die Zahlen an sich recht wenig. Da stellt sich vorrangig vielmehr die Frage nach dem tatsächlichen Bildungsertrag dieser zunächst rein organisatorischen Leistung. Denn nur naives Wunschdenken übersieht, daß «Erziehung» und «Bildungsarbeit» lediglich Versuchscharakter haben, mithin auch scheitern, d.h. wirkungslos versanden, ja – entgegen besten Absichten – sogar ganz bedenkliche Nebenwirkungen hervorbringen, verbilden, verdummen, entmündigen können.

#### Überbordende Programmvielfalt und «Eintagsfliegen»

Sieht man sich unter diesem Blickwinkel einmal gründlich hinter der imponierenden Fassade der Globalstatistiken um, dann nehmen sich die «Leistungen» der katholischen Erwachsenenbildung und ihre stete Expansion so erfreulich nicht mehr aus. Gelegentlich befällt sogar dafür Verantwortliche ein Unbehagen. Josef Bennemann, Direktor der großen Akademie Klausenhof und von großem Einfluß im Bereich katholischer Weiterbildung, hat da schon mal seine Zweifel, wenn er sich «die Palette der Arbeit unserer Einrichtungen ansieht».

Der Grund: Die Palette «ist so breit, daß es breiter nicht geht». Bennemann kommt dabei «das Stichwort vom Allotria, vom Allerweltsladen und von einer Tagungsbreite, daß man keine Konturen des Programms mehr erkennt».¹ Da wird in der Tat bei näherem Hinsehen sehr vieles geboten, von dem nicht recht einsichtig werden will, warum sich eine explizit «katholisch» etikettierte Weiterbildung seiner annimmt, und noch so massiv, wo doch andere Anbieter ganz ähnliches in ihren Programmregalen führen, und ebenfalls massenhaft.

Franz Henrich, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, hat bereits 1976 öffentlich eine für ihn «erschreckende Ge-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> J. Bennemann, Erfahrungen aus der Konzeptionsbildung einer Bildungsstätte. Zur Diskussion 4. Hrsg. von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung. Bonn 1979, S. 5.

wichtsverlagerung» genannt, was er in der konkreten Arbeit damals hat ausmachen können: nämlich ein Ausbreiten von «Basteln, Reiseberichten, Blumenstecken und Alltagsthemen, die man in jedem Programm jeder anderen Erwachsenenbildung auch finden kann».² Daran hat sich seither nichts geändert, die Verlagerung hat sich eher noch verstärkt. In vielen diözesanen Leistungsstatistiken ist die Veranstaltungskategorie «Theologie/Glaube/Kirche», was die Zahl der dazu durchgeführten Doppelstunden anlangt, längst von praktisch-musischen und hauswirtschaftlichen Kursen überflügelt. Sie machen vielerorts ein Drittel bis die Hälfte aller Aktivitäten aus.

Außerdem sind mehr als die Hälfte aller Bildungsangebote der katholischen Erwachsenenbildung «Eintagsfliegen», EinmalTreffen. Diese Minibildung findet sich gerade in den Programmbereichen gehäuft, in denen eine Änderung bisheriger Ansichten und Denkweisen, Gewohnheiten und Einstellungen anvisiert wird. Das aber sind Vorhaben, deren Realisierung nach heutigem Einblick in die Lernfähigkeit Erwachsener langen Atem bräuchten, weil Erwachsene ungern aufgeben, was sie in ihrer vorangegangenen Lerngeschichte erworben haben. Am Verhältnis von Aktivität, von organisatorischem Aufwand auf der einen und Bildungsertrag auf der anderen Seite, darf man so gesehen durchaus massive Skepsis anmelden.

Wer freilich schon als Erfolg feiert, daß jemand in den Veranstaltungen der katholischen Erwachsenenbildung sitzt, gleich was da abläuft, ob Bastelanleitung, Kosmetiktips oder die Erörterung von Fragen des Glaubens oder des Umweltschutzes, Hauptsache es kommt von katholischer Seite – wer das schon als Erfolg feiert, den wird nicht weiter stören, was an Seichtem, Irrelevantem und Kurzatmigem als «katholische Erwachsenenbildung» ausgegeben wird. Es kommt eben auf die Ziele, die Interessen, die Erfolgsmaßstäbe, auf die «Theorie» an, von denen aus man die Dinge sieht. Und um die – so die hier im weiteren erläuterte These – steht es seit längerem nicht zum besten im katholischen Weiterbildungslager.

### Defizite in der Theoriebildung

Ablesbar wird dies etwa an der Selbstverständnisdiskussion, die in der Vierteljahresschrift «Erwachsenenbildung», dem Publikationsorgan im Bereich katholischer Weiterbildung, geführt worden ist. Anläßlich des 25. Geburtstages der Zeitschrift hat Marie-Theres Starke, eine langjährige wissenschaftliche Wegbegleiterin, diese Diskussion einer Analyse unterzogen. Starke sah sie in den letzten Jahren vornehmlich um zwei Punkte kreisen: zum einen um die «Rechtfertigung der katholischen Erwachsenenbildungseinrichtungen und -organisationen als legitimer Teil des Gesamtsystems der Weiterbildung» und zum anderen um die «Klärung des Verhältnisses katholischer Erwachsenenbildung zu anderen kirchlichen Aktivitäten, vor allem im Bereich Seelsorge und Katechese».

Nur relativ geringen Raum haben demgegenüber nach Starkes Bilanz im letzten Vierteljahrhundert Überlegungen zur «Entwicklung spezifischer pädagogischer (inhaltlicher) Konzepte für die Erwachsenenbildung und den Beitrag der Katholiken im besonderen» eingenommen. Sofern sich die Theoriediskussion nicht in «Postulaten und Deklarationen «auf höchster Ebene» erschöpft habe, sei sie weithin in der Auflistung der für die katholische Erwachsenenbildung generell wichtigen Stoffelder und Zielgruppen oder in davon abgehobenen grundsätzlichen methodischen Erwägungen steckengeblieben. Die Reflexion darüber, wer was wo warum und wie lernen kann und soll, sei bislang zu kurz gekommen.

Auch der Aachener Erziehungswissenschaftler Franz Pöggeler,

<sup>2</sup> F. Henrich, Sorge um die Qualität der Programme: Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern 1974–1978. Hrsg. von der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern. München 1978, S. 152.

wie Starke einer der wissenschaftlichen Gefährten in den letzten drei Jahrzehnten, sieht das katholische Weiterbildungslager etwas kopflos dahinagieren. Die Praxis katholischer Erwachsenenbildung, so Pöggeler, habe «in mancher Hinsicht die Orientierung an der Theorie – der erziehungswissenschaftlichen wie theologischen – verloren und sich auf statistisch meßbaren Aktivismus verlegt». Die «Organisation» habe die wissenschaftliche und religiöse Substanz ausgezehrt, ein «Regime der Geschäftsführer» sich breitgemacht anstelle der großen Inspiratoren früherer Tage wie Dirks, Guardini, Hanssler, Messerschmid.<sup>4</sup>

Als Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre das Feld der öffentlichen Weiterbildung neu geordnet wurde, hat sich auch die katholische Erwachsenenbildung um einen Platz darin bemüht und ihn auch erhalten. Sie hat sich damit zugleich aber auch in den Kampf um Marktanteile in Doppelstunden, Teilnehmertagen und Teilnehmerlehreinheiten begeben. Denn nach solchen rein quantitativen Kriterien werden die öffentlichen Zuschüsse verteilt, an denen katholische Erwachsenenbildung neben vielen anderen partizipieren will. Wer viel «leistet», sprich: viel «macht» und viele erreicht, kriegt in diesem System auch entsprechend viel vom «Zuschußkuchen» ab. Was er inhaltlich leistet, wie er es bringt, was er bewirkt – all das spielt dabei keine Rolle.

Es handelt sich zwar um vergleichsweise spärliche Summen, die da aus den öffentlichen Kassen fließen. In Bayern beispielsweise sind das zurzeit ganze 26 Millionen staatliche Förderung, die sich die sieben anerkannten Trägerverbände bzw. Landesorganisationen vom Bildungswerk der Bayerischen Wirtschaft bis zum Bayerischen Volkshochschulverband nach erbrachter «Leistung» teilen müssen. Aber sie alle haben mit diesen Zuschüssen ihre Einrichtungen auf Expansionskurs gebracht. Und wenn die anderen Gas im Rennen um die Zuschüsse geben, kann ein Trägerverband nicht ohne weiteres bremsen, es sei denn, er nimmt in Kauf, an seine Mitgliedseinrichtungen weniger verteilen zu können als zuvor.

In einem solchen System bleibt verständlicherweise wenig Raum zum großen Bedenken, wofür die öffentlichen Zuschüsse und die Mittel aus den kirchlichen Kassen denn noch verwendet werden sollen, außer zur Finanzierung eines Mehrs an neuen statistischen Leistungen. Über Sinn und Zweck des eigenen Tuns wird in der katholischen Erwachsenenbildung seit Jahren – meinen Erfahrungen nach – nicht mehr ernsthaft diskutiert. Dabeizusein und mitzuhalten heißt die vorrangige Devise.

Es wird zwar im Schrifttum des öfteren auf den «Weltdienst»-Auftrag der Christen verwiesen, in dessen Ausübung man sich im vierten Bildungsbereich engagiere. Doch wohin dieses Engagement führen soll, bleibt dabei offen. Das Weltdienst-Argumentationsmuster erklärt vielleicht das Motiv kirchlichen Handelns. Ein Ziel gibt es ihm nicht vor. Konkrete Bestimmungen der angestrebten Wirkungen, der Sollzustände, auf die katholische Erwachsenenbildung hinarbeiten will, sucht man in ihren Selbstverständnisbekundungen vergebens.

Da ist zwar gern die Rede vom «ganzen Menschen» oder von der «Entfaltung aller Anlagen» als dem Ziel katholischer Erwachsenenbildung. Formuliert sind solche Wendungen häufig in Abwehr von Bildungsvorstellungen, die – vermeintlich oder tatsächlich – Erwachsenenbildung auf Anpassungs- und Berufsbildung oder katholische Erwachsenenbildung auf «religiöse» oder «theologische» verengen wollen. Eine Richtung ist den Programmachern vor Ort mit solchen «Zielangaben» allerdings nicht gewiesen. Ernstzunehmende Bildungsziele benennen Vorurteile, Illusionen, die es abzubauen, Einstellungen, Haltungen, Gesinnungen, die es aufzubauen gilt; je konkreter, desto genauer geben sie dem Bildungshandeln Richtung und

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> M. Th. Starke, Das Selbstverständnis der katholischen Erwachsenenbildung im Spiegel der Zeitschrift «Erwachsenenbildung»: F. Henrich, H. Kaiser, Hrsg., Erwachsenenbildung. 25 Jahre Erwachsenenbildung im Spiegel einer Zeitschrift. Düsseldorf 1980, S. 205, 207, 209.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> F. Pöggeler, Christliche Erwachsenenbildung in einem pluralistischen Bildungssystem: F. Henrich, Hrsg., Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Düsseldorf 1978, S. 135; ders., Vom Pragmatismus zur wissenschaftlichen Fundierung: F. Henrich, H. Kaiser, Hrsg., vgl. Anm. 3, S. 69.

Weg vor. Wo sich der Planungsprozeß aber nur an solchen inhaltsleeren Zielvorstellungen «orientieren» kann, wird er auch nur die diffusen Resultate zeitigen können, wie sie sich in den Programmverzeichnissen niederschlagen.

Dies gilt auch für den Begriff «Lebenshilfe», mit dem gern näherhin bezeichnet wird, worin Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft ihre Weltdienstfunktion am ganzen Menschen realisieren sollte. So richtig es ist, daß der Mensch «Lebenswissen» braucht, das ihm hilft, menschlich zu leben und seinem Dasein Sinn zu geben und zu erhalten, so wenig geklärt ist damit schon, was nun konkret als «Lebenswissen» trägt, was unter den vielen konkurrierenden Ratschlägen im Alltag wirklich Hilfe bringt und was nur Scheinhilfe ist.

Wie inhaltsleer das «Lebenshilfe»-Verständnis ist, wird daraus ersichtlich, daß es alle Anbieter von Erwachsenenbildung in ihren Selbstverständnisbekundungen zum Generalzweck ihres Bildungsengagements deklariert haben. Das katholische Weiterbildungslager behilft sich in seinem Rechtfertigungszwang damit, daß es vorgibt, «Spezifisches» im katholischen Beitrag zum Gesamt der öffentlichen Weiterbildung offerieren zu können: nämlich Lebenshilfe «im Horizont des christlichen Welt- und Menschenverständnisses».

Die Formel klingt gut, vor allem für die binnenkirchliche Diskussion. Aber ohne inhaltliche Füllung kann damit zum Spezifischen des katholischen Weiterbildungsbeitrags werden, was die, die ihn planen, zufällig gerade als «christlich» verstehen. Und das kann – die Geschichte kennt viele Beispiele – sich sehr weit von dem entfernen, was vor bald 2000 Jahren zur Entstehung des Attributs geführt hat. Die Formel ist für den Programmplaner vor Ort als Orientierungshilfe für seine didaktischen Entscheidungen wertlos, weil alles- und nichtssagend.

#### Pastorales Instrument?

Sehr viel weniger nebulös erscheinen auf den ersten Blick mehr gemeindepastorale Zielperspektiven wie die, katholische Erwachsenenbildung solle dazu beitragen, das Gemeindeleben zu verlebendigen und auf Distanz gegangene Pfarreiangehörige zur Teilnahme am kirchlichen Leben zurückzugewinnen. Solche Zielperspektiven werden gern von seiten ehrenamtlicher Mitarbeiter in den Gemeinden, von Pfarrern und von der Kirchenführung mit der Bildungsarbeit verbunden. Sie finden sich kaum in den verschriftlichten Selbstverständnisbekundungen der in der katholischen Weiterbildung professionell Tätigen. Die möchten die «Erwachsenenbildung» betont von der «Pastoral» und der «Verkündigung» abgehoben wissen.

Organisatorisch freilich hat man sich wenig um die theoretische Abgrenzung geschert und die Arbeit vor Ort voll in die Hände derer gelegt, die in der Gemeinde für Pastoral und Verkündigung zuständig sind. Von daher erscheint es nur konsequent und realistisch, die Erwachsenenbildung als Vehikel anzusehen, um das Gemeindeleben zu verlebendigen bzw. Randständige (wieder) in die Gemeinde zu holen. Aber auch diese den strukturellen Gegebenheiten angemessene Zielperspektive ist noch keine, die das pädagogische Planen leiten kann. Bildungsziele, die wirklich zu Maßgaben des Programmplanens werden sollen, können nicht auf die Gesellschaft, die Kirche, einen Verein oder das Gemeindeleben bezogen sein. Die sind nicht zu bilden. Wenn sie ein neuer Geist durchwehen soll, dann muß er die Mitglieder ergreifen. Nur die sind bildungsfähig.

Wer also die durchaus diskutable Vorstellung hegt, die Kirche müßte lebendiger werden, und damit nicht lediglich eine quantitative Vermehrung des Freizeitprogramms in den katholischen Pfarrheimen meint, sondern eine stärkere Ausrichtung der Katholiken hierzulande am Geiste Jesu, eine spirituelle Ver-

<sup>1</sup> Zum Komplex «Erziehungs- und Bildungsziele» vgl. W. Brezinka, Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft. München 1974, S. 103-154.

lebendigung, der müßte zunächst näher bestimmen, auf welche konkreteren Veränderungen im Dispositionsgefüge der Gemeindemitglieder die Erwachsenenbildung hinarbeiten sollte, damit sie lebendiger Zeugnis von ihrem Glauben geben. Erst auf solcher Grundlage läßt sich entscheiden, welche Inhalte und Themen, welche Methoden und welche Dauer die Maßnahmen einer solchen Erwachsenenbildung haben müßten.

Ähnliches gilt für die Vorstellung, Erwachsenenbildung sollte mithelfen, die schleichende Flucht aus der Kirche zu stoppen und die negativen statistischen Trends umzukehren. Sie bedarf zunächst einmal der Überzeugung ins pädagogische Zieldenken. Und das handelt von Kenntnissen, Einstellungen, Haltungen, Gesinnungen und Bereitschaften, die – in unserem Zusammenhang – bei den Fernstehenden auf- bzw. abgebaut werden müßten, damit sie zur aktiven Teilhabe am Leben christlicher Gemeinden (zurück)finden – sofern man die Erfolgskriterien in Sachen Randständigengewinnung nicht schon so niedrig gehängt hat, daß man sie schon beim bloßen Auftauchen eines fremden Gesichts im Pfarrsaal erfüllt sieht.

#### Welche Ziele - welche Adressaten?

Und dann stellt sich als zweites die Frage, wie solche Vorstellung Wirklichkeit werden kann, wenn die Adressaten entsprechende Bildungsvorhaben gar nicht nachfragen. Fernstehende sind in der Teilnehmerschaft der Programmteile katholischer Erwachsenenbildung, in denen es um Sinn- und Glaubensfragen geht, die ganz große Rarität. Der aktive Gemeindekern, die kirchlich Hochverbundenen – das sind so gut wie ausschließlich ihre Kunden.

Das Nachfrageproblem will die Rückgewinnungstheorie auf Umwegen lösen: Bevor katholische Erwachsenenbildung mit den Fernstehenden – wie es oft heißt – zum «Eigentlichen» oder «Zentralen» kommen könne, brauche es eben Bastelabende, Koch- und Kosmetikkurse oder Dia-Expeditionsberichte. Die Fernstehenden müßten eben überhaupt erst einmal für die katholische Erwachsenenbildung erwärmt werden. Das Programm-Allotria also lediglich als Hintertür, als Einsteigeangebot?

Wer solche Rechnung aufmacht, muß allerdings noch den Nachweis führen, daß sie auch aufgeht. Denn trotz unverkennbarer Entprofilierung der Programme bis zur Konturenlosigkeit ist es in der konkreten Arbeit nicht gelungen, in den Kreis der Distanzierten einzudringen und deren etwaiges Interesse am «Peripheren» überzuführen in die Zuwendung zu Fragen ihres «Glaubens». Nach wie vor rekrutiert sich die Teilnehmerschaft in den Programmteilen, in denen es ums «Eigentliche» geht, wie eh und je aus dem Kreis der kirchlich Hochverbundenen.\* Ja statt daß ein Run auf wert- und sinnorientierte Erwachsenenbildung spürbar würde, wird die Klage über das Phänomen eines schleichenden Teilnehmerschwunds, bezogen gerade auf die «zentralen» Programmteile, immer lauter. Die Frage drängt sich deshalb auf: Vollzieht sich am Ende gar ein ganz anderer Umsteigeprozeß im Gefolge der bewußten Entprofilierung, nämlich der von Teilen der bisherigen Kundschaft sinn- und wertorientierter Erwachsenenbildung zu der als Lockangebot verstanden?

Das wäre nun gerade eine jener ungewollten bedenklichen Nebenwirkungen eines Handelns in bester Absicht, die es im pädagogischen Bereich zuhauf geben kann und gibt, wenn die Prämissen und Theorien nur oberflächlich bedacht sind. Von der Warte sozialwissenschaftlicher Einsicht in den komplizierten Entstehungsprozeß von Bildungsmotivation aus betrachtet, hat die Hoffnung, Fernstehende ließen sich über Bastel- oder Kochkurse für eine Auseinandersetzung mit ihrem Glauben gewinnen, ohnehin etwas zu Naives an sich.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Nach M.Th. Starkes Analyse (vgl. Anm. 3) ist in den Versuch der Abgrenzung bislang besondere Energie investiert worden. Der Ertrag erinnert an den des emsigen Bemühens in der Pädagogik, das Begriffspaar «Erziehung» und «Bildung» voneinander abzuheben. Herausgekommen ist lediglich akademisches Wortgeklingel.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Vgl. W. Brezinka, vgl. Anm. 5, S. 119-125.

<sup>\*</sup> Das zeigen nachdrücklich die Befunde einer kürzlich durchgeführten Erhebung in kirchlichen Kreisbildungswerken. Sie werden derzeit zu einer vom Lehrstuhl Erwachsenenbildung an der Katholischen Universität Eichstätt vergebenen Diplomarbeit zusammengestellt.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Vgl. G. Betz, Wohin expandiert die katholische Erwachsenenbildung? Zwischenfragen zum «Teilnehmerboom»: Erwachsenenbildung (1981), S. 186ff.

Eine andere Nebenwirkung der Expansion des Programm-«Allotrias» ist die, daß sie es den wenigen Hauptamtlichen erschwert, die Arbeit gezielt zu beraten und zu inspirieren und in der Breite effizienter zu machen. Jede Veranstaltung vor Ort bedeutet für die Geschäftsstelle eines regionalen Bildungswerkes Arbeitsaufwand, weil die Veranstaltungen u.a. angekündigt, abgerechnet und statistisch erfaßt werden müssen. Jede Expansion der Von-allem-etwas-Erwachsenenbildung bringt somit letztlich eine Aufsplitterung und Verzettelung der Kräfte. Das Unbehagen unter den hauptamtlichen Mitarbeitern, den unbefriedigenden Zustand katholischer Erwachsenenbildung lediglich zu verwalten und letztlich Sisyphus-Arbeit zu leisten, verwundert nicht angesichts der konturenlosen Breite des Angebots.

Vor über zehn Jahren schon hat der Kulturbeirat des Zentral-komitees der deutschen Katholiken erkannt, daß die katholische Erwachsenenbildung ihre breite Angebotspalette beschneiden muß: «Für die Wirksamkeit katholischer Erwachsenenbildung – der offenen wie der innerkirchlichen – in der Zukunft wird viel davon abhängen, ob es gelingt, ein konzentriertes Angebot mit bestimmten Schwerpunkten auszuarbeiten und dadurch Zufälligkeit und Beliebtheit zu überwinden.» <sup>10</sup> In die praktische Arbeit ist diese dringliche Empfehlung bisher freilich kaum eingeflossen. Sie ist nach wie vor Sammelsurium von Beliebtheit und Zufälligkeit.

Daß sie das ist, hat zweifellos viele Hintergründe. Und wer das ändern will, muß viele Stellen im Bedingungsgeflecht «Praxis katholische Erwachsenenbildung» einbeziehen. Eine grundlegende Rolle freilich kommt sowohl unter den Ursachen an der desolaten Situation wie unter den Ansatzpunkten ihrer Verän-. derung den Ziel- und Adressatenvorstellungen zu, welche die Macher der katholischen Erwachsenenbildung hegen. Zielüberlegungen und -entscheidungen haben nun mal im pädagogischen Denken den Primat. Wenn deshalb der katholischen Erwachsenenbildung derzeit etwas Not tut, dann eine intensive Besinnung darüber, was sie mit ihrer Erwachsenenbildung bei wem bewirken soll, und zwar näherhin eine Besinnung, die zum einen über Leerformeln hinausführt, die zugleich von den konkreten Teilnehmergegebenheiten im Feld der katholischen Erwachsenenbildung ausgeht, nicht vom Wunschdenken, und die zum dritten auf inhaltliche Konzentration anstelle uferloser Breite angelegt ist.

### Zurück zum Anfang?

Damit schon mal erste Gedanken im Raum stehen, an denen sich diese notwendige Besinnung entzünden und konkretisieren kann, sei hier noch kurz daran erinnert, daß die heutige katholische Erwachsenenbildung nicht denkbar ist ohne jene erfolgreiche Bewußtseinsbildung, die vor nunmehr bald 2000 Jahren in Palästina von Jesus betrieben worden ist. Läßt man sich einmal eingehender auf die Bibel ein, dann war er auch ein «Meister» der Erwachsenenbildung. Hätte katholische Erwachsenenbildung, sofern sie den Anspruch erhebt, Bildung im Horizont christlichen Welt- und Menschenverständnisses zu betreiben, nicht an der Bildungsarbeit Jesu ständig Maß zu nehmen?

Es war eine denkbar kritische, prophetische Bildungsarbeit. Es war Erwachsenenbildung, die ankämpfte gegen die Selbstgerechtigkeit der Wohlanständigen, gegen das große Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten zur Absicherung des Lebens und der Zukunft, gegen die Verabsolutierung der Leistung eines Menschen als Maßstab seiner sozialen Bewertung und Einstufung, gegen die Scheinsicherheiten materiellen Besitzes. Es war Erwachsenenbildung in Kontrast zu den gängigen Botschaften und Vorstellungen, wie der Mensch glücklich und die Welt heil werden könnten, es war ein alternatives Programm.

Was immer diese Erwachsenenbildung thematisierte, sie dachte und argumentierte vom souveränen und unbegreiflich guten Gott her, der ohne Vorbehalt auf der Seite des Menschen steht. Jesu Bildungsprogramm kannte keine Aufspaltung in eine politische, eine pädagogische, eine gesundheitsbildende, eine psychologische, eine musisch-kreative und auch noch eine religiöse Ecke. Sie war immer ganzheitlich, «alles in allem». Und sie war ausdrücklich als «Lebenshilfe» konzipiert, als Programm für ein «Leben in Fülle» sogar. Offenbar ist sie diesem Anspruch in den Augen und Ohren von zunehmend mehr Teilnehmern damals auch ungleich mehr gerecht geworden als alles andere, was an Lebenshilfeangeboten auf dem Markte war. «Der Weg», «die Wahrheit» sei es, fanden viele. Sie löste Begeisterung aus, die mit der Zeit auch Fernstehende anzog und aufschloß. Sie schuf lebendige Gemeinde. Und sie wurde wirklich zum «Weltdienst», indem sie langsam Verhältnisse «durchsäuerte» und menschlicher machte.

Ob katholische Erwachsenenbildung Bildung des ganzen Menschen betreiben und umfassende Lebenshilfe leisten oder Pfarrgemeinden verlebendigen und Fernstehende (rück)gewinnen will": Sie müßte sich bei ihrer dringlich gewordenen Besinnung gründlich die Frage stellen, ob sie nicht ausgiebigst der Hl. Schrift in ihrer Arbeit Raum geben sollte. Ja, sie müßte sich meines Erachtens fragen, ob sie nicht alle Mittel und Talente darauf konzentrieren sollte, immer mehr Zirkel, Kreise, Gruppen aufzubauen und zu betreuen, die sich regelmäßig mit der attraktiven, lebendigmachenden, lebenshelfenden und soziale Verhältnisse sprengenden Sache Gottes befassen.<sup>12</sup> Läge darin nicht jene inhaltliche Konzentration, die den wenigen Hauptamtlichen Ansatzpunkte zur wirksamen Optimierung der Arbeit und der katholischen Erwachsenenbildung ein eigenständiges, inhaltlich alternatives Profil in der Landschaft öffentlicher Weiterbildung brächte?

Man kann dem entgegenhalten, daß wir heutzutage ganz andere soziokulturelle Verhältnisse hätten und die massive Befassung mit biblischen Texten somit an der Wirklichkeit heute vorbeigehe. Dem ersten Teil dieses Einwands kann ich zustimmen, dem zweiten nicht. Die Zeiten haben sich zweifellos geändert, die Probleme heute ein anderes Gesicht als damals. Ihre tiefsten Wurzeln freilich, die sind geblieben, ebenso die großen Sehnsüchte der Menschen nach Frieden, Gerechtigkeit, dem Ende des Elends, nach unaufhörlichem Glück. An die Wurzeln der Probleme geht Gottes Sache. Sie ist nach Überzeugung der Kirche dauernd aktuell.

Vermutlich würde sich auch die Teilnehmerschaft einer solchen biblisch ausgerichteten Zellenarbeit, zunächst zumindest, wiederum nur aus dem Kreis der kirchlich Hochverbundenen rekrutieren. Dies wird man freilich nur bedauern, wenn man davon ausgeht, daß der Gemeindekern schon hellwach für die attraktive Sache Gottes sei. Meinen Beobachtungen entspricht das Bild, das viele Gemeinden bieten, dieser Annahme leider nicht. Bildungsarbeit, die unter dem Prinzip der Freiwilligkeit steht, ist halt nur mit denen möglich, die auch kommen. Aber wenn die vielerorts Lust an der Sache Gottes bekämen ... Vielleicht muß man den Prozeß der (Rück)Gewinnung Distanzierter via katholischer Erwachsenenbildung differenzierter, vielstufiger, indirekter sehen. Nämlich über den Weg der Bildung eines «neuen Geistes» unter den (noch) Nahestehenden, die das Angebot annehmen und zu den Abenden kommen.

<sup>10</sup> Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hrsg., Gutachten zur Weiterbildung in katholischer Trägerschaft und zu einem kooperativen System der Weiterbildung. März 1973, II. C. 1.

<sup>&</sup>quot; Mir scheinen das keine sich ausschließenden Aufgabenstellungen zu sein: Eine wirkliche Lebenshilfe leistende Erwachsenenbildung verlebendigt auf die Dauer christliche Gemeinde, wie umgekehrt die echte Verlebendigung christlicher Gemeinde dem einzelnen zu wirklichem Aufleben verhilft. Und solche «Früchte» ziehen auch «Fernstehende» an. Das war am Anfang nicht anders.

Wem der Gedanke an eine solche «Verengung» der Aufgabe zu abwegig erscheint, der möge sich daran erinnern, daß nach uralter und bis heute immer wieder verbalisierter Überzeugung in der Kirche Jesus «den Weg» zum Leben, «die Wahrheit» über das Heilwerden der kranken Welt zu bieten habe.

Keine Frage, die katholische Erwachsenenbildung hat in den letzten Jahren die Bibelarbeit insgesamt spürbar forciert. Ablesbar wird diese Hinwendung zur Hl. Schrift in der Produktion von entsprechenden Materialien oder in der Zahl von Bibelabenden. Es ist eine erfreuliche Entwicklung. Doch die hier ins Gespräch gebrachte Konzentration der Aktivitäten, Mittel und Talente auf den Versuch hin, möglichst viele kleine Zellen in möglichst immer mehr Pfarrgemeinden aufzubauen, die regelmäßig die Theorie vom «Leben in Fülle» bearbeiten und ihr Leben sowie aktuelle gesellschaftliche und kirchliche Probleme auf deren Hintergrund analysieren, ist mit dieser Entwicklung noch nicht in Gang gebracht.

Im Bildungswarenhaus «katholische Erwachsenenbildung» gibt es «Biblisches» lediglich in einem wenn auch mittlerweile größer gewordenen Programmregal in der Abteilung «Religion/Theologie/Kirche» als ein Angebot neben vielem anderen im Pfarrprogramm eines Jahres. Die Hl. Schrift ist nicht der Inhalt, nicht das A und O der Bildungsarbeit vor Ort, nicht Wurzelgrund, an den die Gemeinden ständig angeschlossen sind und von dem her die aktuellen Probleme und der Alltag gedeutet werden. Die katholische Erwachsenenbildung macht noch

munter die Aufspaltung des Lebens in einen religiösen Teil hie und einen pädagogischen, politischen, wirtschaftlichen, medizinischen, psychologischen, kreativen oder ökologischen da mit.

Ob sie damit freilich wirksamen Dienst an einer Welt leistet, in der die Flüsse und Wälder sterben, mehr und mehr Ehen zerbrechen, viele keine Arbeit finden, immer neue, verfeinerte, teurere und in ihrer Wirkung schrecklichere Waffen den Frieden sichern sollen, während jeden Tag Zehntausende an den Folgen des Hungers sterben? Ebnet schon jedwede katholische Erwachsenenbildung dem «neuen Geist», der «neuen Schöpfung» und «Gesellschaft» die Bahn? Nochmals: Was macht katholische Bildungsarbeit zur christlichen, ganzheitlichen, wirksamen, zur Lebenshilfe und lebendige Gemeinschaft bildenden?

Georg Betz, Deuerling bei Regensburg

HINWEIS: Zum Thema des Artikels von Georg Betz sind in der Reihe Kirchliche Erwachsenenbildung (hrsg. von Ernst Prokop) erschienen: Dokumente der katholischen Kirche zur Bildungsdiskussion. Zusammengestellt und erläutert von Georg Betz. Kösel-Verlag, München 1983; Ernst Prokop, Lernen unter Erwachsenen. Didaktik der Erwachsenenbildung bei freien Trägern. Kösel-Verlag, München 1983. (Red.)

# Die Johannes-Christen und «die Juden»

Seit einigen Jahren haben neutestamentliche Exegeten ihr Augenmerk verstärkt der Frage zugewendet, welches der soziologische und sozialgeschichtliche Hintergrund der neutestamentlichen Schriften sei. Läßt sich an diesen alten Texten typisches soziales Verhalten ablesen? Enthalten sie Informationen über soziale Konflikte, und erklären solche Auseinandersetzungen vielleicht das Entstehen der urchristlichen Schriften? Sind in ihnen konkrete Gruppeninteressen faßbar? Sind bestimmte Aussagen gar schichtspezifisch?

Der Versuch, die Bewegungen und Theologien der neutestamentlichen Zeit mit sozialer und politischer Wirklichkeit in Beziehung zu setzen, ist keineswegs neu: «Die soziologische Fragestellung gehört seit langem zur historischen Methode. Sie ist kein Neuansatz. Wer anders urteilt, verfällt einer optischen Täuschung. Er verwechselt das in den letzten Jahren in der Öffentlichkeit neu entstandene Interesse für soziologische Fragestellungen mit einer wissenschaftlichen Fragestellung, die sehr viel älter ist ...» Innerhalb der modernen neutestamentlichen Exegese ist ein soziologisches Forschungsinteresse insbesondere mit der formgeschichtlichen Methode an sich gegeben: Sie fragt bekanntlich nach dem (Sitz im Leben) und damit nach dem gesellschaftlichen Ort von Texten. Diese Fragestellung wurde allerdings oft «unter der Hand spiritualisiert» und auf «den Sitz im religiösen Leben» eingeengt, so daß man geradezu feststellen kann: «Die formgeschichtliche Methode hat sich nicht wegen, sondern trotz ihrer soziologischen Implikationen durchgesetzt.»1

Hier soll kein Überblick über die Forschung zur «Soziologie des Urchristentums» gegeben werden², wie sie in den letzten 10-15 Jahren vor allem in den USA (etwa von W. A. Meeks) und in Deutschland (u. a. von H. G. Kippenberg, L. Schottroff, W. Stegemann und G. Theißen³) betrieben worden ist. Vielmehr geht es um einen Teil des Neuen Testaments, der sich der soziologischen Fragestellung gegenüber bisher besonders spröde und undurchlässig gezeigt hat: die johanneischen Schriften. Das Johannesevangelium, um das es im folgenden ausschließlich gehen wird, ist ca. um 90 n. Chr. niedergeschrieben worden, die drei Johannesbriefe (1-3 Joh) um 100 n. Chr. Dagegen gehört die sog. Offenbarung des Johannes nach heute fast ein-

helliger Meinung nicht in diesen literarischen und sozialgeschichtlichen Zusammenhang, obwohl auch sie etwa aus der gleichen Zeit (um 95 n. Chr.) stammt.

#### Ortloses Johannesevangelium?

«Das vierte Evangelium ... sträubt sich gegen jeden Versuch einer kirchengeschichtlichen Einordnung. Es ist ein Dokument einer Gemeinde, die nirgends zu fassen ist.» Dieses negative Urteil scheint sich selbst einem oberflächlichen Leser des Johannesevangeliums aufzudrängen. Ein typisches Beispiel liefert bereits das erste Kapitel: Joh 1,35-51 erzählt die Berufung der ersten Jünger Jesu. Außer einem Ortsnamen (Betsaida, der Stadt, aus der Philippus, Andreas und Petrus stammen sollen) und außer den Namen der Jünger selber erfährt man nichts Konkretes, nichts an soziologisch auswertbarer Information also. Ganz anders im Markusevangelium (1,16-20): Hier werden Simon, Andreas und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes von ihrem Arbeitsplatz weg berufen: Als Fischer sind sie entweder gerade dabei, auf dem See Gennesaret die Netze auszuwerfen, oder aber, in ihrem Boot die Netze wieder instand zu setzen. Nebenbei erfährt man, daß Vater Zebedäus nicht nur von seinen beiden Söhnen assistiert wird, sondern in seinem kleinen Fischereibetrieb auch «Lohnarbeiter» (Mk 1, 20) beschäftigt. Solcher soziographischen Präzision gegenüber wirkt die johanneische Darstellung abstrakt und vergeistigt den Adler als Erkennungszeichen hat der Evangelist in der christlichen Ikonographie offenbar mit Recht zugewiesen erhalten ... Dennoch gibt es heute Neutestamentler, die mit Klaus Wengst der Überzeugung sind, «daß das scheinbar so von konkreter irdischer Wirklichkeit losgelöste und frei im geistigen Raum schwebende Johannesevangelium genug Informationen und Indizien bietet», so daß man «seinen irdischen Ort bestimmen» kann.5

Vor allem drei solcher «Ortungsversuche» sollen hier kurz vorgestellt werden: Sie stammen von K. Wengst, von Raymond E. Brown und von Gerd Theißen. Ich bezeichne ihre (verschiedenen) Ansätze etwas pauschal als «sozialgeschichtlich», insofern sie alle drei versuchen, den Inhalt des Johannesevangeliums nicht nur mit theologischen Auseinandersetzungen, sondern

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Zitate in diesem Abschnitt: G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (= Wiss. Untersuchungen zum NT 19), Tübingen <sup>1</sup>1979, <sup>2</sup>1983, S. 3 und 6f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ein Forschungsbericht von *H. J. Venetz* soll Anfang 1985 erscheinen: Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments, in: J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.), Methoden der Evangelien-Exegese (= Theol. Berichte 13). Benziger-Verlag, Zürich.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. bes. Theißen, Studien <sup>2</sup>1983, S. 331-348: «Auswahlbibliographie zur Sozialgeschichte des Urchristentums». Diese Bibliographie enthält u.a. auch die wichtigsten Arbeiten der soeben erwähnten Autoren.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Zitat: H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums (= Grundrisse zum NT 5), Göttingen <sup>2</sup>1971, S. 139.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Zitat: K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation (= Biblisch-Theol. Studien 5). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1983, S. 31.

auch mit soziokulturellen Konflikten zu erklären, in die sich die johanneische Gemeinde hineingestellt sah. Grundsätzlich stellen sich einer sozialgeschichtlichen Untersuchung des Johannesevangeliums zwei Fragenkomplexe: Welche Außenbeziehungen der johanneischen Gemeinde – Beziehungen zu feindlichen wie zu neutralen und sympathisierenden Gruppen – scheinen hinter den Texten möglicherweise durch? Welche Informationen liefern sie uns über die Innenbeziehungen und allenfalls über Gruppenkonflikte im Schoß der johanneischen Gemeinde? Gibt es zwischen Innen- und Außenbeziehungen möglicherweise gar einen erkennbaren Zusammenhang?

Grundaxiom einer sozialgeschichtlichen Untersuchung des Johannesevangeliums ist die Annahme, daß dieses Werk überhaupt Informationen über Situation und geschichtliche Entwicklung der johanneischen Gemeinde bietet, daß es für so etwas «transparent» ist. Das Evangelium spiegelt – in einem Maße, das hier nicht näher bestimmt zu werden braucht – nicht nur die erzählte Zeit (die Zeit Jesu), sondern auch die Erzählzeit (die Zeit des Evangelisten und seiner Gemeinde) wider. «Die konsequente Rückübertragung der aktuellen Gemeindesituation in das Leben Jesu» ist einer der «Wesenszüge» gerade des 4. Evangeliums. Man hat dieses Phänomen auch als «hermeneutische Horizontverschmelzung» bezeichnet. Ein besonders charakteristisches Beispiel dafür ist der Synagogenausschluß der johanneischen Christen (vgl. Joh 9,22.34; 12,42; 16, 2), von dem noch die Rede sein wird.

Von dieser Grundvoraussetzung her haben die erwähnten Autoren (und weitere Forscher) unterschiedliche Rekonstruktionen der Geschichte der johanneischen Gemeinde entwickelt. Im Zutrauen zur Informationsquelle Johannesevangelium geht der bekannte amerikanische Johannesfachmann Raymond E. Brown<sup>8</sup> ohne Zweifel am weitesten. Nach seiner Meinung bilden Johannesevangelium und -briefe beinahe Schritt für Schritt die sich in vier Phasen vollziehende Entwicklung des Johanneskreises ab:

- 1. Die Gemeinde entsteht noch vor Abfassung des Evangeliums, und zwar aus einer teilweise aus Täuferkreisen stammenden Gruppe von Juden. Ihnen schließen sich später gegen den Tempel eingestellte Juden und von diesen bekehrte Samariter an, was zu ersten Auseinandersetzungen mit «den Juden» außerhalb der Gemeinde führt (Zeit: ca. 55-90 n. Chr.).
- 2. Zur Zeit der Abfassung des Evangeliums ist die Gemeinde in Auseinandersetzungen mit Gruppen von Außenstehenden verwickelt sowohl Nicht-Christen (z. B. «die Juden») wie Christen (Zeit: um 90).
- 3. Die Johannesbriefe bezeugen eine Gemeinde, die von inneren Konflikten erschüttert und in zwei sich gegenseitig verketzernde Lager (Anhänger des Verfassers der Briefe Dissidenten) gespalten ist (Zeit: um 100).
- 4. Die johanneische Gemeinde zerfällt: Die Anhänger des Briefverfassers schließen sich der «Großkirche», die Dissidenten häretisch-gnostischen Kreisen an (Zeit: 1. Hälfte 2. Jh.).

Browns Darstellung hat etwas Faszinierendes. Natürlich ist vieles daran nicht nur hypothetisch (was bei historischer Forschung ohnehin unvermeidlich ist), sondern geradezu spekulativ; dies gilt vor allem von Browns Zuversicht, auch aus minimalsten Spuren abweichender Meinungen in den Texten auf entsprechende dissidente Gruppen und Gemeinden in der sozialen Lebenswelt schließen zu können.

#### Wer waren «die Juden»?

Browns Buch sollte hier als Beispiel dienen: Es illustriert modellhaft den von mehreren Autoren gemachten Versuch, auf der Basis der teilweise spannungsgeladenen Aussagen des Johannesevangeliums (und der Johannesbriefe) eine Geschichte der johanneischen Gemeinde zu schreiben.9 Im zweiten Teil dieses Beitrags soll es nun nur noch um die Frage gehen: Leisten die neueren sozialgeschichtlichen Arbeiten einen Beitrag zur Klärung eines der schwierigsten Probleme der Johannesexegese, nämlich des johanneischen «Antijudaismus», wie er sich u.a. in der stereotypen Wendung «die Juden» äußert? Bekanntlich liegt hier ein theologisch besonders brisantes und für das christlich-jüdische Gespräch belastendes Problem vor. Dies ergibt sich schon aus der großen Zahl neuerer und neuester Stellungnahmen zu dieser Frage. 10 Nur ein kirchenamtliches Beispiel sei erwähnt: die Richtlinien der «Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum» zur Durchführung der Konzilserklärung «Nostra Aetate» (Art. 4). Diese Richtlinien werfen das Problem einer adressatengerechten Übersetzung biblischer Texte auf und erwähnen dabei ausdrücklich das Johannesevangelium:

«So bedeutet der Ausdruck (die Juden) im Johannesevangelium im Kontext bisweilen (die Führer der Juden) oder (die Feinde Jesu) – diese Ausdrücke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint.»

Mit ihrem einen Deutungsvorschlag («die Juden» = «die Führer der Juden») übernimmt die päpstliche Kommission eine beinahe schon klassische «Lösung». Ein anderer Kunstgriff zur «Rettung» des Johannesevangeliums vor dem Antijudaismus-Verdacht ist besonders in der Bultmann-Schule beliebt gewesen: Der Ausdruck «die Juden» sei metaphorisch gemeint, sie seien nämlich «die Repräsentanten der Welt ..., die die Gläubigen hassen muß, um sich selbst zu behaupten». 12 Auf dieser Linie wird dann auch die These vertreten, die «Juden»-Polemik verfolge in Wirklichkeit innergemeindliche Zwecke: «Die eigentliche Spitze des Kampfes ist gegen die Verweltlichung des Christentums selber gerichtet!»13 Alle diese Erklärungsversuche laufen letztlich auf eine Verharmlosung des Problems hinaus. Sie nehmen außerdem in Kauf, daß das 4. Evangelium aus seinem geschichtlichen Kontext herausgelöst wird. Sie können schließlich kaum die Vehemenz erklären, mit der der johanneische Jesus «die Juden» verteufelt: «Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an» (Joh 8,44).

Welches sind zunächst die sprachlichen Fakten, die aus dem Johannesevangelium hervorgehen? Die soeben erwähnte «Verteufelung» steht keineswegs isoliert da. «Die Juden» treten bei Johannes häufig unter negativem Vorzeichen auf: sie werden an 71 Stellen des Evangeliums erwähnt und erscheinen «an 33

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> So W. Wiefel, Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge: Theol. Zeitschrift 35 (1979), S. 213-227, hier S. 220.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> So *T. Onuki*, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium (= WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984, S. 34-37.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> R.E. Brown, The Community of the Beloved Disciple. Paulist Press, New York 1979; deutsche Übersetzung: Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften. Otto Müller Verlag, Salzburg 1982 (auf eine Reihe von Unzulänglichkeiten dieser deutschen Ausgabe kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen). Vgl. auch die eingehende Kommentierung der johanneischen Schriften durch R.E. Brown in der «Anchor Bible»: ders., The Gospel according to John, 2 Bde., New York 1966 und 1970; The Epistles of John, New York 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> In einem Anhang seines Buches (Community, S. 171-182; Ringen um die Gemeinde, S. 134-144) geht Brown auf weitere «neuere Rekonstruktionsversuche der Geschichte der johanneischen Gemeinde» ein.

Vgl. zuletzt I. Broer, Die Juden im Johannesevangelium: Diakonia 14 (1983), S. 332-341; J. E. Leibig, John and «the Jews»: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel: Journal of Ecumenical Studies 20 (1983), S. 209-234. Beide Artikel enthalten viele Literaturverweise; vgl. dafür außerdem einen Forschungsbericht - R. Leistner, Antijudaismus im Johannesevangelium? (= Theologie und Wirklichkeit 3), Bern/Frankfurt a. M. 1974, S. 15-67 - und einen Lexikonartikel: H. Kuhli, Art. Ioudaios, in: H. Balz/G. Schneider (Hrsg.), Exegetisches Wörterbuch zum NT, Bd. 2, Stuttgart 1981, Sp. 472-482, bes. 472-474.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum: Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung «Nostra Aetate», Art. 4 (= Nachkonziliare Dokumentation 49), Trier 1976, S. 36, Anm. 1. <sup>12</sup> Formülierung von *H. Conzelmann*, Heiden – Juden – Christen (= Beiträge zur historischen Theologie 62), Tübingen 1981, S. 241; ähnlich z. B. *J. Gnilka*, Johannesevangelium (= Neue Echter Bibel, NT 4), Würzburg 1983, S. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> So *E. Gräßer*, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, in: ders., Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum NT, Gütersloh 1973, S. 50-69, hier S. 68.

Stellen davon als die Gegner Jesu schlechthin». Dagegen kommt das griechische Wort ioudaios in den drei synoptischen Evangelien nur selten (je 5mal bei Mt und Lk, 6mal bei Mk) vor, und zwar fast immer in der festen, auf Jesus bezogenen Wendung «der König der Juden». Während uns bei den Synoptikern «das Judentum der Zeit Jesu» in seinem charakteristischen Pluralismus von Gruppen und Richtungen entgegentritt (Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Oberpriester usw.), erscheint bei Johannes «das mit Jesus streitende Judentum als eine uniforme Größe»14. Zwar spielen vor allem Pharisäer und Oberpriester auch bei Johannes eine Rolle, aber das Gesamtbild wird doch beherrscht vom übermächtigen Stereotyp «die Juden». So können die Gegner Jesu im Verlaufe einer und derselben Auseinandersetzung aus «Pharisäern» unversehens zu «den Juden» werden (vgl. Joh 8,13.22ff.; 9,13ff.18ff.). Dieser unterschiedliche Sprachgebrauch der Synoptiker und des Johannesevangeliums verlangt nach einer Erklärung.

#### Verfolgungserfahrungen der Johannesgemeinde

Welche geschichtlichen Erfahrungen stecken hinter der johanneischen «Juden»-Polemik? Historische Tatsache ist zunächst, daß die Juden den Christen gegenüber am Ende des 1. Jahrhunderts (d.h. zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums) klar der stärkere, überlegene Teil waren, und zwar sowohl «durch ihre Existenz als Nation (und die römische Anerkennung derselben)» wie «durch ihre Zahl»<sup>15</sup>. Zu dieser Zeit war es also durchaus denkbar, daß Christen «sich vor den Juden fürchteten»: eine Aussage, deren Subjekt in Joh 9,22 die Eltern des von Jesus geheilten Blindgeborenen sind und die für die Zeit Jesu zweifellos anachronistisch ist. Ebenso anachronistisch sind die bereits erwähnten Stellen (Joh 9,22; 12,42; 16,2), die vom «Synagogenausschluß» sprechen, der jeden Juden treffen soll, der sich zu Jesus bekennt. Hier könnte ein historisch faßbares Ereignis der Zeit nach dem Jüdischen Krieg (68-70 n. Chr.) angesprochen sein, das vom Evangelium in die erzählte Zeit, die Zeit Jesu, zurückprojiziert wird. Die «Johanneschristen» wären dann - mindestens teilweise - aus der Gemeinschaft der Synagoge ausgeschlossene Judenchristen, die von Juden diskriminiert, wenn nicht gar verfolgt wurden. Ihre Herkunft aus dem Judentum läßt sie zwar daran festhalten: «Das Heil kommt von den Juden» (Joh 4,22); aber das, was sie von ihren früheren Glaubensbrüdern erleiden, macht zugleich ihren vor fanatischem Pathos nicht zurückschreckenden Antijudaismus (bes. in Joh 8,31-59) einigermaßen verständlich.

Daß sich das Johannesevangelium auf solche negativen Erfahrungen der johanneischen Christen bezieht, dürfte heute unumstritten sein (vgl. bes. Joh 16,2). Offen bleibt allerdings, welcher Art die erlittene «Verfolgung» nun tatsächlich war. K. Wengst<sup>16</sup> hat eine entsprechende historische Rekonstruktion versucht, die den Bezug zwischen Textaussagen und Verfolgungserfahrungen der johanneischen Gemeinde konkretisieren würde: Evangelium und Gemeinde wären demnach in einer Zeit und in einem Raum anzusiedeln, in denen Juden eine zahlenmäßig beachtliche, sozial womöglich dominierende Minderheit der Bevölkerung und vor allem eine Reihe von Behördenmitgliedern stellten. Auf diese Weise würde plausibel, daß Juden die «Johanneschristen» direkt verfolgen konnten. Wengst denkt an die Landschaften Gaulanitis und Batanäa (im Süden des heutigen Syriens) unter der Regierung König Agrippas II. (ca. 50-92/93), eines Urenkels Herodes' des Großen. Die judenfreundliche Einstellung dieses Herrschers ist historisch belegt. Nach Wengst sollen zudem enge Beziehungen zwischen führenden Juden im Verwaltungs- und Militärapparat dieses Königs und dem pharisäischen Rabbinat in Jabne bestanden haben, das ungefähr im Jahr 85 die Einfügung der sog. birkat ha-minîm (wörtl. «Ketzersegen», Euphemismus für Ketzerverfluchung) ins «Achtzehngebet» des jüdischen Gottesdienstes entschied. Diese Maßnahme wäre der geschichtliche Bezugspunkt für den vom Johannesevangelium erwähnten «Synagogenausschluß». Wenn es für diesen heute von vielen Autoren angenommenen Zusammenhang auch gute Gründe gibt, so ist er in der Forschung doch nicht unbestritten; vor allem wird man wohl sagen müssen, daß der «Ketzersegen» gegen alle von der pharisäischen Linie abweichenden Juden (minîm = «Andersartige, Dissidenten»!) und nicht primär gegen die Judenchristen gerichtet war. 17

#### Die Macht eines Vorurteils

Wenn es also mit der Festlegung eines historischen Bezugspunktes für die «Juden»-Aussagen des Johannesevangeliums Probleme gibt, so ist zu fragen, ob eine stärker den sozialen Hintergrund berücksichtigende Deutung vielleicht weiterführt. Der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen hat nun jüngst eine sozialpsychologische Erklärung des johanneischen Antijudaismus vorgetragen, die Teil einer umfassenden, aber noch in Ausarbeitung befindlichen sozialgeschichtlichen Analyse des Johannesevangeliums ist.

G. Theißen hat diese Deutung bei einer von ihm als einzigem Referenten geleiteten Tagung zur «Sozialgeschichte des Urchristentums am Beispiel des Johannesevangeliums» präsentiert. Als «Exegetische Studientagung für biblisch interessierte Theologen aus Praxis und Universität» war sie vom Schweiz. Kath. Bibelwerk organisiert und fand vom 9.–12.9. 1984 im Bildungszentrum Wislikofen/AG statt. Anhand meiner Tagungsnotizen fasse ich hier nur Theißens Antijudaismus-Hypothese zusammen. Sie erscheint so zwar zu Unrecht als erratischer Block. Aber Theißens sozialgeschichtliche Gesamtdeutung der johanneischen Schriften referieren zu wollen ist solange wenig sinnvoll, als sie noch nicht veröffentlicht vorliegt.

Nach G. Theißen ist die Art, wie das Johannesevangelium von «den Juden» spricht und ihnen die Verantwortung an der Verfolgung der johanneischen Christen (bzw. an der Hinrichtung Jesu) in die Schuhe schiebt, der charakteristische Ausdruck eines sozialen Vorurteils<sup>18</sup>.

- ▶ Der Vorurteilscharakter wird u. a. daran deutlich, daß das Johannesevangelium gelegentlich durchaus differenziert von jüdischen Gruppen reden kann, z. B. weiß es zwischen «Ratsherren» und «Volk» zu unterscheiden (vgl. Joh 7,48f.). Aber die reale soziale Erfahrung in ihrer Komplexität wird eben doch meist reduktiv gedeutet: «Die Juden» müssen dann als Sündenbock für Übergriffe herhalten, die nach eindeutigen historischen Zeugnissen nicht nur von ihnen, sondern ebenso von «heidnischen» Gruppen in der Gesellschaft und von römischen Behördenvertretern ausgingen.
- ▶ Das antijüdische Vorurteil hat eine Entlastungsfunktion gegenüber dem sozialen Druck, der von der Gesamtgesellschaft ausgeht; deshalb unterschlägt man gegenteilige, positive Erfahrungen, die belegen würden, daß «das normale Verhältnis zwischen Judenchristen und Juden ... kaum durch ständige Verfolgungen charakterisiert» war.¹⁰ Der heutige Leser des Johannesevangeliums muß sich zudem vor Augen halten, daß es in der damaligen, auch sonst nicht gerade vorurteilsfreien Gesellschaft ungefährlich, ja durchaus salonfähig war, «die Juden» alles Bösen zu verdächtigen, während man mit entsprechender Polemik gegen «die Römer» einiges riskiert hätte ...
- ► Schließlich dient das Vorurteil bestimmten *Interessen:* Feindbilder stellen eine deutliche Abgrenzung nach außen und damit eine größere Einheit im Inneren her. Diese Funktion des Vorurteils bringt z. B. ein Vergleich-von Johannesevangelium und Johannesbriefen an den Tag: Werden im Evangelium «die Juden» als Teufelskinder bezeichnet (Joh 8,44), so geschieht im 1. Johannesbrief (3,8.10) dasselbe mit den christlichen′ «Dissidenten»!

Zitate in diesem Abschnitt: Wengst, Bedrängte Gemeinde, S. 37.

<sup>15</sup> Zitat: Conzelmann, Heiden - Juden - Christen, S. 234.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Wengst, Bedrängte Gemeinde, bes. S. 48-61, 77-97.

<sup>&</sup>quot;Vgl. zu der ganzen Frage die sorgfältig abwägende neueste Untersuchung von S. T. Katz, Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration: Journal of Biblical Literature 103 (1984), S. 43-76, bes. S. 50-53, 63-76.

<sup>&</sup>quot;Zur Sozialpsychologie des Vorurteils vgl. die Hinweise in einem neuen «Lesebuch»: P. Fiedler u. a. (Hrsg.), Lernprozeß Christen Juden (= Reihe «Lernprozeß Christen Juden» Bd. 4). Herder, Freiburg/Br. 1984, bes. S. 129-139.

<sup>&</sup>quot;Zitat: Theißen, Studien, S. 40.

Die erwähnten negativen Erfahrungen, die die johanneische Gemeinde mit Juden gemacht hat, können ihr antijüdisches Vorurteil teilweise erklären. Konkret werden Juden u.a. wohl als Denunzianten der Christen bei den römischen Behörden d.h. als private Ankläger auf dem Forum des jeweiligen Gerichtsorts - aktiv geworden sein. Dies dürfte auch die Darstellung der Rolle der jüdischen Führer in der johanneischen Passionsgeschichte (bes. Joh 18,28-19,16) beeinflußt haben. Aber gerade hier wird auch deutlich, daß man nicht einfach die Perspektive des Johannesevangeliums gelten lassen kann, wonach die Schuld an der Bedrängnis der johanneischen Christen in erster Linie die Denunzianten (hier die Oberpriester) trifft, während die römischen Autoritäten, die die Untersuchungen durchführten und die (Todes-)Urteile vollstreckten (hier Pilatus), entlastet werden. Dann wird man z.B. die Aussage von Joh 19,11 (Jesus antwortet Pilatus: «Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre; darum hat der größere Schuld, der mich dir ausgeliefert hat.») nicht mehr wie J. Gnilka kommentieren können:

«Die Vollmacht, die Pilatus in diesem Augenblick über Jesus hat ..., geht auf einen anderen zurück, nämlich Gott, der Jesu Vater ist. Pilatus ist das Werkzeug, das den Tod Jesu vollstreckt, er wird zum executor Novi Testamenti. Dennoch ist er nicht ohne Schuld. Die größere Schuld liegt bei den Initiatoren des Prozesses, den Hohenpriestern.»<sup>20</sup>

Vor allem der abschließende Satz des Zitats erweckt den Eindruck, daß sich der Kommentator ohne weiteres mit der vorur-

teilsbedingten Meinung des Johannesevangeliums identifiziert. Eine entsprechende Distanzierung dürfte deshalb nicht fehlen. Denn historisch kann man kaum sagen, daß der jüdische Denunziant eines Christen «größere Schuld» gehabt hätte als der ein ungerechtes Urteil fällende römische Richter. Was hier zu einem Bibelkommentar gesagt wurde, würde entsprechend natürlich für die Auslegung von Johannestexten in der christlichen Verkündigung gelten.

Von der stabilisierenden Funktion, die die scharfe Selbstabgrenzung nach außen im Binnenraum der johanneischen Gemeinde gehabt haben dürfte, war schon die Rede. Trifft diese Vermutung Theißens zu, dann stehen Licht- und Schattenseiten der johanneischen Theologie - die Betonung des Liebesgebots (vgl. u.a. Joh 13,31-35; 1 Joh 2,7-11; 3,11-18; 4,7-21) und z. B. die antijüdische Polemik - in einem funktionalen Zusammenhang. Solchen Tatsachen gilt es ins Auge zu sehen. Eine sozialgeschichtlich orientierte Bibelauslegung hilft nicht zuletzt «zu größerer Aufrichtigkeit im Wahrnehmen der Schattenseiten von Religion und Glauben - und stärkt den Willen zur Beseitigung religiös verursachten oder legitimierten Leides»21. Solche Bereitschaft zur Veränderung dürfte jedenfalls in bezug auf die fatale Wirkungsgeschichte der johanneischen «Juden»-Aussagen gefordert sein. Clemens Locher

# Wird die Sache der Armen verraten?

Zum Verständnis von Marxismus in der Instruktion der Glaubenskongregation

Wenn ich der Papst wäre, würde ich den Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, einmal zu einem Nachmittagsspaziergang durch das spätherbstliche Rom animieren. Von den Zitadellen des Vatikans über den Tiber führte der Weg zunächst zum Campo dei Fiori, wo inmitten eines farbig-lebhaften Marktes die Statue des am 17. Februar 1600 verbrannten Ex-Dominikaners und Philosophen Giordano Bruno an gewisse kirchliche Verurteilungspraktiken erinnert. Unweit davon lädt dann die Piazza Navona zu einer kurzen Rast ein, vielleicht in jenem kleinen Eissalon, zu dessen Stammgästen der jüngst verstorbene Karl Rahner während seiner Rom-Aufenthalte zählte. Im Gedenken an den großen Theologen böte sich, aus aktuellem Anlaß, eine erneute Lektüre seiner Schriften zum Dialog von Christentum und Marxismus an. Intellektuell wie spirituell gleichermaßen gestärkt, dürften die paar hundert Meter bis zur Via delle Botteghe Oscure keine Mühe bedeuten. Es böte sich dort ein denkwürdiges Schauspiel: Ein Kardinal betritt ein Gebäude, das jedermann als Zentrale der KPI bekannt ist. Mehr noch: Nach anfanglicher Verwirrung entwickelt sich ein lebhafter Austausch von Fragen, Informationen und Meinungen darüber, was heute eigentlich «Marxismus» heißt. Ungeachtet aller offenen Differenzen blieben ein respektvoller Abschied - vielleicht mit einer Gegeneinladung - und Verwunderung: über das Mirakel eines fragenden Kardinals und Präfekten.

Auf ein solches Mirakel werden wir noch warten müssen, und ein solcher Spaziergang hat mit Sicherheit nicht stattgefunden. Das geht klar aus der kürzlich publizierten Instruktion der Glaubenskongregation zur «Theologie der Befreiung»' hervor; sie bietet stattdessen eine Marxismus-Leseart, die – vorsichtig gesagt – polemische Einseitigkeit nicht gerade scheut, aber auch nirgends deutlich macht, ob sie sich nun auf Marx, Lenin, den Dialektischen Materialismus oder schlicht die politische Praxis der Sowjetunion bezieht. Sehen wir also einmal etwas

genauer zu, von welcher «marxistischen Ideologie» die Rede ist, bei der die Befreiungstheologie «unkritische Anleihen» vorgenommen haben soll.

# Der Vorwurf der Parteilichkeit

Die Hauptvorwürfe werden folgendermaßen zusammengefaßt: Die «echte, wenn auch dunkle Wahrnehmung der Würde des Menschen», wie sie in der Sehnsucht nach Befreiung zum Ausdruck komme, werde in «gewissen Ideologien» pervertiert, weil sie einen Rückgriff auf Gewalt und eine menschenfeindliche Ethik einschließen. Das führt, summa summarum, die Kongregation zu der «Gewißheit ..., daß die tiefgreifenden ideologischen Abweichungen ... unabdingbar dazu führen, die Sache der Armen zu verraten».

Es gehört nun «unabdingbar» zur Eigenart solch wahrlich starker Worte, sich mit lästigen Einzelheiten nicht über Gebühr zu befassen. Erkenntnistheoretisch ein «hybrides Gemisch», arbeitet der Marxismus mit einem «ideologischen Apriori» (d. h. einem weltanschaulichen Vorurteil), ohne sich vorbehaltlos auf die zu beschreibende Wirklichkeit zu beziehen. Zwar lassen sich «Analogien» zwischen den Analysen der Marxschen Theorie und den sozialen Zuständen in Lateinamerika nicht verkennen, doch wird damit gleichwohl «eine wirklich genaue Analyse der Ursachen des Elends» verhindert. – Nun bitte: Worin bestehen die wirklichen Ursachen? Kein Wort darüber, außer daß der Marxismus falsche Methoden anwendet, daß veränderte soziale Strukturen die Menschen nicht ändern können und «daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen der Menschen liegt».

Die Methodenkritik konzentriert sich auf das Stichwort «Parteilichkeit»: Analyse, Kritik und politisch-revolutionäre Praxis gingen Hand in Hand und zerstörten damit den Objektivitätsanspruch der Wahrheit. – So formal läßt sich diese Binsenweisheit schlecht widerlegen: Wahr ist, was der Partei, dem Staat, der Klasse usw. nützt. Bei Marx kommt dieser Begriff aber gar nicht vor! Vielmehr scheint er Einwände solcher Art geradezu geahnt zu haben, als er im Nachwort zum «Kapital» schrieb: «Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Zitat: Gnilka, Johannesevangelium, S. 142 (vgl. ähnlich S. 138).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> So G. Theißen (bei der erwähnten Tagung ausgeteiltes Thesenpapier).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 57. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn). Zweite, verbesserte Auflage. Vgl. Orientierung vom 15. 9. 1984, S. 191f.

verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.»

Nun, bedauerlicherweise haben sich seine Nachfolger nicht im gleichen Maße an dies sorgsame Konzept gehalten; aber auch im leninistischen Begriff der Parteilichkeit spielt noch die Kritik an der Ineinssetzung von Objektivität mit bürgerlichem Interesse eine Rolle. Die römische Instruktion scheint dagegen am Ideal einer strikt wertfreien, bloß beschreibenden Sozialwissenschaft festhalten zu wollen, obwohl die Spatzen von den Dächern pfeifen, wie illusionär solche Ideale geworden sind. Allerdings gab es in den soziologischen Grundlagendebatten bis etwa 1970 Begriffe, die als «Duftmarken» für die Position des Benutzers fungierten: hie Klasse, Kritik, Revolution, Kapitel usw., da Schichten, Konflikt, Empirie, Wertfreiheit usw. Inzwischen besteht hinreichend Einigkeit, daß es Gesellschaftsformationen gab und gibt, in denen der Klassenwiderspruch das determinierende Moment bildet, und daß es differenziertere Formationen gibt, etwa in Europa und den USA, für deren Darstellung das Klassenmodell und der Gegensatz von Kapital und Arbeit nicht mehr ausreichen.

Die Glaubenskongregation, die nun den Begriff «Klassenkampf» durch den «empirisch verstandenen Ausdruck ‹zugespitzter Sozialkonflikt›» ersetzt wissen möchte, fällt damit recht peinlich auf einen längst überholten Stand zurück; ja, der antikommunistische Zungenschlag erinnert weniger an erkenntnistheoretische Probleme als an die Kalte-Kriegs-Parolen der fünfziger Jahre. Wer oder was für diese Wende vom Programm des früheren Dialogs zur Verhärtung verantwortlich sein mag, steht hier nicht zur Debatte.

#### Vorgeschichte und Geschichte

Ein ähnliches, stetig wiederholtes Reizwort ist «Klassenkampf» (Vielleicht reagiert die Kongregation so allergisch darauf, weil die Befreiungstheologie auch zwischen Hierarchie und Basis in der Kirche einen Klassengegensatz für möglich hält: Sie sollte vielleicht lieber von «zugespitztem Sozialkonflikt» sprechen ...) Der Marxismus behaupte, die Geschichte sei eine Geschichte von Klassenkämpfen, auf der «Gewalt ... der Reichen über die Armen» beruhend; die jeweilige Revolution führe zum Sturz der herrschenden Macht und begründe neue Gewalt. Als Prinzip verallgemeinert, «geht diese Auffassung von der Wahrheit mit der Behauptung der Notwendigkeit von Gewalt Hand in Hand und damit mit dem politischen Amoralismus»; letztlich fällt so der Unterschied von Gut und Böse dahin.

Auch hier arbeitet die Kongregation mit Halbwahrheiten. Noch die schlichteste Version des Marxismus hat nie von einem ewigen Kreislauf der Gewalt gesprochen, sondern von der «Vorgeschichte», die durch mangelhafte Naturbeherrschung, Unterentwicklung der Produktivkräfte und das in Klassenherrschaft, Despotie usw. sich darstellende Recht des Stärkeren gekennzeichnet war; ihr sollte eine «eigentliche Geschichte» folgen, in der die Menschen weder durch Naturzwang noch durch gesellschaftliche Gewalt gehindert würden, selbst ihre Geschichte und die Verteilung der Güter zu organisieren. In der bürgerlichen Epoche hatte die Produktivität bislang ungeahnte Möglichkeiten des Wohlstands für alle bereitgestellt, und mit der Aufklärung entfaltete sich der Begriff der Menschenrechte, d.h. die Universalisierung von Freiheit und Gerechtigkeit. «Klassenkampf» besagte deshalb zunächst nichts anderes als die streitbare Einforderung von Menschenrechten für eine Klasse systematisch Unterdrückter, die diese Rechte aber nicht nur formal, auf dem Papier, sondern auch materiell beanspruchten.

Marx, der in der Tat nicht an die alleinige und selbständige Wirksamkeit der Moral in der Geschichte glaubte, hat deshalb auf die Analyse des Klassengegensatzes und seiner Dynamik so großen Wert gelegt, weil er diesen Prozeß für ökonomisch schwer krisenhaft hielt: ob moralisch oder nicht, er konnte so auf Dauer nicht funktionieren. Wie die Auflösung des Klassenkampfs im einzelnen aussah, blieb offen. Engels z. B. hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts den parlamentarischen Weg über den damaligen Reichstag – mit der wachsenden Mehrheit der SPD – ausdrücklich gutgeheißen. Von einer blutrünstigen Vorliebe für Gewalt kann jedenfalls keine Rede sein. Selbstverständlich schreckt das Beispiel der russischen Revolution und besonders der Stalin-Ära. Aber wo predigt die Befreiungstheologie schon Stalinismus? Nicht einmal der sowjetische Marxismus hat, wie der Faschismus oder analoge Regime in Lateinamerika, Macht und Terror als Wert an sich gutgeheißen.

Das außerordentlich schwierige Thema der Gewalt in der Politik steht aber, wenn so einäugig argumentiert wird wie in der römischen Instruktion, gar nicht zur Debatte. Die Kongregation bedient sich eines Begriffes von Klassenkampf, der mehr ihren apologetischen Bedürfnissen als dem komplexen Diskussionsstand entspricht; und kopfschüttelnd fragt sich der Leser gelegentlich, ob sie wohl bedacht hat, daß sie mit diesen Thesen auch dem ganzen Emanzipationsprozeß der Arbeiterbewegung «politischen Amoralismus» bescheinigt, weil er schließlich Klassenkampf war oder noch ist.

## Atheistischer Materialismus?

Weitere Einwände gegen den Marxismus lauten: Atheismus; Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte. – Wahrlich, die Verletzungen der Menschenrechte in der Sowjetunion und auch in etlichen ihrer Bruderländer sind ein grauenhaftes Ärgernis; die Gulags und ihre aktuellen Substitute lassen nur den Schluß zu, daß das Experiment Sozialismus in der Sowjetunion weitgehend gescheitert ist. Zu diesem Ergebnis kann man freilich auch leicht unter Benutzung marxistischer Kategorien kommen; anders gesagt: Die römische Instruktion suggeriert mit ihrem unscharfen Begriff von Marxismus, daß dessen Theorien, die sowjetische Praxis und die Befreiungstheologie in einem mehr oder minder notwendigen Verhältnis zueinander stünden.

Als die Kirche sich noch große Mühe gab, die Resultate der Französischen Revolution von 1789 rückgängig zu machen, also in der Mitte des 19. Jahrhunderts, kritisierte Marx bereits die Erniedrigung des Menschen zur bloßen Sache, seine Reduktion auf bloß nützliche Arbeitskraft im Prozeß des Kapitals, das «Zur-Ware-Werden des Menschen»; also: die fundamentale «Negation der menschlichen Person, ihrer Rechte, ihrer Freiheit» ... Wenn aber die Glaubenskongregation sich nicht zu einer differenzierteren Sicht des Marxismus herbeilassen will, muß der abermals kopfschüttelnde Leser eine andere Frage stellen: Wie glaubwürdig erscheint wohl die Nachfolgeorganisation der Heiligen Inquisition, wenn sie sich gerade in diesem Punkt zum Gralshüter der menschlichen Freiheit aufschwingt? Ebenfalls beim Thema «Atheismus» gilt es, zu differenzieren; Marx war selbstverständlich ein aufgeklärter Freigeist wie viele bedeutende Köpfe seiner Zeit; er hat nicht Atheismus propagiert, sondern versucht zu erklären, warum die philosophisch und wissenschaftlich anachronistisch gewordene Religion immer noch existiere. Mit der bekannten These vom Opium des Volkes behauptet er, daß die undurchschaubare Irrationalität des gesellschaftlichen Gesamtprozesses irrationale Trost- und Rechtfertigungswünsche freisetze. - «Materialismus» hieß für ihn, daß eine wissenschaftliche Analyse der Natur und der Geschichte ohne metaphysische, spekulative oder religiöse Hilfestellung auskommen kann und muß. Das ist vielleicht nicht ganz so selbstverständlich, wie manche Marxisten meinen; es ist auch vielleicht nicht ganz so falsch, wie es manchen Theologen scheint; aber ganz gewiß befindet sich der «Atheismus» nicht «im Zentrum der marxistischen Konzeption», wie die römische Instruktion schreibt.

Die aktive Atheismuspropaganda der leninistischen Tradition und die durchaus kirchenfeindliche Haltung einer ganzen Reihe kommunistischer Parteien, die es stets auch gegeben hat, bilden nur einen von vielen Wegen. Man wird Enrico Berlinguer so wenig wie G. Marchais, Che Guevara oder Salvador Allende, nicht einmal Honecker oder Kadar eine besondere Neigung zur Christenverfolgung nachsagen können - um nur einige Namen zu nennen. Alle kommunistischen Staaten garantieren in ihrer Verfassung Religionsfreiheit, auch wenn sie sich meist nicht gerade überanstrengt haben, diese Garantie einzulösen. Der Atheismus der marxistischen Tradition ist ein Kind der Aufklärung und des Fortschrittsglaubens; heute, da diese Traditionen selbst fragwürdig werden, muß man zwischen dem unbeweglich-dogmatischen Traditionalismus der Zentralen und den differenzierteren Entwicklungen an der Peripherie sorgfältig unterscheiden; das gilt notabene für alle geschlossenen Systeme. -In Lateinamerika mag es einen soliden (auch marxistischen) Antiklerikalismus geben; die Schüsse auf den Erzbischof Romero stammten aber weder von einem Marxisten noch von einem Befreiungstheologen.

### Streit um Worte - Streit um die Wirklichkeit

Außerdem gewinnt man den Eindruck, daß in der Instruktion der Glaubenskongregation auf neue, überraschende soziale und politische Entwicklungen (und deren Niederschlag in entsprechenden Theologien) in Abwehr, d.h. mit Scheinargumenten eingegangen wird. Sie hat sich zum Beispiel die Frage vorgelegt, warum marxistische Thesen in manchen Ländern der Dritten Welt so einflußreich werden können, und darauf so geantwortet: «Das Bewußtwerden der Ungerechtigkeiten ist von einem *Pathos* begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt, die mißbräuchlich als eine (wissenschaftliche) Sprache hingestellt wird.»

Läßt man den tadelnden, vielleicht sogar eifersüchtigen Unterton beiseite – etwas sauertöpfisch wird wenig später auf die kirchliche Soziallehre verwiesen –, so konstatiert die Instruktion wider Willen, daß marxistische Begriffe offensichtlich eine große Attraktion ausüben, weil sie sich zur Versprachlichung bislang kaum benennbarer Herrschaftsverhältnisse besonders eignen. Vermutlich ist es dem bolivianischen Landarbeiter oder dem Arbeitslosen in den Favelas ziemlich gleichgültig, ob mißbräuchlich ein Anspruch auf Wissenschaft erhoben wird oder nicht – aber ob seine Lebenssituation angemessen ausgedrückt

RIENTIERUNG

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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 0760 Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127 Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1984: Schweiz: Fr. 35.-/ Studenten Fr. 25.50 Deutschland: DM 43,-/ Studenten DM 29,50 Österreich: öS 330,-/ Studenten öS 215,-Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 40.-/DM 50,- (Der Meh.

Ubrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich 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,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

wird, kann er sehr wohl entscheiden. Eben diese Einsicht hat sich in der Theologie der Befreiung niedergeschlagen.

Gegen solche unorthodoxen Einsichten geht das 9. Kapitel der Instruktion energisch zur Sache. Die Befreiungstheologie halte sich an Theorien, nicht an Tatsachen, weil sie von Klassen und nicht von Schichten spreche (welche Terminologie soziologisch adäquat ist, wird offenbar in Rom entschieden). – Erneut geht es vor allem um den Begriff «Klassenkampf». Sein Gebrauch im Rahmen der Befreiungstheologie wird aus zwei Gründen verworfen, deren erster «historizistischer Immanentismus» heißt. Mit diesem Zungenbrecher ist gemeint, das «Reich Gottes und sein Werden» dürfe nicht mit Selbsterlösung und politischem Befreiungskampf verwechselt werden.

Da die Instruktion keinen Namen und Beleg anführt, bleibt nur die einschlägige Suche bei einigen wichtigen Autoren der Befreiungstheologie; doch weder Boff noch Gutiérrez noch Segundo noch Sobrino stellen derartige Behauptungen auf; freilich halten sie daran fest, daß «Reich Gottes» kein bloß spiritueller Begriff ist, was aber, trotz der für römische Ohren vielleicht etwas ungewohnten Akzente und Emphase, letztlich aus der theologischen Bestimmung des Natur-/Gnade-Verhältnisses hervorgeht.

Der zweite Einwand gegen die Verwendung des Klassenbegriffs fördert einige erstaunliche Argumente zutage. Durch die «Politisierung der Glaubensaussagen» werde die «Klasse der Reichen» nicht in die christliche Liebe einbezogen; bei der Eucharistiefeier führe die «Bevorzugung der Armen» dahin, «in verderblicher Weise den Armen der Schrift mit dem Proletariat von Marx» zu verwechseln: «Dadurch wird der christliche Sinn der Armut pervertiert.» Vermutlich muß man solche Sätze zweimal lesen: die Frau in den Slums, die aus verzweifelter Not eine Abtreibung vornimmt, wird von den Sakramenten ausgeschlossen; einem Pinochet, Somoza, Duvalier usw. wurden oder werden feierliche Gottesdienste ausgerichtet, obwohl jeder weiß, daß sie blutige Hände haben. Vergeht sich ein Landarbeiter gegen die christliche Liebe, wenn er seinen Latifundisten, der ihn nicht leben und sterben läßt, für deplaziert bei der Eucharistie hält? Soll die Frau des zu Tode Gefolterten den Mörder ihres Mannes als christlichen Bruder umarmen?

Es wird jedenfalls erkennbar, warum die Instruktion so sehr am soziologischen Schichtenmodell hängt: Bliebe sie bei der schärferen Klassendiagnose, so stellten sich für die Feier der Versöhnung in der jeweiligen Gemeinde einige harte Fragen, die nicht durch Verweis auf Mängel einer «materialistischen Anthropologie» oder auf die «Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen der Menschen» zu lösen sind. In bewährter Manier glaubt sie, Sprachregelung und eine «weichere» Terminologie schafften den tiefen gesellschaftlichen Riß schon halb aus der Welt. So kann man jedenfalls auch dazu beitragen, die Marxsche Religionskritik zu reaktualisieren.

Übrigens hat Marx nie zur physischen Vernichtung des Klassengegners aufgerufen; dieser erschien Marx als Individuum uninteressant, bloße «Charaktermaske»; der Klassengegner konnte durchaus sympathisch, kultiviert, sensibel für Unrecht usw. sein, nur eines konnte er nicht: sich aus den klassenmäßig strukturierten Rollenzwängen lösen, ohne sich selbst aufzugeben. Auf diese Unterscheidung – im Katechismus-Deutsch: zwischen der Sünde und dem Sünder – haben die Befreiungstheologen stets unmißverständlich hingewiesen.

Als «die eigentliche Schande unserer Zeit» erscheint der Kongregation, daß «ganze Nationen ... unter menschenunwürdigen Bedingungen in Knechtschaft gehalten» werden, «während gleichzeitig behauptet wird, man bringe ihnen die Freiheit». Gemeint sind damit, wie aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, die kommunistischen Staaten; die Befreiungstheologen erscheinen dann gleichsam als Lenins nützliche Idioten bei der Sowjetisierung Lateinamerikas, die Basisgemeinden als unfreiwillige Kader. Solche Parolen hat der Leser schon anderswo ganz ähnlich gehört.

Werner Post, Bonn