



WENN ICH hinaufsteige
zum Haus der alten Weberin
betrachte ich voll Staunen
was ihrem Geist entspringt:
tausend verschiedene Muster nebeneinander,
und kein einziges Modell
kommt dem herrlich gewebten Tuch gleich,
mit dem sie die Gefährtin des Treuen und Wahren
schmücken wird.

Die Menschen bitten mich immer darum,
ihnen den Markennamen zu nennen,
ihnen genaue Modelle anzugeben.
Aber die Weberin
läßt sich nicht
in Raster pressen
und nicht in Schnittmuster.
Alle ihre Webereien
sind Originale
und Wiederholungen gibt es nicht.
Ihr Einfallsreichtum
ist über alle Planung erhaben.
Ihre geschickten Hände
brauchen keine Vorlagen und Muster.
Es wird so, wie es wird,
aber sie, *die ist*, wird es weben.

Die Farben ihrer Webfäden
sind klar:
Blut,
Schweiß,
Ausdauer,
Tränen,
Kampf,
Hoffnung.
Farben,
die keine Zeit verwaschen kann.

Die Kinder der Kinder
unserer Kinder
werden die Hand
der *alten Weberin*
wiedererkennen.
Vielleicht bekommt sie dann

GUATEMALA

Genozid an Indio-Bevölkerung: Gedichte und Gebete von *Julia Esquivél* - Angesichts der Wahlen vom 3. November 1985 - Massaker und Vertreibungen - Militarisierung des Alltags - Christliche Gruppen durchbrechen das weitverbreitete Schweigen.

INTERVIEW

Spanisch sprechende Christen in den USA: Gespräch mit dem Theologen und Pfarrer *Virgil Elizondo* aus San Antonio/Texas - Rund 20 Millionen Hispanics leben in den USA - 1984 erschien ein Hirtenbrief der US-Bischöfe zu dieser ethnischen Minderheit - Dritte Welt innerhalb der Ersten Welt - Die eigenen kulturellen Ausdrucksformen werden neu entdeckt - Roots: Was in der Vergangenheit zukunftsfruchtig ist - Die Attraktivität fundamentalistischer Sekten - Auseinandersetzung um Befreiungstheologie verdeutlicht prophetische Funktion von Minderheiten - Die ökumenische Basis der «Sanctuary»-Bewegung. *Interview: Ludwig Kaufmann*

LITERATUR

Erzählte und dialogisierte politische Moral: Zu Bölls nachgelassenem Roman «Frauen vor Flußlandschaft» - Wort als einzige Waffe in den Zeitläuften - Eine in Politik, Geld, Karriere verstrickte Gruppe von Männern - Frauen als Gegenbilder und Gegenwelt - Suizid und Verweigerung als Weisen der Reaktion - Der proletarisch degradierte Mensch denunziert die Unmoral der Mächtigen - Bölls Liebe zum armen, unangepaßten Jesus - Zur gattungsmäßigen Einordnung des Buches - Nicht eine plausible Geschichte wird erzählt, sondern ein Tableau arrangiert.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

THEOLOGIE

Ökologie und Schöpfungslehre: *J. Moltmanns* Entwurf will in die Schöpfungsgemeinschaft einführen - Aktuelle Situation erfordert eine integrierende Zusammenschau von Natur und Gott - Trinitätslehre als angemessene Form, über Gott dynamisch denken zu lernen - Integrierende Denkmodelle werden in der neuesten naturwissenschaftlichen Diskussion entwickelt - Schöpfungslehre muß anthropologische Themen umfassen - Herrschaftsauftrag des Menschen über die Schöpfung? - Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - Ziel der Schöpfung ist der Sabbat Gottes.

Gerhard Liedke, Karlsruhe

FRIEDEN

Psychische Folgen der Angst vor einem Atomkrieg: Permanente Auswirkungen erlebter Todesgefahr bei Überlebenden - Wissen um die Zerstörung bisheriger Gemeinschaft - Nukleare Bedrohung hat ähnliche psychische Folgen - Keine dauerhaften menschlichen Beziehungen können entwickelt werden - Zynismus und Resignation als Reaktion auf traumatisierende Erwartungen - Verdrängungsmechanismen müssen aufgedeckt werden. *Peter Modler, Amoltern*

einen Namen.
Aber als Muster
wird sie niemals wiederholt werden.

Jeden Morgen
sehe ich ihre geschickten Finger
die Fäden aussuchen,
einen nach dem anderen.
Ihr Webstuhl ist lautlos
und die Menschen beachten sie nicht
und trotzdem wird das Muster,
das Stunde um Stunde
ihrem Geist entspringt,
mit vielen Farben,
mit Figuren und Symbolen,
in ihren Fäden sichtbar,
daß niemand es je auswaschen
und vernichten kann.

Julia Esquivél

Aus: Paradies und Babylon. Guatemaltekeische Visionen und Gebete von Julia Esquivél. Herausgegeben und übersetzt von Marion Lahusen-Mathäus. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1985, 111 S., DM 16,80.

Der Originaltitel des obigen Gedichts über die alte Weberin und ihre indianische Webarbeit lautet: *Tejido típico*. Er ließe sich allenfalls mit «Urbildliches Weben» übersetzen. Schon die doppelsprachige spanisch-englische Ausgabe dieser Gedichte und Gebete hat sich allerdings in der Übersetzung für das Adjektiv «indianisch» entschieden. Den Indios wurden von den Spaniern verschiedene Webmuster aufgezwungen, damit sich an ihnen die einzelnen Stämme unterscheiden ließen. Die Weberinnen aber mischten ihre aus der eigenen Mythologie entnommenen Formen in diese Muster, und so wurde ihr Tun mehr als nur Handwerk, vielmehr Ausdruck ihres Seins, ihrer Geschichte, ihres zähen Kampfes um die Bewahrung ihrer

Identität. Julia Esquivél hat mit diesem Gedicht dem Selbstbehauptungswillen ihrer seit einem halben Jahrtausend dezimierten und gedemütigten indianischen Landsleute und besonders der Kreativität der Frauen ihrer Heimat Guatemala ein Denkmal gesetzt. Es ist eingebettet in Gebete – u. a. ein langes Vater-unser –, von denen einige den Klageliedern des Jeremia nachgedichtet sind. Zu solcher Klage besteht grausamer Grund: An den Indios in Guatemala wird ein Genozid¹ verübt, bei dem nicht nur die Körper, sondern auch die Seelen getötet werden. Wenn hierzulande über die auf den 3. November angesetzten *Wahlen* (für die Präsidentschaft und für eine Konstituante) als von einer «Endphase des Demokratisierungsprozesses» zu lesen war, so ist darauf hinzuweisen, daß für die künftige Weiterführung des Genozids in der Form der totalen Kontrolle bereits die juristischen Absicherungen (Dekret 111-84 über die *Coordinadoras Interinstitucionales*, d. h. dem Militär unterstellte Parallelstrukturen zur Zivilverwaltung) getroffen sind.² Das verbreitete Schweigen über die brutale ethnische Verfolgung zu durchbrechen, ist das Ziel jenes christlich inspirierten Widerstands, wie ihn Julia Esquivél vom Exil aus mit ihrer Informationsarbeit und ihren Gruppen leistet.³ Eine wichtige Organisation im Lande selbst ist der *Apoyo Mutuo* der Frauen, die nach Verschwundenen suchen.⁴

L. K.

¹ «Die indianische Bevölkerung Guatemalas hat während der letzten drei Militärregimes (1978–1985) einen Völkermord erlebt, der in den massiven Massakern von 1982 gipfelte. Das Blutbad hat nicht aufgehört ...» So beginnt der kürzlich vom Deutschen Pax-Christi-Sekretariat (Windmühlestr. 2, D-6000 Frankfurt a. M.) herausgegebene Bericht von Ricardo Falla SJ: Rote Blume aus Patzún. Über den Völkermord an Indianern in Guatemala. Vorwort von Julia Esquivél. 16 S., DM 1,50. – Einen informativen Überblick über Entwicklung und derzeitige Situation Guatemalas bieten die Aufsätze «II Guatemala tra martirio e silenzio» von G. Battistella und «America centrale: colonizzati attraverso le sette» von G. Brunelli samt Interviews mit P. B. Sorge SJ und P. G. Salvini SJ in *Il Regno* Nr. 16 (15. 9. 85), S. 448–458.

² Auch das vom Militär beaufsichtigte Entwicklungsprogramm «Lebensmittel gegen Arbeit» greift zerstörend in das Leben der Indios ein, schließt es doch den für die Indiokultur wesentlichen Mais für ihren täglichen Bedarf aus (*DIAL* 978, 22. 11. 1984).

³ Weitere Auskunft: S. Jacqueline, Communauté de Grandchamp, CH-2015 Areuse. (Ebd. «Option», 2 Startausgaben Nr. 0 und 00, 1985).

⁴ Auch *Apoyo Mutuo* wird grausam verfolgt: *DIAL* 1055 vom 10. 10. 1985.

Von den spanischsprechenden Christen in den USA

Auf zwanzig Millionen schätzten die amerikanischen Bischöfe in einem Anfang 1984 veröffentlichten Hirtenbrief die «Hispanics» in USA. Keine andere europäische Kultur sei länger auf ihrem Territorium präsent, habe man doch sowohl in Florida als auch im Südwesten schon vor dem Ende des 16. Jahrhunderts Spanisch gesprochen. Zur Würde dieses historischen Alters komme aber in den letzten dreißig Jahren ein unerhörtes Wachstum, und mit der Jugendlichkeit der spanischsprechenden Bevölkerung – 54 Prozent sind 25jährig oder darunter – könne sich keine andere ethnische Gruppe messen. In ihrem Hirtenbrief ging es den US-Bischöfen darum, den übrigen Katholiken sowohl die Präsenz wie die Situation der Hispanics zur Kenntnis zu bringen. Sie sei vor allem von der Armut geprägt, worin auch die Ursache dafür liege, daß im Vergleich zum Durchschnitt der Gesamtbevölkerung (66 Prozent) ein Viertel weniger (40 Prozent) zum Abschluß in einer High School gelange. Rassistischen Vorurteilen von anderen Amerikanern traten die Bischöfe entschieden entgegen und warben für eine «Öffnung» zu größerer Katholizität und breiterer Vielfalt des religiösen Ausdrucks. Im dritten und längsten Teil des Briefes werden nicht weniger als zwölf Wege für kreative Zusammenarbeit von Hispanics und Nicht-Hispanics beschrieben. Doppelsprachige Liturgien und ebensolche Schulausbildung wird empfohlen, aber so, daß der jungen Generation der Aufstieg zu Stellen, die gutes Englisch voraussetzen, nicht verbaut werde. Zum

Schluß wird das heikle Problem nicht umgangen, daß die Spanischsprechenden auch Ziel protestantischer Evangelisation und Mission sind. Angesichts dieses Phänomens sollen die US-Katholiken – so werden sie ermahnt – nicht mit Agressivität gegenüber anderen christlichen Traditionen, sondern mit einem authentischeren Leben nach dem Evangelium reagieren und auf diese Weise den Glauben ihrer hispanischen Brüder und Schwestern nähren.

Dieser Brief hat inzwischen nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Wie sieht nun konkret die Situation aus der Sicht der Hispanics selber und der an ihrem Kirche-Werden Beteiligten aus? Im folgenden geben wir ein Gespräch wieder, das wir mit dem Pfarrer der Kathedrale von San Antonio/Texas, *Virgil Elizondo*, führen konnten. Elizondo ist zugleich Präsident des von ihm 1972 gegründeten Mexikanisch-Amerikanischen Kulturzentrums¹, das mit seinen Trainings- und Forschungszielen (samt Sprachschule usw.) für kirchlich Engagierte unter den Hispanics und in Lateinamerika an das seinerzeit für seinen Kulturaustausch bekannte CIF/CIDOC von I. Illich in Cuernavaca denken läßt. 1935 als «Chicano» geboren, durchlief Elizondo in seiner Heimatstadt San Antonio die Ausbildung eines katholischen Priesters bis zum Universitätsdiplom und hatte dann die große Chance, von seinem Bischof – einem Mann, der (wie Elizondo sagt) «seiner Zeit 30 Jahre voraus war» – als Experte (peritus) an die Lateinamerikanische Bischofsversammlung von Medellín/Kolumbien (1968) mitgenommen zu werden. Das gleiche Jahr bescherte ihm eine weitere Chance, die ihn nach

¹ Vgl. die Reportage im *National Catholic Reporter*, 27. 1. 1984.

seinen eigenen Worten total umkremplete: Er übersiedelte ans Ostasiatische Pastoralinstitut von Manila und holte sich den MA-Grad in «Dritte-Welt-orientierter Theologie». Schließlich promovierte er am Institut Catholique von Paris. Seit 1977 findet man seinen Namen in der internationalen theologischen Zeitschrift «Concilium». Nachdem er dort – zusammen mit Norbert Greinacher – die Hefte für praktische Theologie betreut hat, ist Virgil Elizondo jetzt Direktor der neugeschaffenen Sektion für «Dritte-Welt-Theologie». Unser Gespräch führten wir anlässlich der Jahreskonferenz der Concilium-Direktoren in Einsiedeln.² Red.

Interview mit Virgil Elizondo

Orientierung (O): Herr Pfarrer Elizondo, Sie sind Amerikaner und schreiben gleichzeitig im Namen der «Dritten Welt»: Wie ist das zu verstehen, d. h. wie verstehen Sie sich selbst?

Virgil Elizondo (E): Ich bin Texaner aus Zentral-Texas. Meine Muttersprache ist Spanisch. Die Kirche, an der ich Pfarrer bin, ist die älteste katholische Pfarrei in den USA. Hier wurde schon immer Spanisch gesprochen, und im Unterschied zu anderen Gegenden, z. B. Kalifornien, hat es darin hier und in New Mexiko nie einen Unterbruch gegeben.

O: Um so erstaunlicher ist es, daß Sie San Antonio zur Dritten Welt zählen.

E: Wir betrachten uns, die spanischsprechende Bevölkerung, in verschiedener Hinsicht als Dritte Welt *innerhalb* der Ersten Welt. Da sind einmal die «Wanderer», die sich mit den Gastarbeitern in Europa vergleichen lassen. Sie sind aber nicht nur Gastarbeiter und Ausländer: Sie werden als Kolonisierte und Angehörige von Kolonialvölkern betrachtet. Das ist wie ein zweiter, tieferer Grad in der Menschheitsklassierung. Mit diesem Bewußtsein und dieser Mentalität kommen sie schon über die Grenze. In zweiter Hinsicht zählen wir alle Spanischsprechenden dazu, die sich hier niedergelassen haben. Die Hauptgruppe stellen auch hier die Mexikaner, sodann die US-Bürger aus Puerto Rico und Einwanderer aus der Karibik, zumal der Dominikanischen Republik. Schließlich gibt es eine wachsende Präsenz von Gruppen aus den andern Ländern Lateinamerikas, Menschen, die das Opfer von rassistischer, ökonomischer und politischer Diskriminierung wurden und infolgedessen arm sind. Die Armut ist ein gemeinsames Kennzeichen. Sind sie auch nicht so verelendet wie die Massen in der Dritten Welt, so ist diese Welt doch in ihnen und ihrer Armut gegenwärtig.

Dritte Welt in der Ersten Welt

O: Im Entwurf zu ihrem Hirtenbrief zu Wirtschaftsfragen haben sich die US-Bischöfe die «vorrangige Entscheidung für die Armen» zu eigen gemacht, die wir aus der Kirche Lateinamerikas (Medellín und Puebla) kennen. Ist das dem Einfluß der Hispanics im Episkopat zu verdanken?

E: Ich glaube nicht. Wir haben mittlerweile 15 spanischsprechende Bischöfe unter 300. Ihr Einfluß ist gering. Die US-Bischöfe haben aber ihre eigene traditionelle Nähe zur ärmeren Bevölkerung, insofern die meisten von ihnen lange Zeit aus Arbeiterfamilien stammten und der katholische Bevölkerungsteil überhaupt sich aus Einwanderergruppen (Iren, Polen usw.) aufbaute.

O: Die Bischöfe haben aber auch einen Brief über Euch und über die mögliche religiös-kulturelle Bereicherung der katholischen Vielfalt durch die Hispanics gesprochen. Wie weit ist davon bereits etwas zu spüren? Was bedeutet ihr im Ganzen des amerikanischen Katholizismus?

E: Innerhalb der US-Katholiken machen alle Spanischspre-

chenden zusammengenommen über 30 Prozent aus. Was die eigenen kulturellen Ausdrucksformen im Religiösen betrifft, so kann man mindestens von einem Beginn reden. Man spürt es vor allem in der Musik, in liturgischen Gestaltungen und im Wiedererstehen alter Traditionen in den Andachtsformen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen «traditionell» und «konservativ». Die Lateinamerikaner können sehr «liberal» bzw. progressiv sein, aber sie wollen ihre Traditionen bewahren. Bei den Angelsachsen setzt man den Unterschied oft zwischen Traditionsgebundenen und Liberalen an, bei den Lateinamerikanern geht Liberalität und Rückgewinnung von Traditionen zusammen.

O: Lag nicht schon von alters her in der Bewahrung der Traditionen eine Kraft des Widerstandes gegen den Kolonialismus?

E: Gewiß, geht es doch um die Bewahrung der eigenen Identität. Tradition ist die «Macht der Wurzeln» (root-power) gegen das, was als jeweils «neu» propagiert wird, aber nicht (wie manchmal bei den Angelsachsen) gegen das, was zukunfts-trächtig ist. Alle unsere Revolutionäre – nicht zuletzt Hidalgo mit seiner Fahne der Madonna von Guadalupe – haben ihre Befreiungskämpfe im Namen der Tradition geführt.

«Wir hatten nie unsere eigenen Priester»

O: Wie steht es mit den Traditionen in Ihrer Pfarrei?

E: Meine Kirche ist voll, und im Hauptgottesdienst am Sonntagmittag ist sie sogar überfüllt, so daß niemand mehr hineinkommen kann. Diese Messe ist beliebt, sowohl wegen der guten mexikanischen Musik als auch wegen der Predigt, bei der es immer um fundamentale Dinge geht.

O: Sie sind selber einer von ihnen; aber wie ist das sonst? Brachten die Hispanics jeweils ihre eigenen Priester mit, die mit ihrer Kultur vertraut waren?

E: Überhaupt nicht. Wir hatten nie unsere eigenen Priester, auch in den Ursprungsländern nicht. Das geht weit zurück in die Geschichte: Indios und Mestizen konnten nicht Priester werden. Und es setzte sich fort in den USA. Bis in die allerjüngste Zeit gab es Priesterseminare, die keine Mexikaner aufnahmen. Und so war es dann auch in den Pfarreien: Die Gemeinde bestand aus Mexikanern, aber der Priester war Spanier oder Ire oder Deutscher. Ich sehe darin einen der Gründe, warum nicht wenige heute den Sekten anhängen und sich als Baptisten, Pfingstler oder Zeugen Jehovas zusammenfinden.

O: Auch im Brief der US-Bischöfe über die «Hispanische Präsenz» ist von protestantischen Evangelisten die Rede, die Hispanics als Konvertiten gewinnen. Sind diese Prediger und was sie anzubieten haben, den Hispanics nicht erst recht fremd? Woher rührt ihr Erfolg?

E: In erster Linie daher, daß sie sehr schnell aus den Leuten und ihren Gemeinden selber Begabte bzw. Begnadete zu Predigern machen. Sie haben ein anderes System als wir. Wo sie ein Charisma entdecken, langten sie zu und geben dem Träger sofort eine Ausbildung. Bei uns ist es oft umgekehrt: Man bildet lange Zeit aus und nimmt an, daß sich am Ende das Charisma einstellt. Der protestantische Prediger stammt somit aus der Mitte der Gemeinde, und so sind denn auch schon autonome evangelische Gemeinden entstanden.

O: Wie bei den «schwarzen Kirchen»?

E: Nicht genau gleich. Die schwarzen Kirchen entstanden im Gegensatz zu den von den Weißen dominierten Kirchen. Sie beriefen sich auf die Bibel, was sie selber darin fanden. Das wurde seitens der Etablierten als gefährlich betrachtet. Bei den Hispanics gibt es heute insofern eine Parallele, als sie nun auch die Bibel entdecken. In der katholischen Kirche wurde den Menschen sehr viel Ritual und Zeremonielles geboten, dazu die Andachten, und all das war wunderschön. Die Bibel aber wird heute als eine Macht erfahren. Und die Bibel wird von einem Hispanic eher im Kontakt mit einer protestantischen Kirche als im Kontakt mit der katholischen Kirche entdeckt. Dazu

² Jüngste Beiträge von Elizondo in Concilium (Jg. 20, 1984): Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog: S. 18–25; Glaubensvermittlung in den Vereinigten Staaten von Amerika: S. 352–385. Vgl. auch seine Buchveröffentlichung: V. Elizondo, Galilean Journey: the Mexican-American Promise. Maryknoll, N. Y. Orbis Press 1984, 147 S.

kommt, zumal bei den Fundamentalisten, die direkte und unmittelbare Art, wie man zu Jesus geht: Darauf spricht das Volk an. Bei den Katholiken sieht man oft so viel Drum und Dran an Dogmen und Orthodoxie, daß die Hauptsache, Jesus Christus, vergessen zu gehen scheint.

O: Wenn Sie die Situation so beschreiben, wie arbeiten nun Sie selber? Hilft Ihnen zum Beispiel der «Volks-Zugang» zur Bibel bei Carlos Mesters von Brasilien, das «Evangelium von Solentiname», der Gemeinschaft von Ernesto Cardenal in Nicaragua oder die zentrale Bedeutung der Nachfolge Jesu bei Jon Sobrino u. a.? Das alles ist Ihnen persönlich ja vertraut. Aber welche Befreiungstheologen helfen Ihnen bei Ihrer Arbeit am meisten?

E: Ich könnte sagen: alle zusammen. Ich habe viel von Gustavo Gutiérrez gelernt und halte viel von ihm, aber auch von Sobrino, Boff u. a. Das Entscheidende für mich ist die Methode, die Art, wie sie Theologie treiben. Sie hilft uns, *unsere Art zu finden*, das heißt, daß wir zusammen mit unseren americo-hispanischen Mitchristen unsere Situation im Licht des Evangeliums kritisch bedenken und daß wir nicht mehr predigen «in illo tempore», sondern die Botschaft für heute – «hic et nunc» – verkünden. Dabei müssen wir auch die Unterschiede zu Lateinamerika beachten. Wir leben innerhalb der US-Großkirche mit ihrem viel stärkeren «Überbau». In Brasilien mit seinen kirchlichen Basisstrukturen hat ein Carlos Mesters seinen Platz, aber da können wir weniger anknüpfen.

O: Dann kommen also die Methoden der Basisgemeinden, die in Lateinamerika der eigentliche «Sitz im Leben» für die heutige Theologie sind, für Sie nicht in Frage?

E: Wir können auch von ihnen vieles lernen, aber wir können sie nicht importieren. Ihre Methoden sind bei uns in verschiedenem Grad erfolgreich. Wir müssen aber in USA mit festeren Strukturen, konkret mit Pfarreien arbeiten. Allerdings haben auch wir zu wenig Priester, und so multiplizieren wir die Pfarreien oft in der Form der priesterlosen Gemeinden.

Im Widerspruch zu Reagans Zentralamerika-Politik

O: Sie streben trotzdem selber auch eine «Theologie der Befreiung» an. So jedenfalls lautete Ihre Intervention auf der Fünften Internationalen Konferenz der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) in New Delhi 1981: «Auf dem Weg zu einer Amerikanisch-Hispanischen Theologie der Befreiung in den USA». ³ Darin gingen sie von der kulturellen Desintegration und «Nicht-Identität» der Hispanics in den USA aus, um aber das Ziel anzugeben, eine «prophetische Minderheit» innerhalb des kirchlichen Lebens der USA zu werden und eine kritisch-läuternde Funktion innerhalb dieser Großkirche auszuüben. Da stellt sich die Frage, wie heute Ihre Theologie, die «Dritte-Welt-Theologie» überhaupt und die Befreiungstheologie im besonderen von den US-Theologen angesehen wird.

E: Die US-Theologen sahen lange Zeit die Dritte-Welt-Theologie als etwas Folkloristisches an. Da kam die «Instructio» des Vatikans, und der Erfolg dieser vatikanischen Demarche ist, daß die Befreiungstheologie «offiziell» als ernstzunehmende Theologie gilt. Das spiegelt sich ganz deutlich in der Nachfrage. In unserer kleinen Buchhandlung von San Antonio wurde ein- bis zweimal im Jahr ein Buch von Boff verkauft; jetzt geschieht dies zwei- bis dreimal im Tag. Und wie mit der *Instructio* und mit dem Fall Boff ist es mit Gutiérrez und andern Befreiungstheologen. Man fand ihre Bücher ganz schön, aber jetzt werden sie ernstgenommen.

O: Von seiten der Politiker um Präsident Reagan und in der CIA ist dies schon längst geschehen, wurde doch der Befreiungstheologie schon vor der ersten Wahl Reagans (Santa-Fé-Papier) der Kampf angesagt. Ganz gewiß besteht da ein Zu-

sammenhang mit der Reagan-Politik in Zentralamerika. Nun haben aber die nordamerikanischen Bischöfe (USA und Kanada) gegen diese Politik schon mehrmals ihre Stimme erhoben: so jedenfalls hören wir in Europa.

E: Das stimmt. Aber in dieser Frage ist das ganze Land gespalten. Auf der einen Seite gibt es die zahlreichen Missionare, Schwestern und Laien, die zugunsten von Nicaragua usw. und gegen die Interventionspolitik Reagans sprechen. Auf der andern Seite stehen wir unter dem starken Druck einer ganzen Pressekampagne zugunsten der «Contras», die nach der Sprechweise Reagans zu «Freiheitskämpfern» (freedom fighters) gemacht werden.

O: Sind aber mindestens die Kirchen einig gegen die Interventionspolitik?

E: Weitgehend. Und das ist, wie gesagt, das Verdienst der Missionare. Sie kommen und berichten in unseren Schulen, auch vor den Eltern der Schüler, und sie geben ein ganz anderes Bild von den Verhältnissen als die allgemeine Presse. Sie schreiben auch Offene Briefe in die Bistumsblätter usw. und entfalten eine gezielt korrigierende Informationspolitik. Ihre Stärke liegt in der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung vor Ort sowie in der Vertrauenswürdigkeit der Informanten. Weil man diese Missionare und Schwestern kennt und weil man ihren Einsatz und ihre Motivation kennt, glaubt man ihnen.

Die ökumenische Asylbewegung «Sanctuary»

O: Aus Zentralamerika kommen in den letzten Jahren die meisten Flüchtlinge. Auch ihre Präsenz in den Gemeinden gehört, wie Sie eingangs erwähnten, zur besonderen Situation der Hispanics. Wie steht es nun konkret mit der Asylgewährung: Wie stellt man sich dazu in den Pfarreien?

E: Eine der faszinierendsten kirchlich-ökumenischen Bewegungen ist derzeit in den USA die «Sanctuary»-Bewegung. Sie besteht darin, daß Kirchengemeinden den Flüchtlingen als Zuflucht offen stehen. Die Flüchtlinge kommen aus Zentralamerika, und die Regierung lehnt es ab, ihnen Asyl zu gewähren. Da treten nun Menschen ins Mittel, nicht nur einzelne, sondern hier ein ganzes großes Kloster, dort sogar eine ganze Stadt: Sie hat sich zur Zuflucht und Heiligtumsstadt erklärt. Die Bewegung ist wahrhaft ökumenisch, denn sie besteht aus Menschen, die zum Konsens gelangt sind darüber, daß die Asylgewährung an Exilierte eine klare biblische Forderung darstellt. Man zitiert die Stellen, die ausdrücklich die Pflichten gegenüber dem «Ausländer in Not» aufzählen. Die Bewegung zeichnet sich auch durch Entschlossenheit aus, sie geht bis vor Gericht. Ein Gericht hat zwar bereits gegen sie entschieden, aber die «Sanctuary»-Leute erklärten, das mache für sie keinen Unterschied, sie machten trotzdem weiter.

O: Sie gehen also in den zivilen Ungehorsam?

E: Ja, viele wurden schon von der Polizei ins Gefängnis abgeholt. Aber die Gemeinden schlugen Alarm, und die «Sanctuary»-Leute erhalten immer neuen Zuzug. Die Asylfrage wird zu einer zentralen Frage der religiösen Haltung überhaupt, und zwar gerade in einem Land wie den USA. Es steht mehr auf dem Spiel als beim Protest gegen den Vietnamkrieg. Jetzt wird ein Gesetz herausgefordert: Im Namen eines höheren, göttlichen Gebots wird es abgelehnt und übertreten.

O: Wird die «Sanctuary»-Bewegung auch von der katholischen Kirche unterstützt?

E: Von einigen Bischöfen, ja. Aber nicht von der katholischen Kirche als solcher bzw. von den Bischöfen in ihrer Gesamtheit. Die Bischofskonferenz schweigt, und auch die spanischsprechenden Bischöfe schweigen. Unter uns ist das schon so etwas wie ein Ärgernis: M. E. müßten sie stärker auftreten und lauter reden. Immerhin gibt es einen Bischof, der mutig redet und auch vor Gericht auftritt: Msgr. *John Fitzpatrick*, Bischof von Brownsville (Suffraganbistum von San Antonio).

Interview: L. Kaufmann

³ In: V. Fabella, S. Torres, Hrsg., *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*. 5. Int. Conf. EATWOT (1981). New York 1983, S. 50-55.

Die Gerechten wollen fort

Zu Bölls Roman «Frauen vor Flußlandschaft»

Den Katholizismus (und den Kommunismus), hat Heinrich Böll einmal gesagt, wird man nie los. Mit den politisch Mächtigen unversöhnt, ist Böll im Grund liebenswürdig, bescheiden, freundlich gewesen; ein «unsophisticated man», verletzbar durch jeden, der doppelzünftig spricht, dessen persönliches Verhalten und dessen vorgezeigter moralischer Anspruch auseinanderklaffen. Die Zeitläufte haben Böll streitbar gemacht, die Geschäftsbesessenen, die Unbrüderlichen, die obrigkeitlichen Wiederaufrüster wütend. Der Verletzte konnte wie ein wütendes Tier um sich schlagen. Das Wort war seine einzige Waffe.

Es ist nicht schwer, in Bölls schriftstellerischem Werk eine thematische und moralische *Dreipolarität* zu erkennen. Die mit den Jahren deutlich gewordene Selbststilisierung heißt *Diversant* (*Entfernung von der Truppe*. Erzählung. Köln 1964) und *Clown* (*Ansichten eines Clowns*. Roman. Köln 1963). Der lang-jährigen Kritik an der *kriegerischen Welt der Männer* korrespondiert das *Frauenlob*. Dieses reicht von *Wo warst du, Adam?* (Bölls erstem Roman, Opladen 1951) über *Billard um halb zehn* (Roman. Köln 1959) und *Gruppenbild mit Dame* (Roman. Köln 1971) bis zu *Frauen vor Flußlandschaft* (1985).¹ Bölls «unheilige» Trinität heißt «Staat, Kirche, Militär», auch «Staat, Kirche, Geld». Trotz seiner massiven und wiederholt (gewollt) Ärgernis erregenden Kritik an der institutionellen bundesdeutschen und römischen Kirche hat sich der «arme Heinrich» nie vom «armen Jesus» getrennt. Sein Bekenntnis zum armen Jesus reicht von *Und sagte kein einziges Wort* (Roman. Köln 1953) bis zu *Fürsorgliche Belagerung* (Roman. Köln 1979) wie zum jüngsten Roman *Frauen vor Flußlandschaft*. Dem für das gesamte Werk Bölls zentralen Roman *Ansichten eines Clowns* hatte der Autor ein von den meisten Rezensenten übersehenes Christusbekenntnis vorangestellt: «Die werden es (d. i. das Heil) sehen, denen von Ihm (d. h. dem Messias, dem Christus) noch nicht verkündet war, und die verstehen, die noch nichts vernommen haben» (Röm 15, 21). Paulus zitiert hier Jesaja und meint als Heilsempfänger die Nicht-Juden, die außerhalb der bisherigen Heilsgemeinde Stehenden. Böll hat damit seine im institutionellen Sinn unkirchliche Clöwngestalt auf Christus bezogen.²

In sein letztes «Gruppenbild» *Frauen vor Flußlandschaft* hat Böll noch einmal seine zornige Trauer gepackt, nicht ohne Spuren von Hoffnung. Trauer über eine in Politik, Geld, Karriere verstrickte Gruppe von Männern. Aus Berechnung halten sie es (immer noch) mit der hierarchischen Kirche und diese (immer noch) mit ihnen. Opfer und Gegenbilder dieser geradezu dämonisch dreisten, im persönlich Menschlichen dämonisch dummen Männer sind eine Reihe von Frauen. Die Generationsälteren werden in den Selbstmord getrieben oder (zuvor) in eine nobelhotelhafte «Klappmühle» (mit törichten sexuellen Animatoren) gesteckt. Andere, vor allem Jüngere, protestieren, brechen aus. Die aus sozial unteren Schichten stammen, werden selbstbewußt, drängen zum Studium. Sätirisch übersteigert, grotesk vereinfacht werden die *Männer als Bösewichte* gezeigt. Bedienstet, rührend lauter bewegen sich oder erstarren die *Frauen*; Opferlämmer die älteren, die jüngeren entschieden auf dem Weg der Verweigerung. Sie strahlen wie Liliengewächse im babylonischen Sumpf der Männer. Der alternde Böll kehrt zu seinem einfachsten Nenner von Gut und Böse zurück.

¹ Heinrich Böll, *Frauen vor Flußlandschaft*. Roman in Dialogen und Selbstgesprächen. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1985; 254 Seiten, DM 29,80.

² Es gehört zu den Merkwürdigkeiten des deutschen Feuilletons, daß keine der namhaften Zeitungen zwischen Hamburg, Frankfurt, München das vorangestellte biblische Motto Bölls erwähnte. Der Schreiber machte auf das Motto in seiner damals ersten Besprechung in *Stimmen der Zeit* 172 (1962/63), S. 223–226, aufmerksam.

Alle Gestalten sind fiktiv, beträchtlich ideell konstruiert. Nicht fiktiv ist der Ort: Bonn. Doch der bleibt ohne örtliche Atmosphäre. Gefühlvoll, traurig, schließlich trotzig und zuletzt auch ein wenig tröstlich (warum?) blicken diese Frauen immer wieder auf den Bonner Rhein mit dem fast märchenhaften Siebengebirge. Nicht eigentlich die Flußlandschaft, sondern der Blick auf den Fluß wird bedeutungsvoll gegenwärtig. Je verbohrt die Männer sind, desto weniger sehen sie; je leidender die Frauen, desto sehnsuchtvoller ihr Blick. Der Fluß ist (ungeachtet seines grammatikalischen Geschlechts) weiblich, über seine bloße Natur hinaus Symbol und Mythos. Bölls kluge Rheintöchter denunzieren die Würgegriffe seiner (ihrer) Besitzer.

Schlaglichter auf groteske Zustände

Der Autor nennt seinen Text einen *Roman in Dialogen und Selbstgesprächen*. Im ganzen ein «Roman», im einzelnen aus zwölf bühnenartigen Szenen samt Bühnenanweisungen aufgebaut. Als Drama unspielbar – und deshalb Roman? Als Roman mißglückt – und deshalb theatralische Szenen? Dramatisch mißglückt, weil den Szenen die dramatische Konzentration fehlt, weil die Gespräche zu weitschweifend erzählen, die Personen nicht dicht aufeinander bezogen, die Dialoge zu wenig präzise geführt sind? Episch mißglückt, weil Personen und Handlung zu wenig entwickelt sind, weil die Personen zu eindeutig fixiert werden, weil die sprachlichen und moralischen Zwischentöne fehlen, auch jede Subkonversation, die Schwebelänge, das atmosphärische Umfeld? Wer den Text gattungsmäßig und nur gattungspoetisch sieht, darf all diese kritischen Fragen bejahen. Und doch eignet dem plakativen Text eine moralische Kraft. Er erzählt nicht eigentlich eine plausible Geschichte. Er zeigt (und behauptet) Verhaltensweisen, Gesinnungen von Personen. Er vermittelt karikaturistische Einblicke in groteske Zustände. Nicht um ästhetische Feinheiten ging es Böll, sondern um *plakative Denunziation*, um Moral. *Frauen vor Flußlandschaft* darf man als *plakatives Tableau* bezeichnen. Dialoge und erinnernde Monologe der Personen sind zu einem öffentlichen (nicht privaten) Tableau arrangiert.³

Eine Männergruppe – mit Namen Chundt, Schwamm, dem «Bluthund» Plietsch alias Plonius, Blaukrämer, Halberkamm, Kregel, das Bingerle u. a. – Minister, Politiker, politische Juristen, Bankiers, Aktionäre werden als korrupte Opportunisten, macht- und geldgierig vorgestellt, einige ältere mit verdrängter Nazivergangenheit; jeder von ihnen unfähig zu einem persönlichen oder gar partnerschaftlichen Leben.

Szenisch eröffnet das Ehepaar Wubler (anfangs 60) das Geschehen. Hermann Wubler dient der Machtgruppe um Chundt. Er will nach dem Frühstück mit seiner Frau zum Hochamt ins Bonner Münster. Dort zelebriert ein Kardinal, assistiert von drei Bischöfen, den zwanzigsten Todestag der einstigen politischen Größe Erftler-Blum. Eingänge und Kirchenschiff werden von Sicherheitsbeamten kontrolliert. Die Geladenen zeigen ihre Eintrittskarten vor. Politisch ist zu dieser Zeit ein gewisser Minister Plukanski untragbar geworden, weil seine Schiebungen im Polenkrieg aufgedeckt worden sind.⁴ Die einfache, uneman-

³ Auf die Möglichkeit des «Tableaus» als epische Grundform innerhalb des Romans hat *Wolfgang Kayser* in *Das sprachliche Kunstwerk* (Bern, erste Auflage 1948) verwiesen. «Vielleicht darf man auch sagen: das Bild ist stiller, intimer, während das Tableau einen «öffentlichen» Charakter hat, stofflich wie erzählungsmäßig. Es füllt sich deshalb leicht mit Pathos, und seine Gefahr ist die Posenhaftigkeit, so wie die des Bildes die Rührseligkeit ist. Man findet einen ähnlichen Unterschied in der Malerei: dem stilleren Porträt steht das «öffentliche» Gruppenbild gegenüber» (zitiert nach der dritten Auflage 1954, S. 185). Bei Böll breitet sich freilich der *ganze* szenische Roman als Tableau aus. Sprachliches und figurales Pathos sowie der Anspruch «öffentlicher» Repräsentanz sind in Bölls Roman unüberhörbar.

⁴ Leider wird das im Text mehr behauptet als episch vorgestellt, d. h. erzählend begründet und integriert, episch beglaubigt. Der Leser muß dem Autor die Behauptung glauben. Er hat von Fällen dieser Art wiederholt gehört. Ein gereizter Leser kann hier und an anderen Stellen dem Erzähler den Glauben, dem Behaupter die Sympathie verweigern. Der Autor Böll verlangt eine Vorgabe der Zustimmung, die nicht episch begründet ist.

Die **Rabanus-Maurus-Akademie**, die Katholische Akademie der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz, mit Sitz in Wiesbaden-Naurod, sucht möglichst zum **1. Januar 1986** eine(n) Sozialwissenschaftler(in)/Politologin(in) als

Studienleiter(in)

Die Aufgaben:

- Organisation, Durchführung und Leitung von Symposien, Tagungen und Fachgesprächen mit interdisziplinärem Charakter
- Redaktion von Akademiepublikationen
- Betreuung von Akademiegremien
- Mitarbeit bei der mittel- und langfristigen Akademiekonzeption

Voraussetzungen:

Entsprechende Hochschulabschlüsse, mehrjährige Berufserfahrung, Alter zwischen 30 und 40 Jahren

Unser Angebot:

Intellektuell anspruchsvolle und abwechslungsreiche Tätigkeit, kleines flexibles Team, Bezahlung in Anlehnung an BAT nach den Richtlinien des Bistums Limburg.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis zum 15. November dieses Jahres an:

Akademiedirektor Gotthard Fuchs, Rabanus-Maurus-Akademie, Wilhelm-Kempff-Haus 1, D-6200 Wiesbaden-Naurod, Tel. 06127/7780.

zipierte Erika Wubler, Tochter eines Dorfkrämers, «Gerechtigkeitsfanatikers» und «frommen Katholiken» (27), verweigert ihre Teilnahme an der Messe. «Nein, Hermann», sagt sie zu ihrem Mann, «nicht mehr mit Prominenz und Putten, die wenig später Chundt in die Arme sinken» (39). Sie entzieht ihrem Prestige-Mann weitere Gattinnen-Hilfe. Sie will nicht mehr Marionette der Macht sein. Gegen Ende des Romans – im zeitlichen Ablauf wahrscheinlich einen Tag später – erinnert der lautere, 70jährige Graf Heinrich von Kreyl die «Sicherheitsmesse» für Erftler-Blum: «Plötzlich spürte ich: die Kirche ist leer – und auch ich war leer» (231). Er verweigert das ihm angebotene Ministeramt aus moralischen Gründen. Die Verweigerung der Hausfrau am Anfang – die Verweigerung des politisch bewußten und moralisch aufrechten Grafen am Ende.

Die Intrigen toter Seelen

Direkter und gröber als *Christa Wolfs* Cassandra-Gestalt denunziert Erika Wubler den ganzen Geld- und Politiklünzel: «Sie lassen sich bestechen, sie jubeln die Raketen herbei, sie beten den Tod an. Das Neue ist: sie fühlen keine Schuld und schon gar keine Sünde. (...) Sie haben kein Herz, ihre ständige Rede von der Emotionslosigkeit, von Sachzwang und Sachlichkeit» (232). Der Böll-Leser erkennt hier die alten Verletzungen und Anklagen des plakativ sprechenden Autors. Diese Unpersonen von Männern haben die 55jährige Elisabeth Blaukrämer ins Irrenhaus abgeschoben, weil diese Frau ihre Nazivergangenheit nicht vergessen und die gegenwärtige Kumpanei der Männer, deren Verbrauchermentalität gegenüber Frauen nicht mehr ertragen wollte. Erika Wubler findet Elisabeth Blaukrämer bei ihrem nächsten Besuch in der psychiatrischen Klinik erhängt. Böll überzeichnet die groteske Wohlstandsklinik und trifft doch karikaturistisch eine machtvoll und teuer zum Leiden hergerichtete psychiatrische Wirklichkeit.

Mit den Managern der Macht werden auf der epischen Bühne ein paar *gut Gesinnte*, auch kritisch Denkende gezeigt, nicht wirklich als Gegenspieler (dazu fehlt ihnen die Macht), sondern

als *Kontrapersonen*. Außer den beiden älteren (Erika Wubler und Graf Heinrich von Kreyl) sind es Repräsentanten einer jüngeren Generation. Da ist Heinrichs Sohn, Graf Karl von Kreyl. Als Jurist im diplomatischen Dienst wurde er entlassen, weil er in Rio einer jungen Kommunistin Geld aus der «Dispositionskasse» für den Flug ins Asyl nach Kuba gab. Arbeitslos geworden, verdient er etwas Geld, indem er einem Russen abmontierte Mercedessterne verkauft. Er zeigt aber noch eine andere unadelige Fähigkeit. Mit dem Beil zerschlägt er wertvolle Flügel, zuerst den eigenen, später die der protzigen Machtreichen. Es ist für ihn jedesmal ein ritueller, ja religiöser Akt, der Unrecht anklagt, die eigene Ohnmacht in einer Art Opferhandlung verwandelt. Gegen Ende des Romans; wo die Guten mit den Bösen unversöhnt, aber sich ihresgleichen mitteilend, liebenswürdig, verständig und versöhnlich zeigen, da deutet der alte Bankier Krengel den Vandalismus des jungen Grafen: «Ich sehe darin einen Akt höchster Spiritualität, eine Art himmlischen Protest gegen die Täuschungen der Musik, gegen den Luxus, den Hunger, den Durst, gegen Krieg und jegliches Elend und jegliche Form von Materialismus» (191). Der kritische Leser mag vielleicht die materialistische Logik dieser «spirituellen» Akte nicht einsehen. Aber das Demonstrative, Deiktische, die Notwehr und Gestik der Böllschen Moral kommen deutlich zum Ausdruck. Karl protestiert gegen die Inanspruchnahme der Kunst, des «Höheren» durch Geld und Macht.

Mit Karl von Kreyl lebt die selbstbewußte, 30jährige Katharina Richter, uneheliche Tochter einer unehelichen Kellnerin, zusammen. Sie hat als Kellnerin bedient, hat sich auf dem zweiten Bildungsweg Wissen und Sprache erworben, arbeitet als Hausangestellte bei Erika Wubler. Gleichzeitig schreibt sie an ihrer Dissertation über «Gewinnmaximierung in der Dritten Welt». Anders als der feinsinnige Literaturpsychologe Tucheler, ihr Professor, will sie den Zusammenhang von «Politik und Geschäft» begreifen. In Katharina steckt Bölls Grundfigur (und proletarische Protestenergie) der Katharina Blum.

In die moralische Nähe Karl Kreyls und Katharinas geraten ist der «Prolet, Analytiker, Soziologe» Ernst Grobsch. Er lebt «getraut, aber nicht verheiratet» (127) mit Eva Kreyl-Plint zusammen. Als Referent des Ministers Plukanski entlarvt er in einem epischen Monolog seinen verkommenen Dienstherrn (6. Kapitel). Als Mundstück seines Autors muß er dem Leser allerdings eine ganze Kette von sprachlichen Stereotypen und moralischen Klischees zumuten.⁵ Böll kontrastiert in den genannten Gestalten den proletarischen (oder proletarisch degradierten) Menschen als den Unangepaßten, sich moralisch Verhaltenden mit den unmoralisch Mächtigen.

Böll hat unter Zeitdruck geschrieben. Er wollte noch einmal die unheilige Trinität «Staat-Wirtschaft-(Amts-)Kirche» benennen, die da Macht, Geld und heuchlerische Frömmigkeit mehrt. Der Autor benutzt tägliche Redensarten und floskelhafte Redewendungen der Politiker. Er vertraut den Floskeln, daß sie den Sprecher entlarven. Das mächtige Scheusal Paul Chundt darf (muß) sagen: «Natürlich brauchten wir die Pfaf-

⁵ Referent Grobsch über seinen Minister: «In Wahlkampfzeiten besucht er seine Frau, läßt sich mit ihr fotografieren, sitzt sinnend, im Gespräch mit ihrem Liebhaber, einem netten Agronomen, versunken auf der Terrasse, bestiegt gelegentlich ein Pferd, und einmal hat er sogar eine Mistgabel in die Hand genommen ...» (138) – «... und wenn er in eins der Cafés geht, läßt er sich die «Sorgen der Jugend» vortragen ...» (139) – «Denn Stimme, die hat er, Stimme, die ich nicht habe. Mit meinem piepsigen Tenor würde selbst die klügste Rede in den Wind gehen, verweht werden; keinen einzigen Zuhörer würde ich nur drei Minuten halten. Er dagegen, gerade weil ihm Sinn und Inhalt völlig gleichgültig sind, hat eine Resonanz wie Mario del Monaco. Er ist auf seine phantastische Weise leer, hohl – und das klingt und tönt und dröhnt eben. Manchmal nenne ich ihn «die beste abendländische Trommel, die wir haben.» (140) – «... und gewiß war das genau die Fähigkeit, die ihn für die Partei unersetzlich machte: Stimme, Gestik, Aussehen – und die endgültige Besitzergreifung fremder Gedanken und Formulierungen und Erkenntnisse» (143). Das ist – auch als Karikatur – moralisch und sprachlich arg klischeehaft geraten. Einen eindrucksvollen Monolog spricht Erika Wubler im zweiten Kapitel, einen kürzeren epischen Monolog Eva Plint im vierten Kapitel.

fen, als Dekoration und auch als Dekorateur, wir brauchen sie für die Stimmung, für die Armee und die Rüstung und Wirtschaft» (179). Böll reproduziert in der gleichen Absicht die bürokratische Substantivsprache mit den fragwürdigen Genitiven: «die Grenzen der Zumutbarkeit», «die Opferwilligkeit unserer Arbeitnehmer», «das Gottesgnadentum des Geldes». Sympathische Personen dürfen gefühlvoll, auch sentimental sprechen. Die *Guten* oder wenigstens teilweise Erträglichen sind «nett» (ich habe das Adjektiv mehr als zehn Mal gezählt), «rein», auch «treu». Sie erleiden viel Welt- und Zeit-«Angst». Die *Bösen* sind «korrupt», «leer», «Betrüger, Schurken, Verräter». Böll hat als Erzähler wertende Adjektive nie gescheut. Hier setzt er sie mitunter zu glatt, zu widerstandslos, zu häufig ein. Manchmal gelingt eine (metonymische) Verdichtung zweier Realbeziehungen. Ein ehemaliger Mörder spricht mit «mörderischer Stimme». Ein Politiker hält seine unaufrichtige Sache «lächerlich geheim». Der «Physiker» Böll mit seiner Liebe zur Metaphysik prägt den Ausdruck «metaphysischer Schauer» (122) und «metaphysischer Schüttelfrost» (125, 185, 187). Von ihm werden die Guten (wenn der «Engel» sie berührt) geschüttelt. Der Schauer verbindet stärkstes Erkennen mit stärkster emotionaler Abscheu vor den Bösen und ihren Machenschaften. Eine Art jesuanisches «Hinweg mit euch!»

Liebe zum armen, unangepaßten Jesus

In dem von Böll mit prophetischem Pathos plakatierten Bonner Sumpf darf im einzelnen mehrfach das Gute siegen. Der alte Graf Kreyll hat sich moralisch entschieden. Der arbeitslose junge Kreyll erhält als Jurist Arbeit bei Grobsch. Ursächlich nicht eben motiviert, aber intentional gesteckt, darf zwischen Rot und Grün das Pflänzchen Hoffnung sprießen. Die beiden Frauen, die hier keinen Ort mehr sahen, Erika Wubler und die generationsjüngere Katharina, bleiben da. Die Kreylls werden einer erniedrigten Frau samt sozialem Anhang helfen. Karl Kreyll, Katharina, der alte Bankier Kregel (der sich zum Guten

verändert hat) wollen nicht mehr nach Kuba oder Nicaragua. Stellvertretend erklärt Erika Wubler: «Nein, ich werde am Rhein sitzen. Er ist das einzige, was ich Heimat nennen könnte» (244).

Bleibt noch, wie immer bei Böll, die Frage nach der Religion. Er setzt im Roman die über Jahrzehnte vorgebrachte Kritik am Bündnis von Staat, Kirche und Kapital fort. Er sieht bei diesen Interessenvertretern einen von Interessen beanspruchten, «vergötzten Gott». Es ist die alte Negation einer machverzerrten Religion. Dem frommen Katholiken Böll begegnet der Leser im katholischsten aller Gebete, der *Allerheiligenlitanei*. Erika Wubler will «um das Münster herumgehen und die Allerheiligenlitanei singen», während die Männer ihr Hochamt feiern (45). Eva Plint sprach die Allerheiligenlitanei (ganz unzeitgemäß und unaufklärerisch) über ihren kranken Geliebten (116). Böll hält es gern mit den etwas «verkommenen Katholiken» (112). Zur katholischen Allerheiligenlitanei gehört bei Böll (seit dem Jesus-bezogenen Roman *Und sagte kein einziges Wort*) die Liebe zum armen, unangepaßten *Jesus*. Es ist der, der mit Ehebrecherinnen sprach und vor den Pharisäern in den Sand schrieb (96, 106). Dieser Arme ist der messianisch gerechte. Erika Wubler fragte ihre Hausangestellte Katharina⁶, ob sie ihrer Sehnsucht mit «Tuet Himmel, den Gerechten» Ausdruck verleihen dürfe (53f.).

Böll erzählt und dialogisiert ein letztes Mal seine politische Moral, seine unerbittlich humane Sicht des Menschen. Er bekennt zugleich – nicht ohne Sentimentalität und schlichtes Pathos, seine katholische Religion. Des Lesers Urteil über *Frauen vor Flußlandschaft* steht und fällt mit der möglichen oder mit der verweigerten Sympathie für den Autor. Der Dialog-Roman ist ein ästhetisch flickenhaftes, moralisch konzentriertes Vermächtnis.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

⁶ Erika Wubler variiert den Frauentyp, den Böll mit der entschiedenen, Gericht sprechenden Großmutter Johanne Fähmel in *Billard um halb zehn* (Roman. Köln 1959) ausgebildet hat.

Nukleare Abschreckung – Tod im Leben

In den letzten Jahren hat in den USA eine breite *therapeutische Diskussion* über die Wirkung von Atomwaffen auf die menschliche Psyche eingesetzt. Diese weitreichende Auseinandersetzung ist im deutschen Sprachraum nur in geringem Maß bekannt. Sie hat aber nicht zuletzt für die *pastorale Arbeit* entscheidende Bedeutung.

Im folgenden versuche ich, diese Forschungsergebnisse für Theologen aufzubereiten – im Bewußtsein meiner beschränkten Kompetenz in Sachen Psychotherapie; ich halte die Angelegenheit aber für zu wichtig, um sie «in einem anderen Fach» liegenzulassen. Es soll dabei abgesehen werden von der frühen Forschung der 50er Jahre¹ und von der einschlägigen Diskussion über nukleare Strategie und Konfliktlösung zwischen 1957 und 1963. Der hier vorliegende Forschungsüberblick soll beginnen mit der ersten gründlichen Untersuchung über die psychischen Auswirkungen des Atombombenabwurfs von Hiroshima auf die Überlebenden der Katastrophe; sie wurde 1967 von Robert J. Lifton durchgeführt.²

Psychische Folgen bei Überlebenden

Achtzehn Jahre nach dem Abwurf der Bombe stellte Lifton an den Überlebenden von Hiroshima grenzenlose Hoffnungslosigkeit, Apathie und Verzweiflung fest. Er fand eine Haltung vor, die er als «psychic numbing» bezeichnet³; die Reaktion eines

Menschen, über den ein derart überwältigender Schmerz hereinbricht, daß er nur noch mit totaler Fühllosigkeit antworten kann, weil sozusagen alle inneren Systeme überlastet zusammenbrechen. Lifton veröffentlichte seine Arbeit unter dem Titel *Tod im Leben* – weil der Zustand der Überlebenden nur mit Mühe wirklichem Leben vergleichbar war. Lifton und andere haben versucht, diese Situation noch genauer zu umschreiben, indem sie sie mit der Haltung von Überlebenden anderer Katastrophen verglichen, z. B. mit denjenigen des Dammbrochs von Buffalo Creek, der 1972 in Minutenschnelle eine Kleinstadt vernichtet hatte.

Mit den Überlebenden von Hiroshima hatten die Opfer von Buffalo Creek gemeinsam, daß sie von den Bildern der Todesgefahr völlig besetzt blieben und sie nicht vergessen konnten; sie unterlagen einem permanenten «inneren Terror».⁴ Das im Kleinkindalter zugrundegelegte Urvertrauen war einer existentiellen Urangst gewichen. Bei vielen Überlebenden war eine Art Selbstverdammung festzustellen – das Überlebthaben wurde als unvergebbare Schuld gegenüber den Umgekommenen verstanden. Damit verbunden war das, was Kai Erikson als «second trauma» benannt hat⁵, nämlich das furchtbare Wissen, daß die menschliche Gemeinschaft, in der man gelebt hat, unwiederherstellbar zerstört war. Viele Überlebende waren verzweifelt auf der Suche nach einem «Sinn» des Unglücks, um nicht auch noch dem Rest des Lebens Bedeutung und Ziel zu nehmen. Aber ein akzeptabler und tröstender Sinn wurde meist nicht gefunden, das «moral universe» blieb zerbrochen.⁶

¹ Vgl. R. von Wagner, Psychology and the Threat of Nuclear War, in: American Psychologist 5/1985, S. 531. Die folgenden Übersetzungen aus dem Englischen stammen alle vom Autor.

² Robert Jay Lifton, Death in Life: Survivors of Hiroshima. London 1968.

³ A. a. O., S. 32ff. und 500ff.

⁴ R. J. Lifton/E. Olson, The human meaning of total disaster. The Buffalo creek experience, in: Psychiatry Vol 39 (1976), S. 2.

⁵ Kai T. Erikson, Loss of Communitarity at Buffalo creek, zit. nach R. J. Lifton, Buffalo creek, S. 1; vgl. Ders., Death in Life, S. 35ff. und 489ff.

⁶ Buffalo creek, S. 8; vgl. Death in Life, S. 525ff.

So eindrücklich diese Versuche zur weiteren Annäherung an die monströsen Auswirkungen Hiroshimas waren, so blieb es doch in der psychotherapeutischen Literatur umstritten, «in welchem Maß diese Analysen und Voraussagen ... relevant sind für ein Ereignis, dessen Tragweite für uns kaum vorstellbar ist»⁷ – den drohenden atomaren Holocaust unseres Planeten.

Angesichts der nuklearen Bedrohung

Mit der Frage, ob es schon heute feststellbare Auswirkungen der nuklearen Situation gibt, befaßte sich *Sibylle Escalona* 1962 als eine der ersten. Sie hatte bei einer Befragung von Kindern zwischen 10 und 17 Jahren in New York City herausgefunden, daß 70% in Angst vor einem Atomkrieg lebten.⁸ Dieses Ergebnis hatte wesentlich damit zu tun, daß in den USA zwischen 1945 und 1963 regelmäßig Oberflächen-Atomtests und an den Schulen atomare Luftschutzübungen stattfanden. *Martin Wangh* untersuchte die betroffene Schüलगeneration und konnte bestätigen, daß tatsächlich diese Erfahrungen bei vielen Kindern Traumata darstellten, die sie nie überwandten und unter denen sie noch als Erwachsene litten. In der Konsequenz war bei diesen Kindern jedes Vertrauen in die Zukunft zerstört, weil weder Eltern noch Lehrer ihnen irgendeinen Schutz plausibel machen konnten, ja die Auseinandersetzung darüber meist verweigerten.⁹ Exemplarisch für viele dieser Interviews ist die Aussage einer jungen Frau über sich und ihren Bruder: «Wir sprachen (als Kinder, d. V.) darüber, daß wir nie erwachsen würden. Daß wir nie so alt werden würden wie unsere Eltern, weil wir vielleicht in den nächsten fünf Jahren oder so sterben würden. Und ... das war wirklich furchtbar.»¹⁰

Neuere Untersuchungen von *Schwebel*, *Escalona*, *Beardslee* und *Mack* (alle 1982) haben die Ergebnisse dieser relativ frühen Erhebungen untermauert. Sie kamen zu dem Schluß, daß sich heute viele Kinder und Jugendliche der Gefahr eines Atomkriegs sehr bewußt sind – auch ohne schulische Luftschutzübungen. *Lifton* spricht davon, daß die Schreckensbilder nuklearer Vernichtung heute jedermann vom Alter von sechs oder sieben Jahren an verfolgen.¹¹ *Escalona* gelangt zu der Diagnose, daß eine Erwachsenen-gesellschaft, die das Risiko völliger Zerstörung toleriert und verdrängt, bei der Entwicklung der kindlichen Persönlichkeitsstruktur schwere Störungen verursacht.¹² *Schwebel* stieß bei befragten Kindern und Jugendlichen auf ein Gefühl umfassender Ohnmacht: «Es führt zu einem geistigen Abbau, wenn man mit der nuklearen Bedrohung lebt, sich voller Zorn, hilflos und erbittert fühlt. Das zerfrißt die Hoffnungen auf eine Zukunft.»¹³ *Beardslee* und *Mack* kommen in ihrer groß angelegten Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen – unter den Kindern als sensibelster Gruppe der Gesellschaft hat sich eine Kriegsangst breitgemacht, die inzwischen das ganze Kindesalter entscheidend mitbestimmt.

Die allgegenwärtige Atombombe unterminiert auf einer existenziellen Ebene die Beziehung zwischen Eltern und Kindern – familiäre Sicherheit, innerhalb derer das Kind seinen Reifungs-

prozeß entfalten kann, wird von der überwältigenden Unsicherheitssituation der Menschheit aufgesogen. Ebenso werden auch eheliche Beziehungen angegriffen, überhaupt jede Form menschlicher Bindung, weil die Dauerhaftigkeit der menschlichen Beziehung grundlegend in Frage gestellt ist. *Wolman* konstatiert 1984, «daß die wesentlichen psychologischen Verteidigungsmechanismen gegen «nuklearen Terror» ... Nicht-Reproduktion, Hedonismus und allgemeiner Zusammenbruch von Ehe und Familie sind».¹⁴ Religiöse Hoffnungen werden in eine tiefe Schizophrenie getrieben, weil das Versprechen einer Kontinuität nach dem Tod mit der Drohung von gar keinem Leben mehr jetzt und hier kollidiert.¹⁵ Auch das Verhältnis zu produktiver Arbeit wird damit zentral getroffen: Wozu noch etwas erschaffen, wenn es doch morgen spurlos ausgelöscht werden kann?

Auch für Erwachsene macht die Aussicht auf totale Vernichtung das Leben «unmanageable» (*Lifton*), sie produziert eine Haltung der Resignation und des Zynismus. All diese Effekte summieren sich zum gebannten Starren des Kaninchens auf die Schlange, zum «Warten auf die Bombe», zur Ausblendung der bewußten Auseinandersetzung mit der Gefahr. Das diffuse Gefühl, ausgeliefert zu sein und hilflos dazustehen, kann zu verzweifelten Übersprungshandlungen führen bis hin zu terroristischen Aktionen (vgl. *Slochow*). Es kann aber auch einfach umfassend betäubt werden mit Hilfe eines der vielen mit steigender Tendenz angewandten Rausch- und Suchtmittel (*Slochow*, *Nelson*, *Mack*). *Martin Wangh* hat sogar die Jugendrebellion der 60er Jahre darauf zurückgeführt, daß es sich um die erste Generation gehandelt habe, «die als kleine Kinder der Tatsache ausgesetzt waren, daß die völlige Zerstörung unseres Ökosystems möglich ist».¹⁶

Aufdecken von Verdrängungsmechanismen

Alan Nelson hat 1985 die Frage aufgeworfen, wie auf diesem Hintergrund überhaupt noch psychische Krankheit von Gesundheit unterschieden werden kann: «Wie können wir wahrnehmen, ob Paranoia oder richtige Erkenntnis vorliegt, persönliche Probleme oder soziale Belange, und neurotisches Leiden oder mitfühlendes Bewußtsein?»¹⁷ Nach *Nelsons* Meinung steht die gesamte Psychotherapie vor einer grundlegenden Revision ihrer Behandlungsziele.

1982 waren die Fragen der psychischen Auswirkungen heutiger atomarer Bedrohung Schwerpunktthema des *American Journal of Orthopsychiatry*, 1983 im *Journal of Social Issues*, 1984 in der Zeitschrift *American Imago* und im *Journal of Humanistic Psychology*, 1985 erschien der *American Psychologist* mit diesem Hauptthema. In der überwiegenden Mehrheit vertreten die nordamerikanischen Therapeuten die Auffassung, daß der erste Schritt einer gesellschaftlichen Therapie darin bestehe, sich des Ausmaßes bewußt zu werden, in dem uns unsere Nuklearangst beeinflußt. Die Aufdeckung der Verdrängungsmechanismen ist der direkte Weg zur Heilung. Aber damit erschöpfen sich auch schon die therapeutischen Gemeinsamkeiten. Sollen diese Mechanismen erkannt und dann eher gedämpft bestätigt werden, um ein normales Weiterleben zu ermöglichen? Genügt es schon, wenn wir lernen, der Gefahr offen ins Gesicht zu sehen? Müssen vollkommen neue Therapieformen für diese «Krankheit» entwickelt werden?¹⁸

Robert Jay Lifton hat 1982 unser Leben mit atomaren Waffen so gekennzeichnet: «... nichts von dem, was wir tun oder füh-

¹⁴ *Wolman*, zit. nach von *Wagner* (vgl. Anm. 1), S. 532. Die gleiche Auffassung vertreten *Lifton/Falk*, *W. Beardslee* u. a. (The Impact on Children and Adolescents of Nuclear Developments, in: Task Force Report der American Psychiatric Association, Washington D.C. 1982, S. 64-93), *J.E. Mack* (Psychosocial effects of the nuclear arms race, in: Bulletin of the Atomic Scientists Apr. 1981, S. 18-23), *M. Schwebel* u. a.

¹⁵ Vgl. *R.J. Lifton/R. Falk* (vgl. Anm. 11), S. 70f.

¹⁶ *M. Wangh*, Metapsychological Reflections, in: *American Imago* Vol 41 (1984), S. 221.

¹⁷ *A. Nelson*, Psychological Equivalence, in: *American Psychologist*, 5/1985, S. 549f., 551.

¹⁸ Neuere Forschungen über Gruppenverhalten werde ich im folgenden ebenfalls nicht berücksichtigen (*J.Z. Rubin* u. a., *M. Deutsch*, *D. Pruitt*, *R. Fisher* u. a.).

⁷ Von *Wagner* (vgl. Anm. 1), S. 532.

⁸ *S.K. Escalona*, Children's Responses to the Nuclear War Threat, in: *Children* (Washington D.C.) Juli/Aug. 1963, S. 137-142.

⁹ *Martin Wangh*, The Psychological Fallout of Surface Nuclear Testing, in: *American Imago* Vol 38 (1981), S. 306f.

¹⁰ A. a. O., S. 311f.

¹¹ *R. J. Lifton/R. Falk*, Indefensible Weapons, New York 1982, S. 14. Auf neuere Ergebnisse der Streßforschung (*I. L. Janis*, Groupthink, Boston 1982) wie auch auf erkenntnistheoretische Untersuchungen (*R. K. White*, Misperception and the Vietnam War, in: *Journal of Social Issues* Vol 22 [1966], S. 3ff.; *R. Jervis*, Perception and misperception: An updating of the analysis, Washington D.C. 1982; *P. E. Tetlock*, Policymakers' images of international conflict, in: *Journal of Social Issues* Vol 39 [1983], S. 67-86) werde ich im folgenden nicht näher eingehen.

¹² *S.K. Escalona*, Growing up with the threat of nuclear war: Some indirect effects on personality development, in: *American Journal of Orthopsychiatry* Vol 52 (1982), S. 600-607.

¹³ *M. Schwebel*, Effects of the nuclear war threat on children and teenagers: Implications for professionals, in: *American Journal of Orthopsychiatry* Vol 52 (1982), S. 610.

len – bei der Arbeit, beim Spiel und in der Liebe, und in unserem privaten, familiären und öffentlichen Leben – ist frei von ihrem Einfluß. Die Drohung, die sie uns entgegenhalten, ist zum Kontext unseres Lebens geworden, zu einem Schatten, der sich beständig auf unsere geistige Ökologie legt». ¹⁹ Die meisten in der Pastoral Tätigen werden Lifton wohl zustimmen müssen. Die Gefühle der Ohnmacht, der Zukunftslosigkeit, der existentiellen Skepsis begegnen uns in der Seelsorge heute in unübersehbarem Ausmaß. Das traumatische Gefühl permanenten Ausgeliefertseins ist natürlich auch in uns selbst anzutreffen. Wenn Seelsorge ihren Auftrag nicht verfehlen soll, darf dieses Trauma aber nicht verschwiegen werden oder mit frommen Formeln zugedeckt werden.

«Psychologie als Beruf ... ist schon eingebunden in unsere nukleare Krise. Die Frage ist nur, wie bewußt und wie hilfreich unsere Eingebundenheit sein wird» – so der Psychotherapeut Alan Nelson. ²⁰ Für die Theologie läßt sich wohl die analoge Feststellung treffen. Theologische Reflexion bewegt sich schon lange in diesem Medium der Angst, es bleibt nur die Frage, ob sie sich darüber klar ist – auch Nichtthematisierung birgt ja Aussagekraft und hat Folgen.

Mut zur Wahrheit

Zwar können wir auf eine ganze Reihe kritischer Stellungnahmen von Bischöfen, Konzil und Päpsten zurückgreifen. Aber das ist nicht das Problem. Es besteht nicht darin, daß wir uns nicht auf (oft unscharfe) Deklarationen aus einer oberen Schicht der Hierarchie berufen könnten – davon gibt es im Grunde genug. Aber ihre Inhalte werden in den Gemeinden ja nur in geringem Maß aufgegriffen. Tatsächlich handelt es sich wesentlich um ein Problem pastoraler Strategie.

Wir können wohl davon ausgehen, daß die geistige Situation, so wie sie von amerikanischen Therapeuten für die USA beschrieben wird, auch bei uns ähnlich vorliegt. ²¹ Wenn das so ist, dann gibt es auch für die Seelsorge kein wichtigeres Thema mehr. Wenn die Atombombe, wie es ein amerikanischer Bischof ausgedrückt hat, «uns heute alles vergiftet» (*Hunthausen*), dann ist sie die Häresie, gegen die neue existentielle Apologien entwickelt werden müssen. Was bedeutet das für die pastorale Praxis?

Ich denke, daß die zentrale theologische Antwort auf diese zerstörende Angst nur das befreiende Evangelium sein kann, daß wir ohne Atomwaffen *leben können*. Viele gehen ja insgeheim von einer verzweifelt-resignativen Haltung aus, die Atomwaffen zur unveränderlichen Konstante unseres Lebens erklärt. Daß es sich gerade nicht um eine Konstante und nicht um eine Art Karma handelt, mit dem Menschen eben fertig werden müssen, muß in christlichen Gemeinden erkannt werden können: «Alles ist möglich dem, der glaubt.» Der Zerrüttung christlicher Hoffnung durch atomare Angst kann nur begegnet werden, wenn sie benannt wird als das, was sie ist – als Dämon, den auszutreiben wir Vollmacht haben. Dazu muß aber dieser Angst offen begegnet werden, mit bloßen Appellen an die christliche Freude oder Diskriminierung von Traurigkeit und Verzweiflung als «unchristlich» wird außer mehr Verdrängung nichts gewonnen.

Als ersten Schritt für eine gesellschaftliche Heilung postulieren

¹⁹ R. J. Lifton/R. Falk (vgl. Anm. 11), S. 3.

²⁰ A. Nelson (vgl. Anm. 17), S. 550.

²¹ Nach der Shell-Jugendstudie von 1981 erwartet auch in der BRD die große Mehrheit der Jugendlichen einen atomaren Holocaust (Jugendwerk der Deutschen Shell [Hrsg.], Jugend '81, Hamburg 1981, Bd. I, S. 382ff.). Untersuchungen in Finnland und der UdSSR legen zudem den Schluß nahe, daß es sich um ein verbreitetes Phänomen handelt (vgl. R. Armbruster-Heyer u. a., Kriegsangst bei Kindern und Jugendlichen, in: Tübinger Ärztinitiative gegen den Krieg [Hrsg.], Unser Eid auf das Leben verpflichtet zum Widerstand, Tübingen 1984, S. 55–68); das scheinen auch die Untersuchungen aus Holland und Großbritannien zu bestätigen, die Coleman/Baum in der neuen Ausgabe von Concilium zitieren (Concilium 21 [1985], Heft 5, S. 298). Deutsche Untersuchungen werden zurzeit durchgeführt.

amerikanische Therapeuten die Ausbildung von «awareness». *Horst Eberhard Richter* definiert diese «awareness» als «Mut zur Wahrheit». Aus seiner Arbeit mit Krebskranken weiß Richter, wie unverzichtbar das Eingeständnis eigener Angstbesetztheit zur Bewältigung der Krankheit ist: «Wenn wir ... annehmen, daß unsere Bewältigungskräfte entscheidend von unserem Mut zur Wahrheit abhängen, dann müssen wir ... Desinformations-Strategien entschlossen durchbrechen». ²²

Was Psychotherapeuten als «awareness» bezeichnen, können wir in unserer eigenen Tradition an der jesuanischen Forderung nach Wachheit nachvollziehen: «Wachet, denn ihr wißt nicht, wann der Augenblick da ist» (Mk 13, 33ff.) oder am Ölberg vor seiner Verhaftung zu Petrus: «Konntest du nicht eine Stunde wachen? Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt» (Mk 14, 37f.). Wachheit als genaues Gegenteil von «psychic numbing» bedeutet zunächst analytische *Wahrnehmung* der Wirklichkeit und ihre *Konfrontation* mit dem Gott des Lebens. Schleichende Militarisierung aller Lebensbereiche, vermehrte Auslieferung politischer Verantwortung an militärische Gremien (z. B. von den Parlamenten an die NATO) und permanente Aufrüstungsschübe ungeachtet der Perioden diplomatischen Tauwetters ²³ stehen heute der Verkündigung des Evangeliums gegenüber. Aber auch unsere eigene Verstrickung in dieses Netz tödlicher Zusammenhänge muß entgegen unserem Schlafbedürfnis aufgedeckt werden: Was wird denn alles bezahlt mit den Steuern der Christen? Arbeiten denn keine Christen in Rüstungsbetrieben? Unter welchen Schutz wollen sich Christen stellen?

Daß Jesu Aufforderung «Wachet» im Plural steht, zeigt auch die *Struktur* pastoraler Antworten auf die Prägung durch die atomare Lage auf; diese Struktur kann nämlich nicht in nur individueller Seelsorge gefunden werden. Weil die Bedrohung so viele Existenzen betrifft – können nur viele zusammen antworten. Wer sich seiner atomaren Ängste allein zu stellen versucht, erliegt leicht dem Gefühl der Ohnmacht. Im Durchbrechen individueller Schranken liegt hier wesentlich eine Aufgabe christlicher Pastoral. Sie muß deutlich machen, daß die Situation tiefer Furcht nicht das private Problem einzelner darstellt, sondern die ganze Gemeinde betrifft und unmerklich jetzt schon verändert.

Damit stellt sich die Frage nach der Identität einer christlichen Gemeinschaft. H. E. Richter hat 1981 einem Referat die Überschrift gegeben «Ich kann nur noch durch Widerstand ich selber sein», ²⁴ und im Grunde kann auch eine christliche Gemeinde in der Zeit des drohenden Holocausts ihre Identität nicht mehr woanders finden als im Aufstehen gegen den völkerfressenden Moloch der Bombe. Es gehört deshalb heute zum Horizont der Kirche, ihren Gottesdienst auch außerhalb der Kirchenmauern prophetisch vor die Tore von Raketenstützpunkten und in Waffenfabriken zu tragen. Wo sind die Gemeinden, die die zahllosen Arbeiter und Wissenschaftler der Rüstungsindustrie zum Wechseln der Lager einladen – den Aussteigern und ihren Familien aber auch wirtschaftliche und persönliche Hilfen zu versprechen bereit sind? Wo sind die Gemeinden, die ihre Glieder zur freundlichen, aber entschiedenen Störung der Gesellschaft der Waffenschieber ermuntern? Es gibt sie – wenn auch nicht unbedingt in der Form von Territorialgemeinden – aber in jedem Fall gibt es zu wenig davon.

Die Auseinandersetzung ²⁵ mit der atomaren Angst mag ein

²² H. E. Richter, *Psychologie des Friedens*. Reinbek 1982, S. 84.

²³ So hat z. B. mitten in der «Entspannungspolitik» der 70er Jahre das Wettüben einen neuen Schub bekommen (vgl. E. P. Thompson, Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation, in: *Befreiung* 19/20 [1980], 26).

²⁴ Richter, *Sich der Krise stellen*. Reinbek 1981, S. 195.

²⁵ Ein sehr wichtiger Beitrag dazu: der jüngst erschienene Aufsatz von M. Warren, *Die Jugend und die atomare Bedrohung*, in: *Concilium* 21 (1985), Heft 5, S. 357–365. Warren ist im ganzen zuzustimmen, wenngleich die Beschränkung der Sache – atomare Bedrohung – auf die Situation Jugendlicher im Grunde nicht ganz zu rechtfertigen ist (aber das geht wohl eher auf das Konto der Redaktion).

mißliebigen Thema sein – was verständlich ist –, verzichtet werden kann auf sie nicht. Diese Atmosphäre der Angst definiert heute zu einem wesentlichen Teil den Rahmen christlicher Existenz überhaupt. Ob uns das gefällt oder nicht: Wir befinden uns mitten in einem verdeckten «Massentrauma» (Carey), das wir mit keinem pastoralen Problem früherer Zeiten vergleichen können. Ohne die Aufarbeitung dieses traumatischen Zustands finden wir keinen Boden mehr unter den Füßen.

Peter Modler, Amoltern

DER VERFASSER ist Diplomtheologe und gelernter Zimmermann.

Schöpfungsgemeinschaft

Jürgen Moltmanns ökologische Schöpfungslehre

Eine theologische Schöpfungslehre «in diesem Zeitalter» muß von der Absicht geleitet sein, «in die Schöpfungsgemeinschaft einzuführen, sie wieder bewußt zu machen, sie wiederherzustellen» (S. 18). So beschreibt J. Moltmann die Stoßrichtung seiner Schöpfungstheologie.¹ Theologie als zeitbezogene Auslegung des Evangeliums hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Akzente zu setzen – auch beim Thema Schöpfung. In den Hauptpartien der alttestamentlichen Schöpfungstexte mußte die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Gott und Welt, stark herausgestellt werden: gegen eine Umwelt, in der Gott weltlich und die Welt göttlich verstanden wurde; die kritische Unterscheidung und Trennung zwischen Gott und Schöpfung wirkte damals befreiend (27,109). Am Anfang unseres Jahrhunderts war dasselbe nötig: gegenüber der Vermischung von Gott und Welt in der Theologie des 19. Jahrhunderts und in der Theologie der Deutschen Christen mußte die Transzendenz Gottes, das Anderssein von Gott und Welt massiv betont werden (K. Barth). «In diesem Zeitalter» – und damit meint Moltmann das Zeitalter der ökologischen Krise (36ff.) – brauchen wir «die integrierende Zusammenschau von Gott und Natur. Nur sie kann für die Natur und den Menschen befreiend wirken» (109).

Schöpfer und Schöpfung

Das soll und kann nicht auf eine neue Kreaturvergötterung hinauslaufen. Die bisherigen einseitigen Beziehungsbegriffe zwischen Schöpfer und Schöpfung wie «Schaffen», «Bewahren», «Erhalten» und «Vollenden» werden nicht abgetan; sie werden aber integriert in wechselseitige Beziehungsbegriffe wie «Einwohnen», «Mitleiden», «Teilnehmen», «Begleiten», «Erdulden», «Erfreuen» und «Verherrlichen»; und damit wird «die eine kosmische Lebensgemeinschaft zwischen Gott dem Geist und allen seinen Geschöpfen» beschrieben (28). Gott der Schöpfer muß also welttranszendent und weltimmanent gedacht werden, und das bedeutet: trinitarisch.

Möglicherweise schrecken manche Leser bei dem Begriff «trinitarisch, Trinität» zurück. Ich gestehe, daß auch ich als Fachtheologe Spekulationsängste habe, wenn mir ein theologiegeschichtlich so belasteter Begriff angeboten wird. In Moltmanns Buch aber ist mir deutlich geworden: Wenn wir die herkömmliche Statik des Gott-Welt-Verhältnisses, die damit verbundene Isolation Gottes und vor allem die Isolation der Welt von Gott im theologischen Denken überwinden wollen, dann ist die Trinitätslehre eine angemessene Form, über Gott dynamisch, schöpferisch denken zu lernen. Wenn Gott in sich bewegt ist, in sich eine Gemeinschaft der Liebe ist, dann kann es auch zwischen Gott und Welt eine dynamische Schöpfungsgemeinschaft geben. Dabei ist für unsere heutige Aufgabe der Integration von Gott und Welt besonders die «dritte Person» der Trinität, der Geist Gottes, wichtig: «Durch die Kräfte und Energien des Heiligen Geistes wird die sonst beziehungslos erscheinende Differenz von Schöpfer und Geschöpf, Täter und Tat, Meister und Werk überbrückt. Dadurch wird die Schöpfung gewiß

nicht selbst göttlich, aber sie wird doch in das Kraftfeld des Geistes hineingenommen und bekommt Anteil am inneren Leben der Trinität selbst.» So fundiert Moltmann sein jetziges Buch in der bereits 1980 erschienenen Gotteslehre «Trinität und Reich Gottes».²

Ziel und Methode müssen sich entsprechen. Welche Denkmethoden sind einer theologischen Auslegung der Schöpfungsgemeinschaft angemessen? – Nicht mehr nur Trennungsmethoden, analytisches Denken, Subjekt-Objekt-Unterscheidung, reduzierendes, spezialistisches, beherrschendes Denken, sondern mehr kommunikatives, integrierendes Denken, dem Beziehungen wichtiger sind als Segmente, dem Leben symbiotisch ist (17f.). Paradigmen dafür gibt es in den neuesten Naturwissenschaften, in der Physik, in der psychosomatischen Medizin, in der Einbeziehung von Symbolen, Poesie, Phantasie und eben auch in den theologischen Traditionen, in denen sich z. B. in der Ausgestaltung der altkirchlichen Trinitätslehre der Begriff der «Perichorese», das Prinzip der wechselseitigen Durchdringung, der wechselseitigen Einwohnungen in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes, findet (30f.): ein Begriff, der dann auch auf das Verhältnis Gottes zur Welt angewandt werden kann (262). Diese neuen Denkmethoden sind auch «ökologisch», nicht nur weil ökologisches Denken integrierendes Denken sein muß, sondern auch und mehr, weil «Einwohnen», Wohnen in einem Haus (oikos), eine perichoretische Metapher ist: «Versteht man aber den Schöpfer, seine Schöpfung und ihr Ziel trinitarisch, dann wohnt der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf ein und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Leben» (12). Moltmanns Denkmethode ist weiter ökumenisch: evangelische und katholische, vor allem aber auch ostkirchliche Traditionen werden aufgenommen, jüdische Quellen werden herangezogen (13). Gegenüber der Naturwissenschaft wird auf «die um die eigene Identität ängstlich bemühte Abgrenzung» verzichtet und die Gemeinschaft von naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen gesucht (27).

Das Geschöpf Mensch und die Schöpfung

Die ökologische Schöpfungslehre kann und darf sich nicht auf eine neue Verhältnisbestimmung von Gott und Welt beschränken; sie muß die Stellung des Geschöpfes Mensch in der Schöpfung Gottes gleichgewichtig miteinbeziehen, d. h. theologische Anthropologie sein. Hier gelten dieselben Methoden der Integration, denn wir haben dasselbe Problem: Trennungen beherrschen das Feld; Mensch und Schöpfung sind isoliert, das Subjekt Mensch steht einer verobjektivierten Welt gegenüber (Descartes), der Mensch selbst ist in Leib und Seele gespalten, einzelner und Gemeinschaft sind getrennt. Deshalb gilt auch hier: Schöpfungsgemeinschaft des Menschen mit der Gesamtschöpfung und natürlich auch des Geschöpfes Mensch mit seinem Schöpfer ist das Leitkriterium der Sichtung und Darstellung des theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Materials und seiner Neuorientierung. Dabei stellt sich auch hier die Neubestimmung des Geistes als Geist des Menschen, Geist der Natur und Geist Gottes in Kommunikation als tragend heraus (266ff.). «Geist» wird dabei nicht mehr wie bisher in der Theologie üblich nur «geisteswissenschaftlich» bestimmt, sondern naturwissenschaftlich als Organisationsform und Kommunikationsweise offener Systeme, von informierter Materie angefangen über die Formen lebendiger Systeme bis zum Ökosystem Erde und dem Kosmos (31). Geist ist mehr als Bewußtsein; die augustinisch-cartesiansche Identifikation von Geist und Bewußtsein wird aufgehoben; Seele, Leib und Geist durchdringen sich «perichoretisch» (261). Damit ist der Mensch, besser: der Mensch in Gemeinschaft, für seinen Schöpfer geöffnet, Gottes Bild in der Schöpfung. Wie der Schöpfer trinitarisch welt-offen ist, so ist im Geist des Men-

¹ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Chr. Kaiser Verlag, München 1985, 328 Seiten, Kart. DM 38,-.

² Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München 1980, S. 128.

schen und der Welt die Schöpfung Gott-offen. Die traditionelle theologische Lehre vom *dominium terrae* («Macht euch die Erde untertan» Gen 1,28), die sicher eine Mitschuld an der ökologischen Krise trägt, kann in diesem Kommunikationsnetz besser verstanden werden als «Verwaltung der Erde für Gott». Dieser Auftrag der Verwaltung ist nicht der Inhalt der Gottes-ebenbildlichkeit, er ist ihre Folge; die Gottesbildlichkeit des Menschen begrenzt den Herrschaftsauftrag (230).

Das Ziel der Schöpfung

Ein elementarer Krebschaden bisheriger Schöpfungstheologie ist die nahezu ausschließliche Fixierung des Schöpfungsbegriffes auf den Anfang und die Entstehung der Schöpfung, auf die *creatio originalis*. Schöpfungstheologie war oft nicht mehr als Auslegung der Schöpfungsgeschichten Genesis 1–2. Diese Konzentration paßte zu der theistischen Gottesvorstellung der Neuzeit: Gott der Schöpfer als Werkmeister, der das Werk der Schöpfung baut, auch seinen Fortgang einbaut – dann aber eigentlich nichts mehr damit zu tun hat. Als die neuzeitliche Naturwissenschaft die Mechanismen dieser Weltmaschine zu durchschauen begann, erwies sich der Schöpfergott als entbehrlich. Um diesen Engpaß zu überwinden, denkt Moltmann die Schöpfung dreifach, in Parallele zur Trinität Gottes: Schöpfung im Anfang (*creatio originalis*) – geschichtliches Schaffen Gottes (*creatio continua*) – Schöpfung der Endzeit (*creatio nova*, neuer Himmel und neue Erde), vollendete Schöpfung, das Reich der Herrlichkeit, das Ziel der Schöpfung (67ff.). Diese drei Gestalten der Schöpfung stehen nicht beziehungslos nacheinander, «die jeweils folgende Gestalt nimmt die jeweils frühere in sich auf»: die Schöpfung am Anfang ist offen für die Heilsgeschichte, die Heilsgeschichte ist offen für die neue Schöpfung. Es gibt keinen Gegensatz zwischen Schöpfung (Natur) und Geschichte, die Schöpfung ist aber auch nicht total geschichtlich, sie ist der Rahmen der Geschichte. Verstanden wird die Schöpfung und die Geschichte von ihrem gemeinsamen Ziel her, vom Reich der Herrlichkeit. Die neue Schöpfung beginnt mit der Auferweckung Jesu, deshalb ist der Auferstehungsglaube die christliche Gestalt des Schöpfungsglaubens (79f.). In einem schönen Kapitel über die «Zeit der Schöpfung» (116ff.) macht Moltmann klar, daß die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie die drei Gestalten der Schöpfung wechselseitig verschränkt sind mit Priorität auf der Zukunft, die theologisch als die Zeit des Messias, «der da kommt» (Offb 1, 4), zu beschreiben ist (144). Dies hat zur Folge: «Unter Voraussetzung des Glaubens an Jesus den Christus wird die Welt im messianischen Licht als geknechtete und zukunfts offene Schöpfung offenbar» (69). In der ökologischen Krise kann nicht mehr die Güte der Schöpfung (Gen 1, 31) Ausgangspunkt der Schöpfungserkenntnis sein; die Wahrnehmung des Leidens und das Mitleiden mit der Schöpfung muß am Beginn stehen. Deshalb eröffnet Moltmann sein Buch auch mit einer Interpretation der ökologischen Krise als Ausdruck der «gespaltenen Schöpfungsgemeinschaft» (53). Erst vom Ziel der Schöpfung her, von der Vision einer vollendeten Kommunikation in der Schöpfung, erst von der Herrlichkeit Gottes her wird das Leiden der Schöpfung voll sichtbar, gleichzeitig aber auch die Hoffnung der Schöpfung. Damit wird Römer 8 einer der biblischen Zentraltex-te für die Schöpfungslehre (73f., 80ff., 112f., 232, 247).

In diesen Zusammenhang gehört die vielleicht aufregendste Entdeckung, die Moltmann gemacht hat: Schon in der priesterlichen Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1–2, 4a), die bisher fast nur unter dem Aspekt «Schöpfung am Anfang» verstanden worden ist, ist das Ziel der Schöpfung anvisiert – im Sabbat Gottes, im Ruhen Gottes am siebten Tag der Schöpfung. Gott vollendet die Schöpfung durch Ruhen (Gen 2, 2), durch Segnen und durch Heiligen. Moltmann lernt hier von der jüdischen Sabbattheologie und -praxis. Der Schöpfer nimmt in Ruhe Abstand, er kehrt zu sich selbst zurück, er «fühlt» in die Welt, er nimmt sie als seine Umwelt an (281f.). Die Ruhe Gottes, der

Der Glaube im Gespräch:

THEOLOGIE DER BEFREIUNG IM GEPRÄCH mit Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutierrez und Josef Sayer.

Herausgegeben von Peter Eicher. 96 Seiten, kartoniert, ca. Fr. 14.80

Die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung zeigt, dass der Aufbruch der Kirche in den Entwicklungsländern nach dem 2. Vatikanum zur Herausforderung und Aufgabe der ganzen Kirche wurde: Die neue Praxis und Sprache der Kirche des Volkes bedarf des brüderlichen Gesprächs und der kritischen Solidarität, um der Größe der biblischen Verheissung gerecht zu werden.

Das solidarische und kritische Gespräch wird in diesem Band nicht nur mit den Hauptvertretern der Theologie der Befreiung geführt, sondern auch mit der Kirchenleitung, die ihre Bedenken inzwischen klar formuliert hat. Um das Gespräch nicht an den Basisgemeinden vorbeizuführen, enthält das Buch auch einen Erfahrungsbericht aus der Mitte der neuen alltäglichen Praxis einer christlichen Gemeinde.

MEIN GLAUBENSWEG

Christen im Dienst der Kirche erzählen

Herausgegeben von Karl Heinz Schmitt. 224 Seiten, gebunden, Fr. 27.50

Frauen und Männer, die hauptberuflich den christlichen Glauben verkünden, haben die Einladung des Herausgebers angenommen, von ihren Erfahrungen zu erzählen, die sie auf ihrem persönlichen Glaubensweg und in ihrem Dienst in der Kirche gemacht haben. Autoren dieser mutigen Erzählgemeinschaft sind Pfarrer und Bischöfe, Kapläne und Professoren, Lehrer und Katecheten.

Kösel

Sabbat, ist die Krone der Schöpfung, nicht der Mensch. Gott ist nicht nur schöpferisch, er ruht auch und freut sich seiner Werke. Der wöchentliche Sabbat ist deshalb ein Stück neue Schöpfung. Der Sabbat ist schon im Alten Testament messianisch verstanden worden (Jes 61,1–11), Jesus ruft in Nazareth den messianischen Sabbat aus (Lk 4,18ff.). Es ist Zeit, daß wir Christen – neben der Feier des Sonntags als des Auferstehungstages – «eine christliche Form der Sabbatheiligung finden». Der Tag der neuen Schöpfung setzt den Ruhetag der ursprünglichen Schöpfung voraus. Vielleicht können die Wochenschlußandachten in vielen unserer Gemeinden dahingehend gestaltet werden (298). Nur wenn der Mensch nicht nur das Ebenbild des schöpferischen Gottes ist, sondern auch das Ebenbild des ruhenden Gottes, wird die Schöpfung aufatmen können, wie Gott am Sabbat der Schöpfung aufgeatmet hat (Exodus 31,17).

Der Aufbau

Das Berichtete läßt den Aufbau der Moltmannschen Schöpfungslehre nun folgerichtig erscheinen:

Einleitung: Dimensionen einer Schöpfungslehre (Leitideen und Darstellung der ökologischen Krise) und die speziell theologische Basis einer Schöpfungslehre (66).

Erster Teil: «Theologie der Natur» mit den Kapiteln «Gott der Schöpfer», «Die Zeit und der Raum der Schöpfung» und «Himmel und Erde». Dann im Übergang von der Theologie der Natur zur Anthropologie ein Abschnitt über «Die Evolution der Schöpfung» (193).

Zweiter Teil: «Theologie des Menschen», die theologische Anthropologie. Und abschließend: «Der Sabbat: das Fest der Schöpfung».

In einem *Anhang* «Symbole der Welt» werden die Symbole «Große Weltmutter, Mutter Erde, das Fest des Himmels und der Erde, Welt als Tanz, als Theater, als Spiel, als Werk und Maschine» mit dem biblischen Symbol der Welt als Schöpfung verglichen und verknüpft (299ff.). Dabei fällt auf, daß die westliche Schöpfungstheologie sich nahezu ausschließlich am patriarchalen Modell der Welt als Werk und Maschine orientiert hat, während die matriarchalen Symbole, die eher

dem Pantheismus zuneigen, abgestoßen worden sind – wie auch die Symbole Tanz, Theater und Spiel, die mehr den Zwischen-Raum zwischen Gott und Welt erfassen. Das messianische Reich als das Ziel der Schöpfung wird zwar weder patriarchal noch matriarchal sein, es ist das Reich des Kindes, dennoch aber werden auf dem «Weg von der mechanistischen Weltbeherrschung zu einer ökologischen Weltgemeinschaft die früheren, matri-focalen Weltensymbole wieder zukunfts-trächtig, weil sie etwas zu denken geben» (320).

Beurteilung

► Eine christliche Schöpfungslehre muß biblisch fundiert sein. Das läßt sich von Moltmanns Buch mit Fug und Recht sagen. Allerdings bezieht Moltmann sich nicht nur auf Gen 1-2, sondern – und darin liegt die Begründung seines Vorhabens – auf Psalm 104 (S. 24, 82, 108, 114, 158, 216f.) und auf Römer 8 (vor allem 80ff.). Die in diesen Texten zu findende Verbindung von Geist und Schöpfung, von Zukunft und Schöpfung inspiriert das Buch. Hinzu kommen die alt- und neutestamentlichen Texte zur *nova creatio* (z. B. 1 Kor 15, S. 78, 304, oder Röm 4, 17, S. 78 u. a.). Natürlich besteht das Kapitel «Gott der Schöpfer» (85ff.) weithin aus einer Auslegung von Gen 1, wobei der Sabbat nicht vergessen wird (Gen 2,1-4a, S. 281ff.). *Claus Westermanns* Entdeckungen über den Gesamtzusammenhang und den Charakter des «Urgeschehens» Gen 1-11 sind leider zu kurz gekommen; sie hätten den biblischen Untergrund dieser Theologie noch bereichern können.

► Eine christliche Schöpfungslehre muß gegenüber der christlich-jüdischen Tradition verantwortet sein. Auch dieses Kriterium erfüllt Moltmanns Buch in hohem Maß. Ich nenne als Beispiele nur die Behandlung und Lösung des Newton-Leibnizschen Problems des absoluten Raums im Kapitel über den Raum der Schöpfung (162ff.) oder die Kritik der lutherischen Divinisierung des Himmels und ihrer Folgen bei Feuerbach und Marx (181ff.) – wie überhaupt das Raum-Kapitel und das Kapitel «Himmel und Erde» mit der Rückgewinnung des Begriffes Himmel für die Theologie Meisterleistungen sind. In den innertrinitarischen Überlegungen («was die Schöpfung für Gott bedeutet», 85) wird die reformierte Dekretenlehre (Barth) und die Emanationslehre (Tillich) kritisiert und ausgeglichen (92ff.). Die Rede von der *creatio ex nihilo* wird verständlich gemacht, indem die kabbalistische Lehre vom *Zimzum*, der Selbstver-schränkung Gottes (Isaak Luria), aufgenommen wird (99ff., vgl. 124, 166). Die durchgehende Ablehnung des absoluten Theismus wird sorgfältig davor geschützt, einem Pantheismus

oder Panentheismus andererseits Vorschub zu leisten: nur die trinitarische Schöpfungslehre vermag Weltimmanenz und Welttranszendenz Gottes zu verbinden (115, vgl. 109, 165, 203, 219, 318f.).

► Eine Schöpfungslehre muß offen sein für die Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Dieses besonders schwere Desiderat ist erfüllt. Besonders hilfreich kann das Kapitel über Evolution und Schöpfung werden (197ff.), in dem Moltmann m. E. schlüssig zeigt, daß der Streit um die Evolutionstheorie in Wirklichkeit ein Streit zwischen einer ideologisierten Evolutionstheorie und einem verengten Schöpfungsglauben ist. Moltmanns dreifache Schöpfungsauffassung macht die Formel «Die Evolution der Schöpfung» möglich und sinnvoll (193). Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die schon erwähnte Bestimmung des Geistbegriffes. Aus den Darlegungen von Autoren wie *I. Prigogine* und *F. Capra* nimmt Moltmann den Begriff des «offenen Systems» an vielen Stellen erfolgreich auf. An manchen «Nahtstellen» sollte noch einmal geprüft werden, ob der Übergang von Theologie zu Naturwissenschaft manchmal nicht doch etwas zu flüchtig erfolgt. So wenn z. B. S. 25 App 17, 28 als Beleg dafür dient, daß es keine «Elementarteilchen» geben könne (ähnliche Probleme S. 31, 111, 115 u. a.).

► Eine Schöpfungslehre muß der ökologischen Krise standhalten. Das tut Moltmanns Buch. Nicht nur in seiner Interpretation der ökologischen Krise als Herrschaftskrise, sondern auch in der Anthropologie, in der konsequent der neuzeitliche Anthropozentrismus auch der Theologie vermieden wird (45, 201). Es ist zu hoffen, daß Moltmann bald eine seiner Schöpfungslehre entsprechende ökologische Ethik ausarbeiten wird. Ansätze dazu gibt es genug (z. B. der Gedanke des ökologischen Ruhetages «ohne Autofahren», 298), sie sind aber zu sporadisch. Eigentlich hätte man erwarten sollen, daß die von Barth vollzogene Kombination von Dogmatik und Ethik nicht wieder preisgegeben wird. Dann wäre noch deutlicher geworden, daß Schöpfung ein Widerstandswort gegen die Zerstörung der Erde ist.

► Eine Schöpfungstheologie muß «liturgisch» sein, d. h. sie muß den Bereich des Gottesdienstes der Christen und Juden in umfassender Weise berücksichtigen. Dafür gibt es bedeutungsvolle Ansätze im Sabbatkapitel, aber auch in dem Abschnitt «Die eucharistische Gemeinschaft der Schöpfung» (83f.), in dem Moltmann zeigt, daß «Dank und Lobpreis die sachgemäßen und unaufgebbaren Elemente der kommunikativen Schöpfungserkenntnis sind». Priesterlich soll der Mensch auch im Namen aller Geschöpfe danken. So wie «alles was Odem hat» auch für den Menschen dankt. Solche Vorstellungen – so meint Moltmann mit Recht – «sind geeignet, die Einseitigkeiten und Verarmungen der Bewohner der modernen industriellen Welt zu überwinden» (84). Warum das Abendmahl der Kirche hier oder überhaupt in dem Buch keine Rolle spielt, ist mir unverständlich. Wird doch im Mahl des messianischen Herrn so ziemlich alles deutlich, was Moltmann in seiner Schöpfungslehre so trefflich beschreibt.

Insgesamt muß das Erscheinen dieser Schöpfungslehre als ein theologiegeschichtliches Datum betrachtet werden, denn es ist Moltmann gelungen, in einer großen Synthese aus vielen bisher einzeln und verstreut liegenden Elementen eine Gesamtschau zu gewinnen, die uns Christen das in der ökologischen Krise so notwendige Hineintasten in die Schöpfungsgemeinschaft wesentlich erleichtert.

Gerhard Liedke, Karlsruhe

DER AUTOR, Pfarrer Dr. Gerhard Liedke, ist Beauftragter für Umweltfragen in der Evangelischen Landeskirche Baden. Als solcher pflegt er Kontakte mit Umweltgruppen, steht den Gemeinden für Bildungsarbeit in diesem Bereich zur Verfügung und tritt auch als Sprecher auf. Alle Landeskirchen der BRD kennen eine solche Beauftragung. Liedke hat schon 1979 eine «Ökologische Theologie» unter dem Titel «Im Bauch des Fisches» herausgegeben, die einen breiten Leserkreis erreicht hat und letztes Jahr in 3. Auflage erschienen ist (Kreuz Verlag, Stuttgart, 238 Seiten).



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, 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: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 45.- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: 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

AZ

8002 Zürich