



ER ZOG IN GALILÄA UMHHER. In Synagogen und im Freien redete er von der Würde des Menschen. Kranke, Gebrechliche, Ausgestoßene, die von ihm hörten, vergaßen ihre Leiden. Auch in Syrien hörten viele von ihm und schöpften Hoffnung. Man brachte Besessene, Epileptiker, Mondsüchtige zu ihm, auf daß er sie heile. Volk aus Galiläa, aus dem Gebiet der Zehn Städte, aus Jerusalem, aus Judäa und vom Ostufer des Jordans strömte herbei.

Als er sah, wie viele es waren, erklimm er einen erhöhten Platz, damit ihn alle verstehen könnten. Seine Jünger baten die Menge um Ruhe. «Leute», rief er, «Gott will den aufrechten Gang!» Und als das Volksgemurmel abgeklungen war:

Gott will den aufrechten Gang

«Den aufrechten Gang der Bettler, die betteln nach dem lebendigen Geist; ihnen die höchste Würde.

Den aufrechten Gang der Verzweifelten, die von Angst niedergedrückt sind; sie seien erhoben.

Den aufrechten Gang der Gedemütigten, die jede Gewalt ablehnen; ihnen gehört die Erde.

Den aufrechten Gang der Verstoßenen, die hungern und dürsten nach den Rechten des Menschen; ihnen ein Festmahl.

Den aufrechten Gang der Geschundenen, die sich mit den Leiden des Menschen solidarisch fühlen; ihnen Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit aller.

Den aufrechten Gang der Fragenden, die sich und andern nichts vormachen; nur ohne Maske kann man Gott schauen.

Den aufrechten Gang der Friedensfrauen, die keine Waffen tragen; sie sind Kinder Gottes.

Den aufrechten Gang der Verfolgten um meinetwillen, die meine Verheißungen ernst nehmen; auch ihnen die höchste Würde.

Leute! Geht aufrecht, wenn sie euch schmähen und bespitzeln, weil ihr jetzt hier seid. Sie haben schon die Propheten verfolgt und gefoltert. Ihre Schmähungen sind Lügen, ihre Folter ist Unrecht. Geht nicht mehr geduckt, Gott will den aufrechten Gang. Freut euch, die Feier des Lebens ist gekommen.»

Matthäus 4,23-5,12; deutsch von H. R. Hilty

Aus: Hans Rudolf Hilty, Freilegen, was uns belebt, in: Not-Wendigkeiten. Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität. 13 Essays, hrsg. von Philippe Dätwyler. Arche Verlag, Zürich 1985, S. 149f. Seine Neuformulierung der «Seligpreisungen» hält Hilty «keineswegs für etwas Fertiges, sondern immer noch für eine Art Skizze», die er «gewissermaßen in eine «Bauhütte» der Bibelübersetzer» einbringe. Zahlreiche Erprobungen haben ihn zu dem Ergebnis geführt, daß die von Ernst Bloch geprägte Formel vom «aufrechten Gang» für uns Heutige am ehesten das einfangen könne, was einst mit «makarios» oder «selig» gemeint war. Vgl. auf S. 134 desselben Bandes die parallele Äußerung von Fulbert Steffensky: «Die Sprache und die Bilder des Evangeliums sind nicht als allgemeine Sinn-Bilder zu haben. Diese Bilder sind mit einer Sache verbunden: mit der Erhebung des erniedrigten Menschen.»

Red.

THEOLOGIE/LITERATUR

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (1): *Albert Camus' langer Schatten* - Klassische Synthese christlichen Schuldverständnisses in Dostojewskijs *Die Brüder Karamasow* - Sünde als Macht über das Individuum - In Kafkas *Der Prozeß* ist Schuld ein unlösbares Rätsel der Existenz - Einsicht in den Schuldzusammenhang mißlingt - Camus löst in *Der Fall* die Schuldfrage von der Gottesfrage - Wirkt in der Gegenwartsliteratur weiter - Schuld bleibt auch im Horizont des Atheismus ein anthropologisches Phänomen - Der Mensch wird mit den Katastrophen seines eigenen Handelns konfrontiert.

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

SÜDAFRIKA

Theologischer Kommentar zur politischen Krise: Unter dem Titel *Kairos-Dokument* weltweit bekannt geworden - Von Christen in ökumenischer Zusammenarbeit formuliert - Denunziert die Staatstheologie zur Rechtfertigung der Apartheid als Gotteslästerung - Kritik an den kirchlichen Positionen (Kirchentheologie) - Jede neutrale Haltung stützt den Status quo - Prophetische Theologie geht von einer sozialen Analyse aus - Vision einer nicht-rassistischen Demokratie - Appell an alle Christen.

Paul M. Zulehner, Wien

LITERATUR

Der Schriftsteller Peter Lotar: Gestorben am 12. Juli 1986 - In Prag geboren - Gebürtiger Jude und in der böhmischen Brüdergemeinde getauft - Als antifaschistisch engagierter Künstler flieht er 1939 in die Schweiz - Arbeit als Schauspieler, Spielleiter, Lektor und freier Schriftsteller - Brüderliche Freundschaft mit Albert Schweitzer - Nach einem ersten autobiographischen Roman der Versuch einer inneren Chronik seines Exils in der Schweiz - Durch verspätete Hilfeleistung eine Mitschuld am Tod der Schwester? - Biographie als Geschichte von Verworfenheit und Erlösung - Im christlich-jüdischen Dialog engagiert.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

KIRCHE

Das Recht auf öffentlichen Dissens: Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis für den amerikanischen Moraltheologen *Charles E. Curran* - 1979 wurde von der Glaubenskongregation ein Lehrprüfungsverfahren eingeleitet - Strittig sind Aussagen zur Sexualmoral - Hauptstreitpunkt ist die Frage nach einem legitimen öffentlichen Dissens in der Kirche - Nachkonziliare Erneuerung der Moraltheologie in den USA - Die Schlüsselperiode 1964 bis 1968 - Kontestation gegen die Enzyklika «*Humanae vitae*» (1968) - Erkenntnistheoretische und ekklesiologische Gründe für innerkirchlichen Dissens - Glaubenskongregation verpaßt die Chance eines weiterführenden Dialogs.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

Albert Camus' langer Schatten

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (I)

«Meine Freunde, bittet Gott um Fröhlichkeit ... Sagt nicht: Stark ist die Sünde, stark die Ruchlosigkeit, stark ist die schlechte Umwelt, wir aber stehen allein und sind machtlos, die schlechte Umwelt wird uns zermürben und uns unser gutes Werk nicht vollenden lassen. Meidet solche Verzagtheit, Kinder! Hier gibt es nur *eine* Rettung: Mache dich selbst für alle Sünden der Menschen verantwortlich. Mein Freund, das ist ja auch wahr; denn sobald du dich aufrichtig für alle und für alles verantwortlich machst, wirst du einsehen, daß es tatsächlich so ist und *daß du allen gegenüber an allem Schuld trägst*. Wenn du aber die Schuld an deiner Trägheit und Ohnmacht auf die Menschen schiebst, wirst du schließlich in satanischen Hochmut verfallen und wider Gott murren.»¹

Sätze aus einem Roman, einem russischen Mönch in den Mund gelegt. 1879/81: In seinem Roman *Die Brüder Karamasow* macht F.M. Dostojewskij das Schuldthema zum Zentrum seiner literarischen Arbeiten und damit zum Zentrum eines der größten Romane der Weltliteratur überhaupt. Die Momente des klassischen, christlichen Schuldverständnisses sind hier – ein letztes Mal in großer Synthese von literarischer Form und christlicher Gläubigkeit – präsent und gleichzeitig in letzter Radikalität gesteigert: Schuld beruht zunächst auf der Sünde. Die Sünde aber ist für Dostojewskij mehr als willentlicher Verstoß gegen Normen und Gebote Gottes; die Sünde ist auch eine Macht, die über den einzelnen und seine Freiheit verfügt. Diese Erfahrung der überindividuellen Verfügung aber ruft bei den Menschen nach Entlastung, nach Entschuldigung: Ohnmacht kann zum Alibi, Bedingtheit durch die «Umwelt» zur Ausrede werden; solche Entlastung – das sieht Dostojewskij klar – verführt zu Hochmut, ja Auflehnung gegen Gott.

Die Alternative? Verantwortung erkennen, Schuld übernehmen! Gerade auch dann, wenn eine individuelle Verfehlung gar nicht vorliegt. Schuld also trotz Sündenlosigkeit annehmen: das ist das Thema Dostojewskijs, der damit bereits alle Privatisierungstendenzen im christlichen Schuld- und Sündenverständnis unterläuft. Für ihn bilden Schuldanerkennung und Verantwortungsübernahme eine unlösbare Einheit, die freilich nur im Zeichen der Nachfolge des Gekreuzigten, im Horizont des barmherzigen Gottes begründbar ist. Schuldübernahme als Humanisierungsprogramm!

¹ F.M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*. Übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann. München 1958, S. 431. Eine monographische Gesamtdarstellung über das Schuldthema in der Gegenwartsliteratur liegt bisher nicht vor. Überblicke geben folgende Beiträge: V. Sander, *Die Faszination des Bösen. Zur Wandlung des Menschenbildes in der modernen Literatur*. Göttingen 1968. H. Flügel, *Angst und Schuld in der neueren Literatur*, in: *Angst und Schuld? Evangelische Zeitstimmen* Bd. 51. Hamburg 1970, S. 33–41 (vor allem zu: J. Green, M. Frisch, F. Kafka, E. Hemmingway, G. v. Le Fort, G. Bernanos). V. Sander (Hrsg.), *Tragik und Tragödie*, Darmstadt 1971 (Wege der Forschung, Bd. CVIII) (hier vor allem zu Brecht und Dürrenmatt und dem Problem einer christlichen Tragödie). H. Geiger, *Widerstand und Mitschuld. Zum deutschen Drama von Brecht bis Weiss*. Düsseldorf 1973. P.K. Kurz, *Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur*, in seinem Sammelband: *Über moderne Literatur IV*, Frankfurt/M. 1973, S. 106–128 (hier vor allem zu: H. Broch, H. Böll, A. Camus, D. Wellershoff, F. Dürrenmatt; in einer Überarbeitung dieses Aufsatzes als Vortrag [1984] nimmt P.K. Kurz noch zu weiteren Texten und Autoren Stellung: Peter Handkes Roman *Langsame Heimkehr*, C. Améry's Essay *Das Ende der Vorsehung*, Christa Wolfs Roman *Kassandra*, Dorothee Sölles Gedichtzyklus *Gegen die alles beherrschende Kälte*). A.M. Dorn, *Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks*, Donauwörth 1976, S. 17–45 (hier vor allem zu: B. Brecht, F. Werfel, W. Bergengruen, M. Frisch, F. Dürrenmatt, F. Kafka). J. Kopperschmidt, *Schuldhaftes Schuldlosigkeit*. Das Thema «Schuld» in der modernen Literatur, in: J. Blank (Hrsg.), *Der Mensch am Ende der Moral*. Düsseldorf 1971, S. 35–61. F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1977, S. 93–108. M. Sieverich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt/M. 1982, S. 94–97 und 226–229. *Handbuch der christlichen Ethik* Bd. III, Freiburg/Br. 1982, S. 140–145 (Das Schuldverständnis in der Literatur).

Dostojewskij treibt darüber hinaus christliches Schuldverständnis – ganz durchdrungen von der in der russischen Orthodoxie gerade in Staretz-Kreisen verbreiteten Idee des *sobornoc*² – zu einer unerhörten Radikalität: Allschuld heißt das Stichwort, die Erkenntnis also, daß «alle gegenüber allen Schuld» tragen. Gleichzeitig gehört die Fähigkeit dazu, daß der Unschuldige freiwillig Leiden übernehmen kann, um die übergroße Schulden-Last der Menschheit zu tilgen. Bekanntlich endet dieser Roman – ein Kriminalroman höchster Güte – damit, daß sich einer der Brüder, Dimitri Karamasow, dem Tribunal stellt, obwohl er nachweislich den ihm zur Last gelegten Mord an seinem Vater nicht begangen hat. Der Grund dann auch für ihn: «Alle sind für alle schuldig ... und für alle will ich gehen, weil es ja sein muß, daß irgend jemand für alle geht. Ich habe unseren Vater nicht getötet, aber ich muß gehen. Ich nehme es auf mich!»³

Szenenwechsel: 30 Jahre später. Ein Gespräch zwischen einem Geistlichen und einem Angeklagten:

«Wie stellst du dir das Ende vor, fragte der Geistliche. Früher dachte ich, es müsse gut enden, sagte K., jetzt zweifle ich daran manchmal selbst. Ich weiß nicht, wie es enden wird. Weißt du es? Nein, sagte der Geistliche, aber ich fürchte, es wird schlecht enden. Man hält dich für schuldig. Dein Prozeß wird vielleicht über ein niedriges Gericht gar nicht hinauskommen. Man hält wenigstens vorläufig deine Schuld für erwiesen. Ich bin aber nicht schuldig, sagte K. Es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere. Das ist richtig, sagte der Geistliche, aber so pflegen die Schuldigen zu reden.»⁴

1914 beginnt *Franz Kafka* seinen Roman *Der Prozeß*, den er nie vollenden wird. Die ausgewählte Passage entstammt der Domszene, in der der Held des Romans vom Gefängnisgeistlichen ebensowenig Aufschluß über seine Schuld bekommt, also über das, was ihm konkret zur Last gelegt wird, wie im ganzen Roman.

Schuld angesichts der Gottesfinsternis

Noch einmal radikal anders als Dostojewskij steigert Kafka die Schuld zu einem rätselhaften, bedrohlichen, beängstigenden Urphänomen menschlichen Daseins. Was Dostojewskijs Helden noch gelingt, Schuld einzusehen und gar zu übernehmen, ist den Kafkaschen verwehrt: Schuld ist nicht mehr Aufgabe, sondern Rätsel, dunkles, drohendes Geheimnis menschlicher Existenz. An die Stelle einer (letztlich doch möglichen) Schuldübernahme bei Dostojewskij ist die Schuldverstricktheit getreten, an die Stelle von Verantwortung und Einsicht die Ohnmacht und Blindheit des Menschen. Schuld im *Horizont der Gottesfinsternis*: das ist Kafkas Thema. Allschuld im Leben erkennen war Dostojewskijs Position; Leben als dunkle Allschuld ist die Kafkasche. Dieser Prager Jude blieb sein Leben lang einem abgründigen, Schuld begründenden Teufelskreis von Leben und Kunst, von Sinnlichem und Geistigem, von Biographie und Ästhetik ausgesetzt.

Anders gesagt: Für Kafka gibt es ebensowenig wie für Dostojewskij ein Leben ohne Schuld, einen Zustand der Unschuld. Aber Kafka hat das Vertrauen verloren, daß die Einsicht in den Schuldzusammenhang noch gelingt, daß Schuldübernahme eine Möglichkeit der Befreiung ist. Und in der Tat liegt das Problem des «Prozeß»-Helden, Josef K., gerade in seiner Un-

² Zu Dostojewskijs Werk vgl.: L. Müller, *Dostojewskij. Sein Leben – Sein Werk – Sein Vermächtnis*. München 1982.

³ F.M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*, S. 785.

⁴ F. Kafka, *Der Prozeß*. Roman, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. M. Brod. TB-Ausgabe in sieben Bänden, Frankfurt/M. 1983, S. 180.

fähigkeit, Schuld einzugestehen und sie anzunehmen. Seine Schuld liegt auf paradoxe Weise gerade darin, daß er sich für unschuldig hält. Deshalb gehen all seine Rechtfertigungsversuche ins Leere, weil K. nach rational einsehbaren, psychologisch plausiblen Ursachen der Schuld fragt. Für Kafka aber gilt: «Zum letzten Male Psychologie!»⁵ Dieser Aphorismus benennt die Tatsache, daß innerhalb der Welt des «Prozesses» «Schuld weder einen legalen Bezug noch zureichende psychologische Gründe»⁶ braucht. Sie gehört für Kafka zur «Anatomie der Seele»⁷.

Und noch einmal Szenenwechsel: gut 40 Jahre später.

«Es gibt für den Menschen keinen Begriff, der ihm so natürlich, so selbstverständlich und gleichsam im Grund seines Wesens verwurzelt erschiene wie der Begriff seiner Unschuld. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sind wir alle wie jener kleine Franzose, der in Buchenwald unbedingt bei einem Mitgefangenen, der als Schreiber seine Ankunft einzutragen hatte, Beschwerde einreichen wollte. Beschwerde? Der Schreiber und seine Kameraden lachten. Vollkommen sinnlos, mein Lieber. Hier beschwert man sich nicht! Aber wissen Sie, Monsieur, sagte der kleine Franzose, ich bin eben ein Sonderfall. Ich bin nämlich unschuldig!

Wir sind alle Sonderfälle, wir alle wollen aus irgendeinem Grund Berufung einlegen. Jeder verlangt um jeden Preis unschuldig zu sein, selbst wenn dafür Himmel und Erde angeklagt werden müssen.»⁸

1956: Camus' später Roman *La Chute*, doppelsinnig schon der Titel, «Fall» und «Sündenfall» gleichzeitig bedeutend, attackiert in einer eigentümlichen Mischung aus Pathos und Ironie, Melancholie und Sarkasmus, Bußpredigt und Eigenentlarvung die Selbstentlastungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft, ihren Unschuldswahn, ihren Schuldlosigkeitskomplex. Der Roman handelt von einem früheren, sehr erfolgreichen Pariser Rechtsanwalt, den eine unterlassene Hilfeleistung zur Umkehr brachte und der nun in Amsterdam – als Bußrichter – sich selbst und seine Gesellschaft büßersch-rigoristisch anklagt. Der Sündenfall der bürgerlichen Gesellschaft? Er liegt nach Camus in ihrer Ungleichegültigkeit gegenüber der Not aller anderen, gegenüber Gefahren und Bedrohungen, die auch Hermann Broch in seinem Roman *Die Schuldlosen* (1950) angeklagt hatte. Ihr Unschuldswahn suggeriert Menschen selbst noch am Ort ungeheurer Verbrechen die unschuldige Unbetroffenheit, das Wegsehen von dem, was einen nicht persönlich betrifft. Die Kunst, es nicht gewesen zu sein, geht Hand in Hand mit der nicht weniger raffinierten Kunst, es die anderen gewesen sein zu lassen. Ähnlich wie bei Kafka ahnt auch bei Camus keiner der Bürger, «daß gerade diese seine nur bürgerliche Existenz seine eigentliche Schuld ist»⁹.

Doch geht der Erkenntniswert dieses Romans weit über die Aufdeckung fataler Rechtfertigungs- und Entlastungsmechanismen hinaus, über die Entlarvung der im Gewande der Unschuld einhergehenden Schuld. Seine Gültigkeit und Exemplarität bekommt er bis heute darin, daß er die Frage aufwirft: «Wie läßt sich unter den Voraussetzungen einer Welt ohne Gott, in der es keine Vergebung und keine Absolution mehr gibt, schuldig gewordenen Dasein rechtfertigen?»¹⁰ In der Tat: der selbsternannte Bußrichter des Romans wird ja zu einem «Elias ohne Messias»¹¹, und das heißt: zu einem Propheten ohne Gott, zu einem Prediger ohne Kanzel: «Ich sage Ihnen, die Religionen gehen von dem Augenblick an fehl, da sie Moral

⁵ F. Kafka, Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Gesammelte Werke, hrsg. v. M. Brod), Frankfurt/M. 1983, S. 38.

⁶ E. Heller, Franz Kafka (1974). TB-Ausgabe, München 1976, S. 90.

⁷ Ebd., S. 90.

⁸ A. Camus, Der Fall. Roman (1956). TB-Ausgabe, Hamburg 1968, S. 68.

⁹ W. Emrich, Franz Kafka. Königstein/Ts 1981, S. 260.

¹⁰ Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III, S. 141.

¹¹ A. Camus, Der Fall, S. 97.

predigen und Gebote schleudern. Es ist kein Gott vonnöten, um Schuldhaftigkeit zu schaffen oder um zu strafen. Unsere von uns selbst wacker unterstützten Mitmenschen besorgen das zur Genüge. Sie sprachen vom Jüngsten Gericht. Gestatten Sie mir ein respektvolles Lachen! Ich erwarte es furchtlos: ich habe das Schlimmste erfahren, und das ist das Gericht der Menschen.»¹² Was heißt dies anderes als: «Wenn kein Gott, keine Vergebung und Gnade mehr existieren, ist dem Menschen die Rechtfertigung des schuldig gewordenen Daseins übertragen.»¹³

Wie ist man zugleich Richter und Opfer?

Und doch schöpfen auch diese Einsichten die Subtilität des Romans nicht aus. «Da jeder Richter eines Tages zum Büßer wird», sagt der Held des Romans, «mußte man einfach den umgekehrten Weg einschlagen und den Beruf des Büßers ergreifen, um eines Tages zum Richter werden zu können.»¹⁴ Wie aber – und hier liegt die Problematik Camus' – wird man «Büßer von Beruf», ohne selber wieder der Selbstgerechtigkeit und damit der Eigenentlastung gegenüber der Masse der schuldigen «anderen» zu verfallen? Wie entlarvt man die allgemeine Komplizenschaft der Mitschuldigen, ohne der Autosuggestion eigenen Gerechtfertigtseins zu erliegen? Wie ist man also Richter und Opfer gleichzeitig? Camus – nahezu auf der Linie Kierkegaardscher Dialektik – versucht diesen Reinigungsmechanismus durch die ironisch-sarkastische Selbstkommentierung seines Helden glaubwürdig zu machen. Man muß die Demüt gelernt haben, um von der Schuld der anderen reden zu können. Camus deckt damit auch hinter der säkularen Bußgesinnung den subtilen psychologischen Mechanismus auf, demzufolge zwar vordergründig ein Schuldbekenntnis abgegeben, Schuld aber letztlich doch verdrängt und abgeschoben wird. Ein raffinierter Schuldverlagerungsmechanismus also, der die eigene Schuldverwickeltheit mit kritischem Reflexionspotential zu tarnen versteht.

Dostojewskij, Kafka, Camus: diese Namen sind mehr als eine bildungsbeflissene Ouvertüre zu einer literarischen Motivsuche in Texten der Gegenwartsliteratur. Ihr Umgang mit der Schuldthematik hat Maßstäbe gesetzt, an denen alles folgende zu messen sein wird. Die Schuldproblematik hat hier ihre literarisch wie theologisch folgenreichste Ausprägung gefunden:

► Allschuld und die Möglichkeit freiwilliger Sühne von Schuld war das Thema des Russen Dostojewskij. In diesem Geist von «Schuld und Sühne» wollte er die russische Gesellschaft erneuern und aufrufen zur Besinnung im Geiste des Christus, wie er ihn im «Großinquisitor» hatte auftreten lassen.

► Schuld als «Urphänomen» menschlicher Existenz war das Problem des Prager Juden Kafka, der in ständig wiederholtem Umkreisen dieses Grundthemas Geister beschwor, die er selber nie wieder losbekam. Schuld im Horizont der Gottesfinsternis: es ist sein ureigenes Thema.

► Schuldaufdeckung als Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Verdrängungsmechanismen: das war Camus' Interesse an der Schuldthematik. Schuldeinklage als Gesellschaftskritik im Horizont der Gottlosigkeit: das ist sein Thema, das er in vielfachen Variationen ausbreitet.

Anders gesagt: was bei Dostojewskij und Kafka noch undenkbar gewesen wäre, Camus setzt mit der selbstironischen Kommentierung und Distanzierung bei der Schuldbeschreibung neue Maßstäbe. Maßstäbe setzt Camus auch mit seinem Versuch, der bürgerlichen Gesellschaft gerade von der Schuldfrage her beizukommen. So sehr alle drei Autoren in ihrer gesellschaftskritischen Intentionalität übereinstimmen, so sehr bei allen drei die eigentümliche Diskrepanz von Rechtsprechung durch die Justiz und bleibender Schuldverhaftetheit thematisiert wird (alle drei Romane spielen im Umkreis von Justiz,

¹² Ebd., S. 92.

¹³ Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III, S. 141.

¹⁴ A. Camus, Der Fall, S. 114.

Rechtsprechung und Prozeßwesen und zeigen deren Unfähigkeit, Schuld wirklich zu erfassen), so sehr also alle drei von einer Schuld sprechen, die weder moralisch noch juristisch noch psychologisch greifbar, faßbar ist, so sehr hat Camus gerade sein Spezifikum darin, daß er entschieden die Schuldfrage von der Gottesfrage löst und *Moral und Metaphysik entkoppelt*. «Ohne Gott ein Heiliger zu sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne», hieß es schon in seinem Roman «Die Pest»¹⁵. Keine Frage: nicht Dostojewskij und nicht Kafka, Camus hat weitergewirkt in der Gegenwartsliteratur, überall dort, wo Schuld dem Reservat der Religion entnommen und zu einem Problem der Selbstbefragung des nichtreligiösen, nichtchristlichen Menschen geworden ist. Schuld, ursprünglich im Raum der Religion beheimatet, bekommt so ihre Eigenfunktion im Prozeß kritischer Selbstaufklärung des Menschen über die Bedingungen und Folgen seines eigenen Handelns.

Aus dem religiösen ist ein allgemein anthropologisches Phänomen geworden. Er, der Franzose Camus, wurde stil- und denkbildend für die Schuldthematik in der Gegenwartsliteratur, indem er zeigt, daß die Schuld nicht stirbt, auch wenn Gott nicht existiert, da Schuld – auch im Horizont des Atheismus – ein anthropologisches Phänomen bleibt.

Ein bleibendes anthropologisches Phänomen

Der Schatten Camus' ist in der Literatur der fünfziger Jahre in Deutschland überall präsent, sieht man von den Stücken Brechts und der Wiederbelebung der traditionellen christlichen Literatur ab, die etwa in einem Mann wie *Reinhold Schneider* den großen Gestalter besonders des Schuldthemas gefunden hatte. Schon Schneiders *Las-Casas*-Roman, 1938, allgemein als Allegorie auf den Hitler-Faschismus und den Widerstand gegen totalitäres Unrecht gedeutet, hatte die Untergangsdrohung mit der Schuldfrage verknüpft (wer soviel Schuld auf sich geladen hat, darf sich über die Strafe Gottes nicht wundern); Schneiders Papstdramen verschärfen diese Auseinandersetzung noch (*Innozenz und Franziskus, Der große Verzicht*), indem sie die Schuldthematik von der politischen Machtfrage her aufrollen (jede Ausübung von Macht verwickelt in Schuld) und von der Kreuzestheologie her spirituell auffangen.¹⁶

¹⁵ A. Camus, *Die Pest*. Hamburg 1950, S. 151.

Es war ein apokalyptisches Jahrzehnt in der deutschen Literatur jener Zeit, in der das «Unerhörte alltäglich» geworden und die Zeit «auf Widerruf gestundet» war (*I. Bachmann*). Es war eine Zeit, die nach «Weltuntergang» roch (*Chr. Lavant*), eine Zeit des «Endspiels» (*S. Beckett*) und des «Leviathan» (*A. Schmidt*). Ja, es war eine Zeit, in der im Gegenzug zur «Kahl-schlagliteratur» (*W. Weyrauch*) Autoren mit kühl kalkulierten Visionen die veränderte Wirklichkeit zu spiegeln suchten. *Hermann Kasacks* makabre apokalyptische Visionen aus einer Totenstadt (*Die Stadt hinter dem Strom* [1947]) gehören ebenso hierher wie *Hans Erich Nossacks* Bücher *Nekyia. Bericht eines Überlebenden* (1947) und *Interview mit dem Tode* (1948). Traum und Wirklichkeit vermischen sich in solchen Texten, die vom Leben nach der Katastrophe berichten, «nach der Sintflut». Sie gehören zur «Mythologie der entgötterten Welt»¹⁷, beschreiben Jenseitswanderungen des nachchristlichen Menschen.

Eine apokalyptisch fruchtbare Dekade also, und deshalb eine Dekade, die dem Schuldthema Nahrung gab wie kaum eine Literaturepoche zuvor. Ende des Krieges und des *Faschismus* mit seiner ungeheuren Schreckensherrschaft, aber auch der *Abwurf der Atombombe*: Auschwitz und Hiroshima waren auch und gerade für die Literaten Menetekel! Sie lassen die radikale Diskontinuität zu allem bisher in der Geschichte Dagewesenen erkennen und die Frage nach der Schuld an den unerhörten Verbrechen wach werden. Nirgendwo zutreffender als hier ist das Wort Friedrich Hebbels, das er in sein Tagebuch schrieb: «Den Menschen trifft kein Unglück, das er nicht aus einer Schuld herzuleiten suchte.»¹⁸ Der Schuld aber auf der Linie Camus' nachzuspüren heißt den Menschen konfrontieren mit den Katastrophen seines eigenen selbstverschuldeten Handelns.

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

¹⁶ Zu den Papstdramen von R. Schneider vgl.: K.-J. Kuschel, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur*, Zürich-Gütersloh 1980, S. 45–56.

¹⁷ Vgl. dazu: K. S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Göttingen 1971. Zum Motiv der Apokalypse in der Gegenwartsliteratur vgl.: K.-J. Kuschel, *Das Apokalyptische in der deutschen Literatur seit 1945*, in: *Kunst und Kirche* 4/1983, S. 214–219.

¹⁸ F. Hebbel, *Werke* Bd. IV, hrsg. v. G. Fricke, W. Keller, U. K. Pörnbacher. München 1966, S. 176.

Südafrika: Herausgefordert durch das Kairos-Dokument

Am 13. September 1985 veröffentlichten 111 Angehörige verschiedener Kirchen Südafrikas (darunter Dr. *Christiaan Frederik Beyers Naudé*, Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, und *Smangalis Mkhathwa*, Generalsekretär der katholischen Bischofskonferenz für das südliche Afrika) ein Dokument mit dem Titel: «Eine Herausforderung an die Kirche (Challenge to the Church). Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika». Dieses theologische Kampfpapier, die Frucht eines intensiven Gesprächs- und Diskussionsprozesses seit Anfang Juli 1985, ist unter dem Titel «Kairos-Dokument» in viele Sprachen übersetzt worden.¹ Es hat weltweite Beachtung gefunden. Pastoralgeschichtlich wird es seinen Platz erhalten neben den Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche von Puebla und Medellín. Dabei unterscheidet es sich von diesen Texten in mehreren Punkten: Es ist kein

¹ Deutsche Übersetzung: *Eine Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika. Das KAIROS-Dokument*, hrsg. vom Evangelischen Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West, Mittelweg 143, D-2000 Hamburg 13; 2. Auflage 1986 (EMW-Informationen Nr. 64). Ebenfalls abgedruckt in: *Weltkirche* 5 (1985), H. 8, S. 227–244; *Junge Kirche* 47 (1986), S. 34–39, 95–100, 164–171. – Mit *Kairos* (= günstiger Zeitpunkt, Zeitpunkt der Entscheidung) meint das Dokument die derzeitige Krise in Südafrika, die als «die Stunde der Wahrheit, nicht nur für die Apartheid, sondern auch für die Kirche» gedeutet wird.

Dokument der Kirchenleitung(en), sondern von verantwortlichen Christen Südafrikas; es ist ein ökumenisches Papier; es ist kein Abschlußdokument, sondern eines, das in den Kirchen und in der Gesellschaft einen theologischen Bewußtseinsveränderungsvorgang auslösen will.²

Kritik der «Staatstheologie»

Das Kairos-Dokument besteht aus drei Teilen. Zunächst setzt es sich mit der «Staatstheologie» auseinander. Der Mißbrauch des Namens Gottes zur Rechtfertigung der Apartheid und der damit gegebenen Unterdrückung der Schwarzen wird als gotteslästerlich entlarvt. Diese Theologie «segnet die Ungerechtigkeit, macht den Willen der Machthaber zur alleinigen Richtschnur und verurteilt die Armen zu Passivität, Gehorsam und Apathie». «Als Mittel zur Unterdrückung des Volkes benutzt der Staat immer und immer wieder den Namen Gottes. Militärpfarrer benutzen ihn, um den südafrikanischen Streitkräften Mut zuzusprechen, und Kabinettsminister benutzen ihn in ihren Propagandareden.»

² Die Diskussion um das Kairos-Dokument hält an, in Südafrika (vgl. z. B. Wolfram Weiße, *Gerechtigkeit von unten. Kairos-Diskussion in Südafrika*, in: *Evangelische Kommentare* 19 [1986], S. 266–269) und darüber hinaus. Vgl. auch die beiden Stellungnahmen der katholischen Bischöfe Südafrikas (siehe *Kasten* auf der folgenden Seite).

Das Dokument geht mit diesem Mißbrauch des Gottesnamens ins Gericht: «Dieser Gott ist ein Götze. Er ist ebenso arglistig, unheilvoll und böse wie irgendeiner der Götter, mit denen sich die Propheten Israels auseinandersetzen hatten. Hier haben wir es mit einem Gott zu tun, der im Verlauf der Geschichte immer auf seiten der weißen Siedler war, der die schwarzen Menschen ihres Landes beraubt und der den größten Teil des Landes seinem «auserwählten Volk» zuspricht. Es ist der Gott der überlegenen Waffen, der jene besiegte, die mit nichts als Speeren bewaffnet waren. Es ist der Gott der «casspirs» und «hippos», der Gott von Tränengas, Gummigeschossen, Nilpferdepeitschen, Gefängniszellen und Todesurteilen. Hier ist ein Gott, der die Hoffärtigen erhebt und die Armen erniedrigt – das genaue Gegenteil von dem Gott der Bibel: «er zerstreut die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn, er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen» (Lk 1,51–52). Das Gegenteil vom Gott der Bibel ist aus theologischer Sicht der Teufel, der Satan. Der Gott des südafrikanischen Staates ist nicht nur ein Götze oder falscher Gott, es ist der Teufel in der Maske des Allmächtigen Gottes – der Antichrist. (...) Als Christen können und dürfen wir diesen lästerlichen Gebrauch vom Namen Gottes und seinem Wort nicht tolerieren. Die «Staatstheologie» ist nicht nur häretisch, sie ist blasphemisch (...). Für Christen ist es besonders tragisch, mit anzusehen, wie viele Menschen sich von diesen falschen Propheten und ihrer häretischen Theologie verwirren und zum Narren halten lassen.»

Kritik der «Kirchentheologie»

Kritik übt das Dokument aber auch an der Praxis der Kirchen. Dabei wird Kirche hier – wider die eigenen Absichten, wohl aber zur Herausforderung des Denkens – im Sinne von «Amtskirche» gebraucht. Den Aussagen der Kirchenführer wird durchaus bescheinigt, in den letzten Jahren eine – freilich «begrenzte, zurückhaltende und vorsichtige» – «Kritik an der Apartheid» geübt zu haben. Diese Kritik wird jedoch als oberflächlich kritisiert. Deshalb bewirke sie faktisch das Gegenteil: sie trage zum Weiterbestand der Apartheid bei. «Denn anstatt eine tiefgreifende Analyse der Zeichen unserer Zeit vorzunehmen, verläßt sie sich auf einige wenige, aus dem Vorrat christlicher Tradition entnommene Begriffe und wendet diese wiederholt und unkritisch auf unsere Situation an.» Solche Begriffe, die von Kirchenführern verwendet werden und die das Kairos-Dokument kritisch unter die Lupe nehmen will, sind «Versöhnung (oder Frieden)», «Gerechtigkeit» und «Gewaltlosigkeit».

► **Gerechtigkeit:** Kein Zweifel, die christliche Tradition verpflichtet Christen dazu, sich für mehr Gerechtigkeit stark zu machen. Südafrikas Kirchenführer haben sich dieser Aufgabe auch gestellt. Die Verfasser des Kairos-Dokuments halten aber den Weg, auf dem nach Meinung der Kirchenleitungen mehr Gerechtigkeit erreicht werden soll, letztlich für nicht gangbar.

Die Kirchenführer möchten *Gerechtigkeit durch Reformen*. Reformen aber werden allein von den Machthabern gewährt. Es sind also Reformen, die vom Unterdrücker, von der weißen Minderheit, festgelegt und dem Volk als Zugeständnis angeboten werden. Eben diese Reformen von oben, durch die Verfechter der Apartheid, werden immer nur eine Art Image-Kosmetik des bestehenden Apartheidsystems bleiben. Was daher auf dem Weg zur Gerechtigkeit zu fordern ist, sind nicht Reformen des bestehenden Systems durch die Unterdrücker, sondern eine grundlegende Erneuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Unterdrückten. «Warum also», so fragt das Dokument, «wendet sich die «Kirchentheologie» eher an die Spitze der Gesellschaft als an das leidende Volk? Warum fordert diese Theologie nicht, daß die Unterdrückten selbst für ihre Rechte eintreten und ihren Unterdrückern den Kampf ansagen? Warum sagt sie den Menschen nicht, daß es ihre Aufgabe sei, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und die ungerechten

³ «Casspirs» und «hippos» sind gepanzerte Militärfahrzeuge im Einsatz in den Townships. Vom Turm der «casspirs» wird Tränengas verschossen.

Reaktion der katholischen Bischöfe

Bereits zweimal haben die katholischen Bischöfe Südafrikas zum Kairos-Dokument Stellung genommen¹, zu dessen Erstunterzeichnern *Smgangaliso Mkhathwa*, der Generalsekretär der Bischofskonferenz, gehört. Die «erste Stellungnahme» («Initial Response», vgl. Anm. 1) vom November 1985 weist zwar konkret auf einige «Unzulänglichkeiten» und «Verallgemeinerungen» im Kairos-Dokument hin, erklärt aber auch ausdrücklich die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den «Kairos-Theologen» bei der Konkretisierung der Aussagen des Dokuments. Die Bischöfe begrüßen das Dokument als «eine Vision christlicher Hoffnung» und geben zu, daß sie sich bisher «zu sehr auf Appelle an die weiße Bevölkerungsgruppe verlassen haben und offensichtlich nicht klar genug erkannt haben, welche Rolle die Schwarzen bei ihrer eigenen Befreiung spielen sollten».

Das Schreiben vom Mai 1986 (vgl. Anm. 1) geht zwar in systematischerer Weise auf das Kairos-Dokument ein, verweist darauf allerdings nur mit den jeweiligen Abschnittsziffern, ohne die kritisierten Aussagen ausdrücklich zu zitieren. Die Bischöfe gruppieren ihre Überlegungen nach drei Themenbereichen: 1. «Solidarität mit den Unterdrückten» (eine vorrangige, jedoch nicht exklusive Option für die unterdrückten Schwarzen ist von allen Christen Südafrikas gefordert); 2. «Versöhnung, Gerechtigkeit und Vergebung» (*Versöhnung* setzt Gerechtigkeit, d. h. die Beseitigung der Apartheid, voraus, aber *Vergabung* ist schon heute möglich und geboten); 3. «Konfrontation und Gewalt» (Gewaltanwendung von seiten der Unterdrückten kann in «Situationen von langdauernder Tyrannei» unvermeidlich sein, ist aber auch dann noch möglichst einzuschränken; die unterdrückerische Gewalt des Staates und die durch sie provozierte Gegengewalt der Unterdrückten sind ethisch nicht gleich zu beurteilen). Der Text der Bischöfe schließt mit einem Aufruf an «alle Südafrikaner» zu «echter politischer Bekehrung»; unter der Voraussetzung, daß sich alle für das «Gemeinwohl» und für die «besondere Unterstützung» derjenigen engagieren, «die ihrer Rechte beraubt und ihrer Würde entkleidet sind», gelte es «die legitime Verschiedenheit politischer Optionen» und damit den Gewissensentscheid des einzelnen zu respektieren. *Red.*

¹ «An Initial Response to the Kairos Document», hrsg. vom «Administrative Board» der südafrikanischen Bischofskonferenz (SACBC) am 1. 11. 1985 (deutsche Übersetzung: epd-Dokumentation [Frankfurt a. M.], Nr. 21/1986, S. 24–27); «Pastoral Reflection on Certain Issues Raised by the Kairos Document», von der SACBC verabschiedet am 1. 5. 1986 (deutsche Übersetzung in Manuskriptform erhältlich bei: Redaktion Weltkirche, Pettenkoferstr. 26–28, D-8000 München 2).

Strukturen zu verändern? Vielleicht liegt die Antwort auf diese Fragen in der Tatsache, daß Appelle von den «Spitzengremien» der Kirchen sehr leicht dazu tendieren, Appelle an die «Spitzengremien» der Gesellschaft zu sein. Ein Appell an das Gewissen jener, die den Fortbestand des Unrechtssystems gewährleisten, ist notwendig. Doch echte Veränderung und wahre Gerechtigkeit können nur von unten kommen, von den betroffenen Menschen selbst – die meisten von ihnen sind Christen.»

► **Versöhnung:** Ein Schlüsselwort der gesellschaftlichen Praxis der Kirchenleitungen ist «Versöhnung». Wiederum fragt das Kairos-Papier kritisch, wohin die Aufforderung zur Versöhnung bisher geführt hat. Wiederum lautet die Antwort: zum Fortbestand des herrschenden Unrechts und der damit gegebenen Unterdrückung.

Gewiß, so sagen die Autoren des Kairos-Dokuments, Versöhnung ist anzustreben. Aber nicht Versöhnung mit dem Unrecht. «Ohne Gerechtigkeit ist in Südafrika keine Versöhnung möglich.» Voraussetzung für die biblisch geforderte Versöhnung ist die Umkehr, das Ablassen von Unterdrückung und Unrecht. «Frieden» und Einigkeit dürfen daher nicht um jeden Preis gefordert werden. Kurz: es gibt keine Versöhnung des

Christen mit dem Bösen, mit der Unterdrückung, gibt es doch keine Versöhnung «zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und dem Teufel». «Wollen unsere Kirchenführer dem Wort der Bibel wahrhaft gerecht werden, dann müssen sie sich eine Theologie zu eigen machen, die sich Millionen von Christen bereits zu eigen gemacht haben – nämlich die biblische Theologie der direkten Konfrontation mit den Kräften des Bösen anstatt einer Theologie der Versöhnung mit der Sünde und dem Teufel.»

► **Gewaltlosigkeit:** Kritisch wird auch mit der Forderung der Kirchenleitungen nach «Gewaltlosigkeit» umgegangen. Zunächst betreibt das Kairos-Dokument Sprachanalyse. Es fragt, was alles unter den Begriff «Gewalt» fällt und was nicht. Tendenziell, so wird beobachtet, gilt als Gewalt «das Werfen von Steinen, das In-Brand-Stecken von Autos und Gebäuden und manchmal das Töten von Kollaborateuren». Gewalt, wie die südafrikanischen Medien sie verstehen und wie die Staatspropaganda das Wort gebraucht, ist immer das, was die Unterdrückten in ihrem Kampf um Befreiung tun. Nie wird die unterdrückerische, nackte Gewalt von Polizei und Armee mit dem Wort «Gewalt» belegt. Da ist höchstens die Rede von «unangemessenem Vorgehen», von «Verfehlungen», ja gelegentlich sogar von «Verstößen». Mit Gewalt in den Townships ist das gemeint, was die jungen Leute tun, nicht aber das, was die Polizei und erst recht nicht, was die strukturelle Gewalt des Apartheid-Systems den Menschen antut.

Fordert die Kirche in solchen Sprachgewohnheiten Gewaltlosigkeit auf beiden Seiten, dann unterscheidet sie nicht zwischen der tödlichen Unterdrückung der Machthaber und dem Versuch der Unterdrückten, sich am Leben zu erhalten. Das Kairos-Dokument schlägt daher vor, den Begriff «Gewalt» für die Greuelthaten von Armee und Polizei zu reservieren, während der legitime Widerstand der Armen sprachlich anders zu bezeichnen wäre – etwa als legitime Notwehr. Denn niemals gebraucht die Bibel das Wort «Gewalt» (*violence*), um das Vorgehen der Armen Israels in ihrem Widerstand gegen Aggression und ihrem Kampf um Befreiung zu beschreiben. Das Kairos-Dokument erinnert an die alte christliche Tradition, wonach gegen Unrechtsherrscher (die Tradition spricht von «Tyranen») auch physische Gewaltanwendung (*physical force*) zulässig ist, ja gefordert sein kann.

«Auf wessen Seite man steht, scheint in der Praxis darüber zu entscheiden, was mit «Gewalt» (*violence*) und was mit «Selbstverteidigung» bezeichnet wird. Jeden Gebrauch physischer Gewalt (*physical force*) als «Gewalttätigkeit» (*violence*) zu bezeichnen, ist ein Versuch, Neutralität zu wahren und sich zu weigern, selbst zu urteilen, wer im Recht und wer im Unrecht ist. Der Versuch, in diesem Konflikt neutral zu bleiben, ist sinnlos. Neutralität ermöglicht den Fortbestand des Status quo der Unterdrückung (und damit der Gewalttätigkeiten [*violence*]). Es ist eine Haltung, die den Unterdrückten stillschweigend unterstützt.»

«Prophetische Theologie»

Auf der Grundlage der Kritik der «Staats-» und der «Kirchentheologie» entwerfen die Autoren des Kairos-Dokuments ihre «prophetische Theologie», wie sie sie nennen. Sie hat von einer sauberen *sozialen Analyse* der herrschenden Unrechtsverhältnisse auszugehen. Die Lage kann angemessen nur mit dem Wort «Unterdrückung» umschrieben werden; es wäre verfehlt, sie «einfach als Rassenkonflikt darzustellen». «Der Konflikt spielt sich zwischen Unterdrückern und Unterdrückten ab und wird zwischen zwei nicht zu vereinbarenden Zielen der Interessen ausgetragen. Beim einen handelt es sich um eine gerechte, beim anderen um eine ungerechte Sache. (...) Ein Kompromiß ist ausgeschlossen. Entweder gibt es volle und gleiche Gerechtigkeit für alle oder nicht.»

Die biblische Tradition weiß nun aber unseren Gott als Feind von Unterdrückung. Gott steht auf seiten der Unterdrückten. Als biblische Belege nennt das Kairos-Dokument u. a. Ex 3,7-

9; Ps 103,6; Lk 4,18f. Da die Kirche Gottes befreiende Praxis gegenwärtig zu halten hat, darf sie nur auf der Seite der Unterdrückten zu finden sein. Sie wird die Unterdrückten ermutigen, selbst für gerechtere Verhältnisse zu kämpfen. Dabei bleibt das Ideal der Gewaltlosigkeit eine biblische Forderung – was aber nicht bedeutet, daß nicht in einzelnen Fällen die Anwendung von physischer Kraft nötig ist, um unterdrückende, tödliche Gewalt von seiten der Mächtigen zu brechen. In einem Bild ausgedrückt: Wenn mich ein Stärkerer an die Wand drückt und dabei ist, mein Leben zu bedrohen, habe ich nicht nur das Recht, sondern auch die moralische Pflicht, meine ganze Kraft einzusetzen, um am Leben zu bleiben. In Südafrika ist es die schwarze Mehrheit, die an die Wand gedrückt und in ihren Lebenschancen bedroht ist. Eine prophetische Theologie ist daher gerufen, den Unterdrückten Mut zu machen zu einem möglichst gewaltarmen Kampf um ihre Lebenschancen.

Wer eine solche prophetische Theologie betreibt, kann sie nicht von oben betreiben. Entscheidend sind Bewußtseinsvorgänge, an denen die Betroffenen selbst beteiligt sind. Die Kirche soll bestenfalls ihre Institutionen öffnen, damit die Unterdrückten in Freiheit zusammenkommen und ihre eigene Theologie entwickeln können. So hat das ökumenisch strukturierte «Institut für kontextuelle Theologie» (Braamfontein) den Rahmen geschaffen, daß 111 Christen aus vielen Kirchen den theologischen Prozeß des Kairos-Dokuments auslösen konnten, einen Prozeß, der immer noch fortgeschrieben wird. Eine Weiterbearbeitung des ersten Dokuments ist im Gang.

Wer eine solche prophetische Theologie betreibt, braucht auch eine *prophetische Sprache*. Es ist in der Tat bemerkenswert, welche Sprachfiguren von den Kairos-Autoren gewählt wurden. Die Rede ist ungeschminkt, parteilich, unakademisch; es wird wenig differenziert, mehr plakativ, in kontrastierenden Bildern gesprochen.

► Die «Staatstheologie» wird als teuflisch, blasphemisch, böse frontal angegriffen. Die Vertreter der Apartheid werden mit Tyrannen gleichgesetzt. Es wird unzweideutig beklagt, daß die Kirchen selbst rassistisch gespalten sind, daß es also in allen Denominationen zwei Kirchen gebe, was auch ein Versuch sei, politisch neutral zu bleiben und es mit niemandem zu verscherzen. «Wir sind aus genau dem Grund eine gesplattene Kirche, weil nicht alle Mitglieder unserer Kirchen Stellung gegen die Unterdrückung bezogen haben.»

► Ebenso klar wird angeprangert, daß die Staatstheologie ihre eigene Lehre vom Teufel hat, ihr eigenes Symbol für das Böse besitzt, nämlich den *Kommunismus*: «Jeder, der sich dem Staat widersetzt, und insbesondere jeder, der seine Theologie ablehnt, wird ganz einfach als «Kommunist» abgetan. Von dem, was Kommunismus wirklich bedeutet, wird keinerlei Notiz genommen.»

► Elementar ist auch die Analyse des Gottes der weißen Machthaber. In alter biblischer Sprachtradition scheuen sich die Autoren nicht, diesen Gott als arglistig, unheilvoll und böse zu bezeichnen, als einen Gott, der mit dem wahren Gott der Bibel nichts gemein hat – weshalb die Berufung der Machthaber auf Gott eine Gotteslästerung ist.

Die Sprache des Kairos-Dokuments ist also beunruhigend, sie fordert zur Stellungnahme heraus. Man kann diesem Text gegenüber nicht neutral bleiben. Die Reaktionen der Mächtigen und Privilegierten in Südafrika haben dies auch längst gezeigt. Vielleicht liegt in dieser prophetischen Redeweise die Hauptstärke dieses Papiers. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß wir in unseren akademischen Studierstuben dem Dokument vorwerfen werden, daß es eben doch Schwarzweißmalerei betreibe und daß viel mehr Distinktionen angebracht wären – so viele, bis am Ende das System der Apartheid nur noch das kleinere Übel ist ... Und so sagen es denn auch weiße Katholiken aus Südafrika: Sind die Schwarzen nicht dabei, die Weißen ins Meer zu treiben? Gehen sie nicht dort, wo sie an die Macht gekommen sind – in Angola, Mosambik, Simbabwe, Zaire –, gewalttätig aufeinander los? Kurz: Es genügt, die Apartheid durch Reformen ein wenig menschlicher zu machen. Auf's Ganze gesehen bleibt sie aber doch die bessere Art, wie Weiße und Schwarze leben können. Eben gegen solche Rede wendet sich das Kairos-Dokument in aller Deutlichkeit. Was zunächst den

Schwarzen zusteht, und zwar aufgrund ihrer unveräußerlichen menschlichen Würde, ist das Recht, über ihre Situation selbst zu bestimmen. «Power-sharing» wird daher gefordert, Mitbeteiligung an der Veränderung der Unrechtsverhältnisse. Dies ist daher das Entscheidende, was die Kirchen zu tun haben: parteiisch für dieses Teilen der politischen Macht einzutreten und die Unterdrückten zu «ermächtigen», daß sie ihre eigene Verantwortung wahrnehmen.

Eine Botschaft der Hoffnung

Auf die Frage, ob sich der Konflikt in Südafrika noch friedlich werde beilegen lassen, sagt z. B. S. *Mkhatshwa*, der bereits erwähnte Generalsekretär der südafrikanischen Bischofskonferenz, folgendes: «Ich habe diese Hoffnung auch jetzt noch nicht völlig aufgegeben. Aber ich fürchte, daß bei einer nüchternen Einschätzung der Lage diese Hoffnung nur sehr, sehr, sehr gering sein kann. Ich wäre wirklich sehr erstaunt, wenn sich die Situation friedlich lösen ließe. Ich werde zwar weiterhin dafür beten, aber ich glaube, dafür bedürfte es eines Wunders.»⁴ Man kann m. a. W. nur hoffen, daß die Veränderungen einen möglichst geringen Blutzoll fordern werden. Doch seit Soweto 1976 ist der jährliche Blutzoll längst zu hoch. Trotzdem steht im Kairos-Dokument eine «Botschaft der Hoffnung». Für Südafrika wird die Vision einer nicht-rassistischen Demo-

⁴ Zitiert nach: Junge Kirche 47 (1986), S. 105.

kratie entworfen, in der die verschiedenen Rassen in Gerechtigkeit versöhnt miteinander leben können:

«Es gibt Hoffnung. Es gibt Hoffnung für uns alle. Doch der Weg auf diese Hoffnung hin wird sehr schwer und sehr schmerzhaft sein. Auseinandersetzung und Kampf werden sich in den vor uns liegenden Monaten und Jahren verstärken, denn es gibt keine andere Möglichkeit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu beseitigen. Doch Gott ist mit uns. Wir können nur lernen, Werkzeuge seines Friedens zu werden, selbst bis in den Tod. Wir müssen am Kreuzestod Christi teilhaben, wenn wir die Hoffnung auf die Teilhabe an seiner Auferstehung unser eigen nennen wollen.»

Freilich, manche der Unterdrücker hegen auch falsche Hoffnungen. Voll verzweifelter Angst erwarten sie ihre Zukunft nicht von Gott, sondern von Botha. Sie fürchten daher jegliche Alternative zum bestehenden Unrecht.

Das Kairos-Dokument schließt mit einer Bitte an alle Menschen in der Welt: «Zum Schluß möchten wir unsere Brüder und Schwestern in der ganzen Welt bitten, uns in dieser Angelegenheit ihre notwendige Unterstützung zu geben, damit dem täglichen Verlust so vieler junger Menschenleben ein schnelles Ende gesetzt werden kann.» Dieser Appell von besorgten, verantwortungsbewußten Christen in Südafrika darf nicht ungehört bleiben; auf ihre Betroffenheit sollte die unsere antworten.

Paul M. Zulehner, Wien

«Was für Qualen des gebärenden Herzens ...»

Leben und Werk des Schriftstellers Peter Lotar (12. 2. 1910–12. 7. 1986)

Er wolle seine schwachen Kräfte für jene Zeugnisse sammeln, die ihm noch auferlegt seien, schrieb Peter Lotar am 19. Juni 1986 in einem Brief – wenige Wochen vor seinem Tod am 12. Juli im aargauischen Ennetbaden. Diese Mitteilung enthüllt sich heute als Schlüsselsatz, denn sie birgt jenes Lebensgefühl, das diesen Schriftsteller gerade in den letzten Lebensjahren entscheidend geleitet hat. Er hatte sich Großes und Unzeitgemäßes vorgenommen: quälende Erinnerungen ans Licht des Bewußtseins heraufzuholen und sich mit ihnen preiszugeben, vor allem aber die Erfahrung eines persönlichen Passionsweges – die Geschichte einer Verworfenheit und einer Erlösung – dichterisch zu gestalten. In einer Zeit, die das Kreuz als Ärgernis empfindet, wollte er neu jenes göttliche Koordinatensystem errichten, in dem er sich heimisch fühlte. Da aber mußte er gegen den Zeitgeist antreten, mußte gegen Übereinkünfte und Vorurteile ankämpfen. Was sollte die literarische Szene von einem Akteur halten, der vom «Bekenntnis» sprach und in sich den Drang spürte, ein «Zeugnis» abzulegen?

Die Confessio

Peter Lotar rechnete mit Befremden, mit Unverständnis und Ignoranz, aber auch mit Sarkasmus und Hohn. Und er war für solche Konfrontationen schlecht ausgerüstet: Ein schwerer Herzinfarkt hatte ihn 1980, mit siebzig Jahren, wieder einmal aus der Bahn geworfen, und das Herz war fortan ein schwaches Herz. Aber seit jeher hatte er um die geringe Belastbarkeit seines Körpers gewußt und mit seinen Kräften haushälterisch umgehen müssen. Und doch hatte er die Stürme seines «an Glück und Leid reichen Lebens», wie es in der Todesanzeige hieß, immer wieder bestanden, hatte sich ungenügend Schonung auferlegt, weil er stets vom Wissen getragen war, daß «die Kraft des Herrn in den Schwachen wohnt». So wich er der als «Aufgabe» empfundenen Arbeit nicht aus; seinem 1978 erschienenen Roman «Eine Krähe war mit mir»¹ wollte er den zweiten und weit-aus-schwierigeren Teil seiner Autobiografie folgen lassen. Nun galt es, gleichsam die innere Chronik seiner Seele im Schweizer

Exil niederzuschreiben, nachdem der erste Teil den äußeren Entwicklungen seines Alter ego, Marek Truntschka, nachgegangen war, bis die Flucht aus Prag, 1939, ein vorläufiges Ende setzte.

«Mich zu retten, erhob das Verleugnete seine Stimme, klopfte an die Pforte, die den Schlaf vom Wachen trennt ... Jetzt stürzt das Vergangene aus mir, unaufhaltsam. Bilder, Töne, Düfte, Gelächter, fernes Schreien ... Es überschwemmt mich, ein Strom durch die Wüste. Ich vermag ihm nicht mehr zu wehren», so formuliert der Autor den Andrang der Erinnerungen in der Einleitung zu seinem zweiten großen Roman, der im Herbst 1985 erschienen ist.² Zwar rechnete Peter Lotar mit einer Publikation im Jahr 1982, doch dehnten sich unversehens die Um- und Neubearbeitungen einzelner Kapitel in die Länge, immer wieder lähmten den Autor die Skrupel, mit diesem unmodischen Text an die Öffentlichkeit zu treten, und ein Verlag fand sich auch erst nach längerem Suchen. Die Blätter dieses Manuskripts ließen ihn nicht mehr zur Ruhe kommen. «Was für Qualen des gebärenden Herzens», mit diesem ungewöhnlichen und erstaunlich modernen Bild drückt *Augustinus* im siebten Buch seiner «Bekenntnisse» die eigene Not aus, «welches Seufzen, mein Gott! Aber du warst da und hörtest, ohne daß ich es wußte. Und während ich in der Stille hingegeben forschte, war die schweigende Not meines Geistes ein lautes Rufen zu Deiner Erbarmung.» Nichts kennzeichnet wohl angemessener Peter Lotars innere Situation der letzten Jahre als diese augustiniische Mitteilung. Dieses Buch des Kirchenlehrers ist Peter Lotar teuer gewesen, und in gewisser Weise schließt sein letzter Roman literaturgeschichtlich an dieses frühe Beispiel einer Bekenntnisliteratur an.

Denn dieser zweite Roman, der von den schwierigen Anfängen des Schauspielers Marek Truntschka als Emigrant in der Schweiz des Zweiten Weltkriegs berichtet, versteht sich nicht nur als Zeitgeschichte, nicht nur als Illustration schweizerischer Asylpolitik – ausgehend von den ungenuten Erfahrungen eines direkt Betroffenen –, nicht nur als Auseinandersetzung mit dem Bürokratismus eines Kleinstaats in Igelstellung. Zentral erhebt

¹ Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1978.

² Das Land das ich dir zeige. Pendo-Verlag, Zürich 1985.

sich die Frage nach der Schuld und damit nach den menschlichen Verstrickungen. Marek stellt sich die bohrende Frage nach seinem Versagen gegenüber der Schwester Katja, die im südfranzösischen Frauenlager Gurs inhaftiert ist und dort auf eine durch den Bruder zu leistende Kautionswartet. Zu spät trifft die von Marek ausgesandte Mittelsfrau Lena in den Pyrenäen ein, sein Zaudern hat das Todesurteil der Schwester besiegelt. Da fühlt er sich als Judas, als Verräter. Diese Rolle hatte er einst in der «Böhmischen Passion» auf der Prager Bühne mit Widerwillen und Erschrecken zugleich gespielt, heute *empfindet* er sich als Judas. Auch ihm erscheint wie dem Jünger nur der selbst auferlegte Tod als letzter Ausweg aus der schuldhaften Verirrung. Aber da weist ihn die Dargestellte der Abteikirche Sainte-Madeleine zu Vézelay in eine andere Richtung: Der Herr läßt den Verräter, den toten Judas, auf seine Schultern. Erlösung scheint auf, nachdem Marek in den Abgrund des Infernos geblickt hat. – Peter Lotar schreibt hier seine ganz persönliche «scientia crucis» nieder, mit jenem religiösen Wagemut des Unzeitgemäßen, der die Begriffe eines christlichen Vokabulars wieder einsetzt. In diesen Momenten wird klar, daß sich dieser Roman – und sein Werk insgesamt – am besten erschließt, wenn man ihn als ein Exempel christlicher Heilsgeschichte auffaßt. So aber mußte Peter Lotar zwangsläufig auf der literarischen Szene der siebziger und achtziger Jahre als Außenseiter erscheinen. Was bedeutete ihm «christliche Literatur», der er sich verpflichtet fühlte? An einem Mai-Wochenende der christlichen Medien-Akademie auf Schloß Reichenberg im Odenwald hat er noch kurz vor seinem Tod wesentlich zur Definition jener Literatur beigetragen, «die ein von Christus ergriffener Mensch schreibt und in der dieses Ergriffensein zu erkennen ist».

«Das Land das ich dir zeige»

«Das Land das ich dir zeige» – so lautet der Titel dieses letzten Werks, anknüpfend an die abrahamitische Verheißung (Genesis 12,1–3). Peter Lotar, der 1910 in Prag geboren worden ist, mußte 1939, nach dem Einmarsch Hitlers, seine Heimat verlassen. Als antifaschistisch engagierter Künstler und als gebürtiger Jude war er in hohem Maß gefährdet. «Das Land das ich dir zeige» war die Schweiz, wo er als Schauspieler und Spielleiter am Städtebundtheater Biel-Solothurn zu wirken begann, später als Cheflektor im Basler Theaterverlag Reiss arbeitete und hier die Werke des jungen Frisch, Dürrenmatt, Hochwälder u. a. m. durchsetzte. Ab 1950 ging er, an der Seite seiner geliebten Gattin Eva, das Wagnis des freien Schriftstellers ein. Nach Aufenthalt im Berner Oberland und im Tessin zog er 1963 mit seiner Familie nach Baden (Kanton Aargau) um. In diesen Jahrzehnten hat er mehr als dreißig Hör- und Fernsehspiele realisiert und etliche kulturgeschichtliche Publikationen verfaßt, so eine «Geschichte des tschechischen Theaters» (Oxford 1946; Zürich 1970), eine Monografie über Friedrich Schiller (Bern 1955), eine Analyse des politischen Mordes am Beispiel Cäsars, Lincolns und Kennedys (Karlsruhe 1966); vor allem aber hat er auch die bedeutsamen Gespräche mit *Albert Schweitzer*, seinem väterlichen Freund, niedergeschrieben und ihnen den Titel «Vom Sinn des Lebens» mitgegeben.³ Die stark ethische Prägung seines künstlerischen Wirkens war damit offensichtlich.

«Das Land das ich dir zeige»: Dieser Titel eröffnet heute, nach Peter Lotars Tod, noch eine andere Dimension. Hatte der Fotograf auf dem Umschlagbild des Romans in einer sinnigen Montage den Blick durch den Turmbogen der Prager Karlsbrücke, Böhmens Via sacra, auf die helvetische Gebirgslandschaft freigegeben, so mag man nun die Vision eines himmlischen Jerusalem, einer jenseitigen Welt, ahnen, das Land aller Verheißungen, wo die «Qualen des gebärenden Herzens» ein Ende nehmen. Peter Lotar hat mit diesem Buch seine Biografie eingeholt und sie zugleich über das eigene Sterben hinaus ah-

nungsvoll verlängert: mit dem Traum einer künftigen Heimat, deren Gewißheit schon zu Lebzeiten stark in ihm lebte. Was er in der irdischen Heimat seiner als glücklich empfundenen Kindheit empfangen hatte, als Sohn musik- und theaterliebender Eltern, war im Keim eine Vorausnahme dieses ewigen Seins.

Die Prager Wurzeln

Und was hatte ihm Prag nicht alles an geistigen Gütern mitgegeben: ein leicht bewegliches Gemüt, das sich willfährig den Freunden öffnete und in mozartischer Heiterkeit schwelgen konnte, wenn der glänzende Causeur in Peter Lotar erwachte. Ein Gemüt, das aber auch ein besonderes Empfinden für alles Tragische ausgebildet hatte (wie ja auch der erste Roman, «Eine Krähe war mit mir», im Titel an Schuberts Lied aus der «Winterreise» erinnernd, in die Fülle anekdotenhaften Ereignisreichtums immer auch die Schwermut einließ), dazu eine Einfalt des Herzens, die Fürst Myschkin und Aljoscha Karamasow wie ferne Brüder im Geist erscheinen ließ. Jugend beschränkte sich hier nicht auf einen Lebensabschnitt, sondern wandelte sich – nach einem Wort Albert Schweitzers – zum Geisteszustand, der von einer väterlichen Güte und einer sich verströmenden Begeisterungsfähigkeit getragen wurde. Das Schicksal seiner böhmischen Heimat indessen, seiner Angehörigen, die auf je eigene Weise zu Opfern der diktatorischen Umwälzungen während der NS-Herrschaft geworden sind, weckte in Peter Lotar ein vorbehaltloses Ja zur Freiheit demokratischer Ordnung, förderte das ausgeprägte Verantwortungsgefühl seines Naturells. Figuren wie der freiheitsliebende Friedrich Schiller, wie der gewaltlos kämpfende Mahatma Gandhi, wie der Humanist *Thomas G. Masaryk* bedeuteten ihm viel. «In der Erkenntnis der Wahrheit, der sittlichen Ordnung, in der tätigen Liebe haben wir bereits Anteil an der Ewigkeit ... Es gäbe keine Gerechtigkeit, keine vollkommene Gleichheit, ohne Unsterblichkeit der Seele. Die Existenz der Seele ist die wahre Grundlage der Demokratie ...» Diese Worte Masaryks galten Peter Lotar als herausforderndes Vermächtnis.

Seine religiöse Orientierung erhielt ihr erstes Fundament auch in der Prager Heimat. Als getaufter Christ gehörte er zur Gemeinschaft der aus den Hussiten hervorgegangenen «Böhmischen Brüder», denen er auch in der Schweiz seine Treue bewahrte, als aktives Mitglied der in Zürich ansässigen Brüdergemeinde. Er, der zartgliedrige Mann von sensibler Physis, wußte sich «von guten Mächten wunderbar geborgen», und er vermochte dieses Bewußtsein auch weiterzugeben.

Anderes hatte ihn, den Prager, ebenfalls entscheidend geprägt. Da mochte in ihm die Fabulierlust stecken, wie sie ihm die jüdischen Ahnen vermittelt hatten. Und vor allem lebte er, dessen Vater dem Prager Deutschtum entstammte, dessen Mutter aber aus dem Böhmischem kam, doch auch stark in jener deutlich bekundeten slawischen Empfindungswelt, die ihn immer wieder in die Höhe des Enthusiasmus trug und ihn den liebenswerten Schwärmern beigesellte. All dies schlug sich auch auf den Stil seiner beiden Romane nieder, den der Geschmack eines an moderner Literatur geschulten Lesers nicht selten als rückwärts gewandt empfinden mochte, akzentuiert bisweilen durch ein ungeschmälertes Pathos, das nur jener nachvollziehen konnte, der den slawischen Anteil an Peter Lotars Persönlichkeit mitbedachte. Und er hing an seinen Wurzeln mit aller Kraft. Im «Prager Frühling» hatte er seine Heimat wieder besucht und in Brünn auch die Aufführung seines Stücks «Der Tod des Präsidenten» erlebt. Nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen verwandelte sich sein Haus in Ennetbadens Weinbergen zum Sammelpunkt vieler Flüchtlinge. Er selbst wurde zum unermüdeten Vermittler, indem er das lyrische Œuvre verfolgter tschechischer Autoren in die deutsche Sprache übersetzte⁴, so etwa die Gedichte des späteren Nobelpreisträgers *Jaroslav Sei-*

³ Vom Sinn des Lebens. Ein Gespräch zu fünf. Aus Leben und Werk Albert Schweitzers, gestaltet von Peter Lotar. Bern 1951; München 1961.

⁴ Vgl. z. B. folgende Anthologie: Prager Frühling und Herbst im Zeugnis der Dichter. Tschechische Dichtung aus «Literární Listy» 1968. Hrsg. und übersetzt von Peter Lotar. Kandelaber-Verlag, Bern 1969.

fert. Hier wie in allem hielt er sich immer wieder das Wort seines Landsmannes, des Schriftstellers *Karl Capek*, vor Augen: «Dein Werk ist dir nicht auferlegt, um dich zu äußern, sondern um dich dadurch zu reinigen, von dir selbst zu entbinden; nicht aus dir schaffst du, sondern über dich hinaus.»

Ein Leben für die Vermittlung

Prag als geistige Lebensform bedeutete aber auch dies: die frühe Schule vermittelnden Existierens. Schon im Elternhaus, dem «Schlößchen» des Lack- und Farbenfabrikanten, hatten die Nationalitäten und Bekenntnisse nebeneinander und miteinander gelebt. Und was hier möglich war, sollte es sich nicht auch im Zentrum der Vielvölkerstadt an der Moldau verwirklichen können? Nachdem Peter Lotar, der einst bei *Max Reinhardt* studiert hatte, nach Engagements in Berlin und Breslau nach Prag zurückkehrte, spielte er auf deutschen und tschechischen Bühnen, wahrlich ein Novum in Prags Theatergeschichte, wo sich die beiden Nationalitäten oft bitter bekämpft hatten. Großherzigkeit, *magnanimitas*, sprang hier über die Schatten.

Viel später weitete sich noch ein anderes Feld vermittelnden Wirkens. Peter Lotar engagierte sich für die christlich-jüdische Verständigung, dafür vorgesehen wie nicht viele andere, hatte ihm doch seine mütterlich-väterliche Herkunft den Blick in beide Welten geöffnet. Eine Gestalt wie *Edith Stein*, in der sich

Judentum und Christentum zur Symbiose verbanden, hielt ihn immer wieder wach, und lange trug er in sich den Gedanken, ein Hörspiel über diese Frau zu schreiben. «Was bedeutet der Jude dem Christen?» Über diese Frage referierte Peter Lotar vor einigen Jahren im Kirchgemeindehaus der reformierten Gemeinde Baden, und er wollte damit ein Gespräch anknüpfen – «nicht nur als Christen untereinander, sondern auch hinüber und herüber, von und zu unserem jüdischen Bruder». Peter Lotars Bemühen um Völkerverständigung und jüdisch-christliche Gemeinschaftlichkeit ist zuletzt mit dem Eichendorff-Literaturpreis 1986 gewürdigt worden.

«Am Ort unserer Geburt können wir fremd werden, und dort, wo wir nie zuvor waren, kann man zu sich finden ... Unser wahres Zuhause ist die Querfront der Menschlichkeit. Sie erstreckt sich durch alle Länder, Völker und Rassen», schreibt Peter Lotar in seinem letzten Roman. Fremd war er eingezogen – ausgesetzt den Intrigen und Schikanen aller der kleinen Quislinge unseres Landes –, nicht fremd indes zog er wieder aus: in jene endgültige Heimat, ins «Land das ich dir zeige». Er hatte seine «Aufgabe» erfüllen können, hatte wider Erwarten hohe Wertschätzung gefunden, dazu Freunde wie wenige, er, der in seiner Lauterkeit für treue Freundschaften begabt war wie selten einer. Seine «Qualen eines gebärenden Herzens» sind in die Freuden der Seligen eingegangen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Curran: Um den öffentlichen Dissens in der Kirche

«Nach Stephan Pfürtnner, Hans Küng und dem französischen Dominikaner Jacques Pohier» solle jetzt auch der amerikanische Theologe *Charles Curran* «zum Schweigen gebracht» werden, heißt es im Protestaufruf des deutschen Komitees «Christenrechte in der Kirche». ¹ Andere erinnern an den noch näher im Gedächtnis stehenden «Fall Boff». *Einmal mehr*, so ist hier wie dort gemeint, werde durch das disziplinarische Ende eines römischen Lehrbeanstandungsverfahrens ein Theologe mundtot gemacht. Der Eindruck von «Serie» herrscht vor allem bei uns Mitteleuropäern vor, was wohl eher der Resignation Vorschub leistet als einem aus elementarer Empörung aufflammenden Protest. In den USA aber ist *Charles Curran* der erste bekannte Theologe, dem durch römischen Spruch die kirchliche Lehrbefugnis entzogen bzw. die Bezeichnung «katholischer Theologe» abgesprochen wird. Es gilt deshalb den Versuch zu machen, im dortigen Umkreis der Genese des Konflikts nachzuspüren, bevor die – in manchen Kommentaren vorherrschende – kirchenpolitische Frage angegangen wird, warum von Rom aus gesehen nach den Europäern – Schillebeeckx nicht zu vergessen – und nach den Lateinamerikanern – Umtriebe gab es nicht nur für *Leonardo Boff* – jetzt ein Nordamerikaner an der Reihe ist und wie weit in ihm (ähnlich wie bei Boff) die Kirche eines ganzen Landes, ihr Weg und ihr Denken getroffen werden.

Gleich zu Anfang sei erklärt, daß wir uns diesmal nicht lange beim Verfahren der Glaubenskongregation als solchem aufhalten wollen – es wurde 1979, d. h. noch unter Kardinal Šeper, aber bereits im jetzigen Pontifikat, eingeleitet – und daß es uns auch nicht um die (in der Presse schon weitherum aufgezählten) einzelnen Streitpunkte aus der Sexualmoral geht. Vielmehr möchten wir an die Wurzeln des Konflikts rühren, an die Art, wie *Charles Curran* inmitten der Herausforderungen der amerikanischen Gesellschaft katholische Moraltheologie betrieb, und dies beginnend in den Jahren vor dem Konzil, in offener und öffentlicher Auseinandersetzung mit seinen Studenten und Kollegen, auf den Podien der Wissenschaft und inmitten der

kirchlichen Gemeinschaft, in ständigem Kontakt auch mit der Moraltheologie in Europa und in anderen Kirchen, bis, ja bis ihm im Hinblick auf einige längst nicht mehr neue Anwendungsthesen der Widerruf zugemutet und nunmehr – nach von Rom abgelehntem Kompromißvorschlag: *Curran* verzichtete auf Lehrtätigkeit in der Sparte Sexualmoral – jegliche Lehrbefähigung in katholischer Theologie abgesprochen wurde.

Werdegang einer Moraltheologie

Unter dem Titel *Ongoing Revision* (Fortwährende Überprüfung) hat *Curran* den Werdegang seines eigenen Beitrags zur Moraltheologie schon vor elf Jahren nachgezeichnet², und letztes Jahr analysierte er für die französische theologische Zeitschrift «*Le Supplément*» die Entwicklung der Moraltheologie in den USA während der zwanzig Jahre nach dem Vatikanum II.³ Andererseits brachte die anspruchsvolle interkonfessionelle Zeitschrift der Vereinigung von Theologen und Religionswissenschaftlern *Religious Studies Review* im April 1982 aus der Feder von *Douglas Sturm* einen achtteiligen, bibliographisch genau belegten Überblick über «Zwei Jahrzehnte Moraltheologie: *Charles E. Curran* als treibende Kraft des Aggiornamento»⁴. Alle drei Beiträge haben den Vorteil, daß sie nicht auf die akute Auseinandersetzung mit der römischen Glaubensbehörde zugespißt sind, sondern uns mit den Konfliktsituationen «zu Hause» vertraut machen und Bestreitungen oder Gegenpositionen in fairer Weise zur Sprache bringen. Dabei wird offenbar, daß der heute durch Rom zurückgewiesenen Grundaussage *Currans* über den Dissens in der Kirche eine sehr frühe Erfahrung und Einsicht zugrunde liegen.

Curran erhielt den Auftrag zu einem Spezialstudium in Moraltheologie kurz nach seiner Priesterweihe in Rom, die ins gleiche Jahr wie die Wahl Johannes' XXIII. zum Papst fiel. Bis dahin hatte er nur an Priesteramt und Seelsorge gedacht, wie dies sei-

¹ Presseerklärung vom 23. 8. 1986 im Hinblick auf eine am Katholikentag in Aachen gestartete Solidaritäts- und Unterschriftenaktion für *Curran*, die noch bis 1. November läuft.

² *Charles E. Curran, Ongoing Revision in Moral Theology*. Fides Publishers, Notre Dame/Ind. 1975. Hier: Kap. 9: *Ongoing Revision: Personal and Theological Reflections*, S. 260–294.

³ *Le Supplément*, Nr. 155, Dez. 1985, S. 95–116: *Théologie Morale aux États-Unis: une analyse des vingt dernières années*.

⁴ *Religious Studies Review*, Vol. 8, No. 2, April 1982, S. 116–124. Die Literaturliste von *D. Sturm* ist zu ergänzen um folgende Titel: *Critical Concerns in Moral Theology*. 1984; *Directions in Fundamental Moral Theology*. 1985; *Directions in Catholic Social Ethics*. 1985 (alle drei: University of Notre Dame Press, Notre Dame/Ind.); zus. mit *Richard A. McCormick*, Hrsg., *Readings in Moral Theology No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology*. Paulist Press, New York und Ramsey/N. J. 1984.

ner Grundausbildung am Priesterseminar in Rochester entsprach und wovon ihn auch drei Jahre Theologie an der römischen Gregoriana mit Bindung ans Nordamerikanische Kolleg nicht abgebracht hatten. Der Schritt zum Beruf eines Moraltheologen entsprach somit keinem «Plan» seinerseits, und dies erscheint ihm im Rückblick symptomatisch: «Mein eigenes Leben, meine Entwicklung als Theologe und als Mensch folgte weder dem teleologischen noch dem deontologischen Modell», d. h., weder eine vorgegebene «Zielsetzung» noch ein «Gesetz» (bzw. ein «Müssen») schienen ihm das Prägende zu sein, sondern vielmehr die unvorhergesehenen Herausforderungen verschiedener Situationen, die ihn dazu aufriefen, Verantwortung zu übernehmen und in bestimmte Beziehungen einzutreten. Gegenüber den beiden klassischen Modellen ethischen Denkens; für die Thomas von Aquin und Immanuel Kant als Exponenten angeführt wurden, fand er im Denken von *H. Richard Niebuhr* und dessen Schule die Inspiration für ein neues, drittes Modell, das nun eben auf Beziehungen und Verantwortung in Gemeinschaft ausgerichtet war.⁵ Daß in der katholischen Seminar- bzw. Priesterausbildung das deontologische Modell vorherrschte, führte Curran auf die Tatsache zurück, daß im Zentrum dieser Ausbildung die Vorbereitung auf das Bußsakrament und auf die Rolle des «Richters» im Beichtstuhl stand. Vor allem die «Handbücher» waren darauf aus, die Sündhaftigkeit der einzelnen Handlungen herauszustellen. Die von Europa ausgehende und vom Vatikanum II ermunterte Erneuerung der Moraltheologie hatte die Verchristlichung des ganzen Lebens, die Verbindung von Ethik und Spiritualität und die direktere Inspiration durch die Heilige Schrift im Auge, so daß die Moraltheologie in das gesamte Glaubensdenken verwoben und enger mit den übrigen Disziplinen der Theologie verbunden wurde. In den USA wurde dies von einer Gruppe jüngerer Theologen aufgenommen, zu denen Curran gehörte. Für sein Spezialstudium in Moraltheologie war er von der Gregoriana zum Institut des hl. Alphons von Liguori (Redemptoristen) hinübergewechselt. Von seinen Lehrern nennt er vor allem *Bernhard Häring* und zuvor *Josef Fuchs*. Auch von dem unter Pius XII. am Hl. Offizium einflußreichen Pater *Hürth* war er beeindruckt. Häring, dem Curran 1962 eine Einladung nach den USA verschaffte, hielt ihm bald einmal in zwei öffentlichen Auseinandersetzungen die Stange.⁶

Die Schlüsselperiode 1964–68

Als Dozent war Curran zunächst an seinem heimatlichen Seminar in Rochester tätig, wo es noch üblich war, einem Handbuch zu folgen. Seine Vorlesung war dann meistens eine «Einleitung» zum Handbuch, die sich fast über das ganze Semester hinzog. Er begann auch jeweils in den ersten Wochen auf Latein und ging erst auf den ausdrücklichen Wunsch der Studenten zum Englischen über. Trotz dieser Vorsichtsmaßnahme konnte sein «new look» nicht verborgen bleiben. Die Schwierigkeiten, die man ihm in Rochester machte, führten schließlich dazu, daß er 1965 einen Ruf an die *Catholic University of America* in Washington annahm.

In zwei Punkten war es bei Curran zum ersten «Dissens» gegenüber der herrschenden Lehre gekommen. Erstens hinsichtlich der Verpflichtung beider Ehegatten in einer gemischten Ehe, allen Kindern die katholische Taufe und eine katholische Erziehung zuteil werden zu lassen. Curran war erfüllt von der Lehre *John Courtney Murrays* über die religiöse Freiheit, und er sah in der ökumenischen Bewegung einen geschichtlichen Wandel, dem Rechnung zu tragen sei. Mitten im Jahr 1964, als das Ringen am Konzil um die Religionsfreiheit noch nicht ent-

schieden war, hielt er vor dem Konvent der amerikanischen Kanonisten (Canon Law Society) eine Rede, die die genannte Verpflichtung «göttlichen Rechts» in Frage stellte.

Zweitens brachte ihn der Kontakt mit kirchlich-gläubigen Eheleuten dazu, die «objektive» Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung und das biologische Kriterium dieser Beurteilung anzuzweifeln, ja er gelangte zur Überzeugung, die Kirche müsse ihre Doktrin in diesem Punkt ändern, und gab dies noch im gleichen Jahr 1964 in einem Zeitschriftenartikel zu wissen. Ohne daß er dessen gewahr wurde, setzte er darin (wie er 1975 rückblickend feststellt) bereits die Maßstäbe für sein künftiges Schaffen. In solchen Fragen war man immer mit zweierlei konfrontiert: mit der Auffassung vom «Naturrecht» und mit der Lehrautorität der Kirche. Von *Bernard Lonergan* hatte Curran historisch zu denken gelernt, und so nahm er wahr, daß unter «Naturrecht» keineswegs immer dasselbe und schon gar nicht ein geschlossener «Block» von «absoluten Normen» verstanden worden war, und an John Courtney Murray konnte er sehen, wie eine amtlich verkündete Kirchenlehre – die Verurteilung der Religionsfreiheit – sich bestreiten und schließlich auf höchster Ebene (Konzil!) verändern ließ. Die Einsicht, daß das geschichtliche Bewußtsein in der Kirche seit eh und je solche Veränderungen der Lehre bewirkt hatte, ließ ihn noch vor Erscheinen der Enzyklika «*Humanae Vitae*» auf dem durch die kirchliche Tradition bestätigten Recht auf Dissens gegenüber autoritativen, aber nicht mit dem letzten Anspruch auf Unfehlbarkeit verkündeten Lehren der Kirche insistieren.

Reaktion auf «*Humanae Vitae*»

Als dann am 29. Juli 1968 diese Enzyklika mit dem erneut verkündeten Verbot jeder «künstlichen» Empfängnisverhütung veröffentlicht wurde, hatte Curran seine Lehre über den Dissens schon so klar formuliert, daß er zur Bestreitung der «authentischen, aber nicht unfehlbaren» Lehre der Enzyklika noch am gleichen Nachmittag mit Hilfe von zehn weiteren Theologen eine Stellungnahme zu der gemeinsam gelesenen Enzyklika erarbeiten und diese auf einer Pressekonferenz vom 30. Juli bereits im Namen von 87 Kollegen vorstellen konnte. Über 600 Theologen schlossen sich ihr in der Folge an, und quer durch das ganze Land gaben die Fernsehstationen und Morgenzeitungen schon am Tag nach der Promulgation Millionen von Katholiken zu wissen, daß sie «in Theorie und Praxis von der päpstlichen Lehre abweichen und trotzdem loyale Katholiken bleiben» könnten.⁷

In Currans Rückblick ist die Genugtuung über diese aus pastoraler Sorge geborene Blitzaktion – vom «Aufstand der Seelsorger» sprach man auch in Europa – zwar unverkennbar, aber es mischt sich darin der Schmerz, daß das von den Initianten eingegangene Risiko kirchlicher Repressalien schließlich nicht bei ihnen selber, sondern bei andern, die sich als Pfarrer zu «Gewissenserklärungen» gedrängt fühlten, seine bitteren Folgen zeitigte. Sahen sich nämlich «Fr. Curran und Gefolgsleute» zwar der vom mächtigen Kardinal *McIntyre* (Los Angeles) ausgesprochenen Anklage des Vertragsbruchs (mit der Catholic University) und der Forderung auf Entfernung vom Lehrstuhl ausgesetzt, so erwirkten für sie ein durch fast ein Jahr hindurch geführtes Hearing vor der Fakultät und die Garantien eines fairen Prozesses nach den Universitätsstatuten einen Freispruch. Die Pfarrer hingegen, die nicht von den Sicherungen der Universitätsautonomie profitieren konnten, wurden zunächst getarnten Verhören seitens Kardinal *O'Boyles* und sodann der Kirchenstrafe der Suspension unterworfen, von der nur ein unendlich langes, überaus kostspieliges Schiedsverfahren einen Teil der Betroffenen nach drei Jahren befreite.⁸

Curran mußte sich auch sagen, daß er möglicherweise von dem Prestige profitierte, das er ein Jahr zuvor gewonnen hatte, als der «Board of Trustees» (kirchlich-finanzielle Oberverwaltung)

⁵ Zum Unterschied von «teleologisch» und «deontologisch» vgl. B. Schüler, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf 1980, S. 173–176 und 282–298.

⁶ Vgl. Härings Kommentar zum Lehrverfahren gegen Curran: «Moral zwischen Gesetz und Lebensnot», in: Christ in der Gegenwart Nr. 31 vom 3. August 1986.

⁷ Die Erklärung der amerikanischen Theologen im Wortlaut, in: F. Böckle und C. Holenstein, Hrsg., Die Enzyklika in der Diskussion. Zürich u. a. 1968, S. 124ff.

⁸ Vgl. Joseph Byron, Der Fall der Neunzehn von Washington. Ein Ringen um Gerechtigkeit, in: Concilium 13 (1977), S. 487–491.

der Universität den Vertrag mit ihm nicht erneuern wollte und ein Streik sämtlicher Fakultäten (außer einer) der Universität binnen fünf Tagen dazu führte, daß der Großkanzler, Kardinal O'Boyle, die Maßnahme rückgängig machte. Aber gleichzeitig gab er sich Rechenschaft, daß damals 1967 vielerlei Faktoren zu einer einmaligen Situation zusammenwirkten, die nie mehr wiederkehren würde. Als deshalb Curran 1975 seinen Rückblick schrieb, tat er dies keineswegs in der Pose eines Erfolgshelden, der sich weiß Gott was zuschrieb. Er gab aber präzise die Reichweite seiner eigenen Verantwortung und die Verdienste anderer an und legte den Nachdruck darauf, daß die Studien, Begegnungen und Einsichten vor 1968 diese Jahre für ihn zur Schlüsselperiode machten, die dann in dem Prozeß oder Hearing in der Universität ihre klärende und krönende Zusammenfassung fand. Zwei von Curran und anderen gemeinsam herausgegebene Bände geben darüber Rechenschaft: *Dissent in and for the Church: Theologians and «Humanae Vitae»*, und *The Responsibility of Dissent: The Church and Academic Freedom* (beide Bände bei Sheed and Ward, 1969).

Welche Kriterien für den Dissens?

Diese Rechenschaft – formell mindestens der erste Band – ist nun auch in der jüngsten Phase des Konflikts mit der Glaubenskongregation zu zentraler Bedeutung gelangt. Dieser Konflikt hat sich im wesentlichen in der Form eines Briefwechsels abgespielt. Abgesehen von prozeduralen bzw. das Verfahren betreffenden Kurz- oder Begleitbriefen handelt es sich um insgesamt sechs größere Schreiben⁹ von inhaltlicher Bedeutung, zwei von der Glaubenskongregation in der Form von «Bemerkungen» (observations), vier von Curran, und zwar zweimal je eine mehr die Grundfragen und eine die spezifischen Punkte betreffende Darstellung.

Noch vor den ersten «Bemerkungen» der Glaubenskongregation hatte der damalige Sekretär dieser Behörde, Erzbischof Jean Jérôme Hamer, im April 1979 dem Bischof von Baton Rouge, Joseph Sullivan, einen Brief des Dankes und der Anerkennung gesandt. Der Bischof hatte die römische Glaubensbehörde darüber informiert, daß er Curran durch Sperrung der diözesaneigenen Räumlichkeiten an der Universität von Louisiana in Baton Rouge an einem dort zu haltenden Vortrag gehindert habe. Die Anerkennung galt der öffentlichen Begründung dieser Maßnahme durch den Bischof: Durch sie seien «einige der irrigen und zweideutigen Lehren Currans einer öffentlichen Klärung zugeführt» worden.

Die «wesentlichen Irrtümer und Zweideutigkeiten» Currans, wie sie in den ersten «Bemerkungen» aufgelistet waren, hatte die Kongregation – gemäß einem über den Erzbischof von Washington ihm übermittelten Begleitbrief – «einigen» Schriften entnommen, die sie für der Prüfung bedürftig befand, nachdem ihr «mehrere» Artikel und Bücher Currans «zur Kenntnis gebracht» worden waren.

In seiner ersten Antwort vom 26. Oktober 1979 suchte Curran herauszufinden, worin wirklich die Differenzen zwischen seiner Auffassung und derjenigen der Glaubenskongregation bestünden. In der Hoffnung, die Diskussion auf ein besseres methodisches Geleise als auf das einer Zitatenskette zu bringen, formulierte er seinerseits fünf Fragen, die in logischer Folge von Grundsatzfragen über einen möglichen Dissens zu konkreteren Einzelkriterien fortschritten. Wie er später beteuerte, hoffte er, daß auf dieser Basis ein fruchtbarer Dialog zustande komme. Gleichzeitig verwies er die Kongregation auf den Sammelband «Dissent in and for the Church». Die Kongregation ging auf die fünf Fragen überhaupt nicht ein. Sie meldete lediglich unter dem Datum des 9. Februar 1981, die Prüfung dieses Buches «Dissent ...» sei beendet: Curran möge nun seine Antwort auf die «Bemerkungen» von 1979 vervollständigen.

⁹ Vgl. Berichte und Dokumentationen (in Auszügen), in: National Catholic Reporter vom 21. und 28. März sowie 11. April 1986.

Am 21. Juni 1982 vollendete Curran seine zweite Antwort. In ihr ging er auf Einzelheiten in den «Bemerkungen» ein, zum Beispiel auf den Begriff «Fundamentaloption», der inzwischen unter Moralthologen weitherum geläufig war, um eine ethische Grundeinstellung zu charakterisieren. Er situierte seine eigene differenzierte Position inmitten der zeitgenössischen Autoren.

Elf Monate vergingen – die Leitung der Kongregation war bereits am 25. November 1981 auf Kardinal Ratzinger übergegangen. Mit dessen Unterschrift erhielt Curran am 10. Mai 1983 eine zweite Serie von «Bemerkungen», während ihm gleichzeitig mitgeteilt wurde, seine zweite Antwort auf die erste Serie sei «nicht zufriedenstellend». Die neue Serie umschrieb drei Kreise: 1. Currans Ansicht über Dissens im allgemeinen, 2. Themen, wo ein klarer Dissens besteht, 3. Themen, wo Currans Stellungnahme unklar bleibt.

In seiner Antwort vom 10. August 1983 konzentrierte sich Curran zunächst auf den ersten Punkt, der, wie die Kongregation selber schrieb, den Kern ihrer Schwierigkeiten mit Father Curran bildete: Es gehe darum, ob eine Person, die privat eine vom ordentlichen Lehramt abweichende Lehrmeinung halte, konsequenterweise das Recht habe, diesen Dissens öffentlich bekanntzumachen. Curran bedauerte einleitend, daß der Dialog mit der Glaubenskongregation von so dürftiger Qualität sei; auf seine fünf Fragen, die er doch gerade zur Qualifizierung dieses Dialogs formuliert habe, hatte er, wie schon erwähnt, keine Antwort erhalten. Nun wies er darauf hin, daß ein echter und fruchtbarer Dialog den Willen beider Seiten voraussetze, zu erklären, welchen Normen man folge und wie diese Normen anzuwenden seien. Dabei gelte es zuerst über die allgemeinen Normen einig zu werden, bevor man zu spezifischen Normen fortschreite. Leider habe das bisherige Gespräch sich als unfähig erwiesen, auch nur für die allgemeineren Fragen über Dissens eine Übereinstimmung herbeizuführen. Curran zitierte nun, was die amerikanischen Bischöfe nach der Enzyklika «Humanae Vitae» zum Thema «Dissens in der Kirche» geschrieben hatten. Dieser hier folgende Text bildet eine – deutlicher formulierte – Parallele zur Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe vom 3. September 1967:

«Die Äußerung eines theologischen Dissenses gegenüber dem kirchlichen Lehramt ist nur zulässig, wenn die Gründe dafür ernst und wohlbegründet sind, wenn die Art und Weise des Dissenses die Lehrautorität der Kirche nicht in Frage stellt oder verletzt und wenn sie so gemacht wird, daß kein Ärgernis entsteht.

Da unsere Zeit durch ein breites Interesse an theologischen Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist und angesichts der heutigen Bedeutung der Massenmedien soll die Art und Weise, wie der theologische Dissens dann wirklich zum Ausdruck gebracht wird – eine Weise, die dem seelsorgerlichen Bemühen entspricht –, Gegenstand eines fruchtbaren Gesprächs zwischen Bischöfen und Theologen sein. Beide haben ja verschiedene Dienste in der Kirche, ihre je verschiedene Verantwortung gegenüber der Glaubensverkündigung und ein entsprechendes Charisma.»

In diesem Kontext protestiert Curran gegen die Unterstellung, er rechtfertige den öffentlichen Dissens, indem er den persönli-

Ist es das, was Sie für Ihre persönliche und berufliche Förderung suchen? Eine berufsbegleitende

Ausbildung zum Transaktionsanalytiker

(4 Jahre) oder eine Weiterbildung in TA (1–3 Jahre)

Spezialgebiet:

Personale Spiritualität und Beratung

Daten: 24.–26.2./7.–9.4./28.–31.5./8.–13.7./26.–29.11. 1987

Kosten: 20 Tage à Fr. 120.– pro Jahr (1987)

Ort: Umkreis Uster bei Zürich und im Tessin

Leitung: Dr. phil. Hans F. Bürki, Transaktionsanalytiker mit Lehrbefugnis unter Supervision

Prospekt: H. B., Herracherweg 103, CH-8610 Uster

chen, privaten Dissens verteidige: «Ich habe konsequent anerkannt, daß die Legitimität des persönlichen oder privaten Dissenses nicht in sich schon den öffentlichen Dissens rechtfertigt.» Das ergibt sich übrigens schon aus den zwei Gründen, die Curran für den öffentlichen Dissens anführt. Der erste ist erkenntnistheoretischer Art. Wenn es nach katholischer Lehre nicht-unfehlbare Lehraussagen gibt, dann muß es die Möglichkeit zum Widerspruch geben, sonst kann der Irrtum nie erkannt werden. (Hier ist hinzuzufügen, daß die normale Form des Widerspruchs für einen Theologen wie für jeden Wissenschaftler die Publikation ist.) Der zweite Grund ist ekklesiologischer Natur. Curran wird vorgeworfen, seine Auffassung führe zu einem «zweifachen Magisterium». Dieses Wort hat er selber nie gebraucht. Aber daß alle Christen sich zu bestimmten Fragen äußern müssen und können, ergibt sich sowohl aus der geschichtlichen Erfahrung als auch aus der kirchlichen Lehre, daß der Geist in der ganzen Kirche wirksam ist.

Currans ernstes Bedauern richtet sich gegen die *Tatsache, daß die Kongregation nie seiner Bitte entsprochen hat, selber die Kriterien für einen legitimen öffentlichen Dissens zu bezeichnen*. Folgerichtig hätte sie dann Curran nachweisen können, wo er diese Kriterien oder Normen verletzt habe und worin er von den Positionen vieler anderer Theologen abweiche. Stattdessen muß sich Curran dauernd gegen Unterstellungen wehren, so etwa wenn es in dem von Kardinal Ratzinger unterschriebenen Dokument heißt, praktisch zitiere Curran nie die Position des Lehramtes, und wenn je, so nur um sie zu kritisieren. Curran hält dem entgegen, daß dies für die von der Kongregation herausgegriffenen Punkte und Zitate, nicht aber für sein gesamtes Werk stimme, ja daß dieser Vorwurf, in allgemeiner Form formuliert, «falsch, irreführend und gegen alle Gerechtigkeit sowie gegen wahren Dialog» erhoben worden sei. Für Curran geht es hier um die wahre Funktion des Theologen:

«Die Funktion des Theologen hinsichtlich der autoritativ, aber ohne Unfehlbarkeitsanspruch verkündeten kirchlichen Lehre läßt sich am besten mit dem Begriff der Interpretation umschreiben. Gerade weil ich ein katholischer Theologe bin, muß ich der offiziellen Lehre der Kirche Gewicht geben und sie interpretieren. Gelegentlich kann diese Interpretation die Form des Dissenses annehmen. Hingegen gibt es viele Artikel und Bücher von mir, wo dies nicht der Fall ist.»

Die gesamte Darstellung Currans beweist, daß er Dissens nicht als Protest versteht, sondern als Interpretation in der Form des

Argumentierens und als ein Element des Dialogs. Studiert man die oben zitierten Kriterien der amerikanischen Bischöfe für den Dissens, so wird man sagen dürfen, daß Curran sie durchaus erfüllt. Auch das Risiko des «Ärgernisses der Gläubigen» kann nicht der einzige Aspekt sein, zumal es auch das «Ärgernis der Starken» gibt und es ja auch gerade um die Gläubigen in ihren konkreten Situationen geht, wenn Moraltheologen ihre Kritik an allgemein formulierten Äußerungen des Lehramts anmelden.

Der verpaßte Dialog

Die abschließende Phase des Vorgangs beweist, daß die Glaubenskongregation als Institution und die für ihre Entscheidungen Letztverantwortlichen die Chance verpaßt haben, das Angebot zu einem intelligenten und verantwortungsbewußten Dialog mit einem keineswegs radikalen oder rebellischen, sondern maßvollen Exponenten heutiger Moraltheologie anzunehmen, das heißt, selber ein Beispiel für den oft beschworenen Dialog zwischen Hierarchie und Theologen zu geben. Statt im entscheidenden Punkt positiv Stellung zu beziehen, kneifte man, und gegenüber einem pragmatischen Kompromißvorschlag, der eine dialogische Fortsetzung der Verhandlungen über – ohnehin nicht von heute auf morgen zu «erledigende» – Fragen ermöglicht hätte, versagte man sich.

Nachdem Curran am 24. August 1984 die von ihm geforderte (zweite) Erklärung zu Einzelpunkten (die vierte Abhandlung insgesamt) abgesandt hatte, wurde ihm am 17. September ein Schreiben Kardinal Ratzingers ausgehändigt, wonach das Verfahren abgeschlossen und in seinem Ergebnis vom Papst bestätigt sei. In folgenden Bereichen weiche Currans Lehrmeinung vom hierarchischen Lehramt ab: Empfängnisverhütung, direkte Sterilisation, Abtreibung, Euthanasie, Masturbation, vorehelicher Geschlechtsverkehr, homosexuelle Handlungen, Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe. Curran wurde aufgefordert, seine Positionen binnen zwei Monaten zu widerrufen. Die Situation könne nicht länger andauern, daß einer, der im Namen der Kirche lehre, faktisch deren Lehre leugne.

Obwohl Curran im Dezember 1985 den Kompromiß anbot, an der Catholic University nicht mehr Sexualmoral zu lehren (was er übrigens schon seit 15 Jahren nicht mehr tat), und obwohl am 8. März 1986 ein von beiden Seiten als informell erklärtes Gespräch in Rom stattfand, blieben die Positionen unverändert.

Am 25. Juli 1986 (mit Veröffentlichung im Oss. Rom. vom 20. August) erklärte die Kongregation Curran für «ungeeignet und nicht wählbar für ein Lehramt in katholischer Theologie». Der angebotene Kompromiß wurde abgelehnt wegen der «organischen Einheit der authentischen katholischen Theologie, die inhaltlich und methodisch zutiefst an die Treue gegenüber dem Lehramt der Kirche gebunden» sei. Das Schreiben enthielt eine letzte Unterstellung: Curran habe «kontinuierlich» das «religiöse Obsequium von Intelligenz und Willen» verweigert, das von den Gläubigen auch gegenüber nicht als definitiv verkündeten Lehren von Papst und Bischöfen verlangt sei.

In diesem letzten Satz klingt – wenn auch ohne ausdrücklichen Hinweis – der Canon 752 des neuen Kirchenrechts an, worin das «religiöse Obsequium», das man der Kirche schuldet, unterschieden wird von dem *Gott* dargebrachten Glaubensgehorsam, zu dem letztverbindliche Entscheidungen des Lehramts herausfordern. Der bekannte Kanonist Ladislav Orsy¹⁰ übersetzt das Wort «obsequium» mit «Respekt» und betont, daß dieser verschiedene Grade zulasse und im Grunde der Kirche auf ihrer «Suche nach der Wahrheit» gelte. Deshalb sei die Forderung nach dem «obsequium» nicht gesetzlich zu verstehen, was zugleich bedeutet, daß sie nicht justitiabel ist. Vielmehr kann darin durchaus die Aufforderung liegen, zu der Suche nach der Wahrheit einen kritischen Beitrag zu leisten. Und obwohl Orsy das Wort «Dissens» nicht liebt, macht er deutlich, daß der Sache nach der richtig verstandene Dissens zu jener Freiheit und zu jenem Dialog gehört, auf die die Kirche in ihrer «Suche nach der Wahrheit» angewiesen ist.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein



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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556 967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 62 90-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-

Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- (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

AZ

8002 Zürich

¹⁰ Ladislav Orsy, Reflections on the Text of a Canon, in: America vom 17. Mai 1986, S. 396-399.