Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 21 50. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, 15. November 1986

EIN BETRÄCHTLICHES STÜCK perfekt ausgebauter Autobahn – gespenstische Elendshütten am Straßenrand – ein Haufen herabgefallener Erd- und Steinmassen, den es zu umfahren galt: Das sind die drei ersten Eindrücke, welche die nächtliche Taxifahrt vom Flugplatz zu meinem Quartier in mir zurückgelassen hat. In Nicaragua, woher ich kam, hatte ich keine auch nur annähernd so feudalen Straßen (nicht einmal die Trans-Americana), aber auch keine so fragilen, aus Pappe und Blech gebastelten Hütten gesehen. Dieser schreiende Gegensatz von «Hochentwicklung» und «Unterentwicklung» hatte offensichtlich nichts mit dem Erdbeben zu tun, von dem der relativ kleine Haufen abgerutschten Abhangs verursacht sein mochte. Als Begleitung der visuellen bleibt eine akustische Erinnerung: Bei der Nachrichtensendung, die der Chauffeur während der dreiviertelstündigen Fahrt eingeschaltet hatte, kehrte kein Wort so unentwegt wieder wie «La Fuerza Armada» (die Armee). Wie ich später erfahre, hat sie eine vor dem Beben begonnene Aktion gegen eine «Guerilla-Zone» unbekümmert fortgesetzt – und dies, obwohl die FMLN (Frente Farabundo Marti de Liberación Nacional) im Sinne allgemeiner Solidarität und zur Erleichterung der Hilfeleistungen das Angebot eines Waffenstillstands machte. Was immer man davon zu halten hat: Die Realität Nummer eins in diesem Lande, nach dem Erdbeben nicht weniger als zuvor, ist der Krieg.

Augenschein in San Salvador

An der UCA *(Zentralamerikanische Universität «José Simeón Cañas»)* empfängt mich der Hausobere der Jesuiten mit bekümmertem Gesicht. Die UCA, ja, die sei mit ein paar Gebäuderissen und mit umgestürzten Bibliotheksgestellen davongekommen; das «Colegio» aber, d.h. die Mittelschule, an der er 17 Jahre lang gewirkt habe, sei unbenützbar geworden: «total kaputt». Der Pater hat seinerzeit (1973) schon das Erdbeben in Managua miterlebt: «Zehn Sekunden sind eine Ewigkeit, und in jeder Sekunde, die es länger gedauert hätte, wäre noch unendlich mehr zusammengestürzt.» Von den verbogenen Bibliotheksgestellen sehe ich am andern Morgen (17. Oktober) einige unter freiem Himmel liegen. «Die ganze Theologie ist am Boden», sagt jemand nicht ohne Sarkasmus. Nur wenige Menschen arbeiten hier. Die Großzahl der Studenten – in Gruppen zu zehn mit je einem Professor – sind im Einsatz in den Katastrophenzonen: Wasser- und Lebensmittelverteilung stehen offenbar an erster Stelle. Ein Rest von Kanistern steht noch zur Abholung bereit. In der Kapelle – es ist die letztes Jahr eingeweihte Kapelle des Zentrums Oscar Romero (vgl. Orientierung 1985, S. 49) – sind große Reispackungen regensicher aufgeschichtet.

Ich halte Ausschau nach einem Bus, der stadteinwärts fährt. «Wollen Sie mitfahren?» tönt es aus einem kleinen Toyota-Lastwagen, der neben mir hält. Am Steuer sitzt eine Frau, neben sich Tochter Sandra und Sohn Fabian sowie einen kleinen Neffen. «Wir sind hier (im UCA-Quartier) bei einem Onkel untergekommen», erfahre ich, als ich auf der Ladefläche Platz genommen habe. Bei einem Halt steigt auch Sandra zu mir herauf. Sie studiert Ökonomie an der Nationalen Universität. Von dem Gebäude sei das Untergeschoß fast senkrecht in den Boden eingesunken: «Ob wir es wieder beziehen können, weiß ich noch nicht.» Zur Zeit des Bebens aber war die junge Dame in der «Colonia» (Siedlung), und zwar in der Gemischtwarenhandlung: «Ein Haufen kleiner Dinge fiel von der Wand auf mich herunter. Die Tür stand offen, ich rannte hinaus und sah noch von draußen» – sie bewegt den Arm hin und her – «unsere Häuser schwanken». Auf unserer Fahrt werden nun sowohl das hermetisch abgeschlossene Gebäude der Ökonomie-Fakultät als auch die nach wie vor zugängliche, aber evakuierte Siedlung in Augenschein genommen: überall Risse in den Mauern, manchmal auch im Boden. Mitten in der Siedlung ist ein solcher Bodenriß – sei es zur Vorsicht, sei es als Denkmal – mit Kaktuszweigen eingerahmt worden. «Sehen Sie da», sagt Sandra, «wie ein Wurm, so möchte man sagen, hat sich das Beben durch die Stadt geschlängelt und

EL SALVADOR

Eindrücke nach dem Erdbeben: Am siebten Tag Besuch auf Trümmerfeldern – Die Freiheitsglokke in einem Armenviertel der Hauptstadt – Geschichtsbewußtsein von Obdachlosen – USA verzögerten private und kirchliche Hilfssendungen aus ihrem eigenen Land – Kirche und langfristige Probleme des Wiederaufbaus – Gespräch mit Jon Sobrino: Was lehrt das Erdbeben? – Aufdekkung der Armut und der Katastrophe des Krieges – Der Friede ist nicht über einen militärischen Sieg, sondern nur über den Dialog zu gewinnen – Um eine länger dauernde Solidarität – Christlicher Glaube als Handlungsanweisung.

Ludwig Kaufmann

DIALOG

Katholiken und Marxisten in Budapest: Eine Initiative des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften – Die gemeinsame Ausgangslage: Zerfall ethischer Motivationen in der Gesellschaft und Notwendigkeit, alle Kräfte für Frieden und Verstehen zu mobilisieren – Neue Einstellung der Marxisten zur Religion – Konrad Feiereis (Erfurt): Erhöhte Anforderungen an Christen und Marxisten – Gemeinsame Wertvorstellungen? – Freimütige Äußerungen der ungarischen Marxisten Éva Ancsel und Tamás Földesi.

Renata M. Erich, Wien

INKULTURATION/BEFREIUNG

Glaubensverkündigung unter indianischen Völkern (1): Kein Glaube ohne kulturelle Einfärbung und trotzdem geforderte Abstandsgleichheit gegenüber verschiedenen Kulturen – In der Praxis ist der Missionar ein Veränderer – Seit der alten Kirche zweierlei Interpretationsmodelle für das Verhältnis zu den (heidnischen) Völkern – Mehr Verständnis für den Armen als für den ethnisch-religiös Anderen – Rekonquista und Konquista: Die Praxis des Gewaltmißbrauchs brachte ihre Theologen und Doktrinen hervor – Die Rolle der Kirche bei der Unmündigerklärung der Indianer. *Günter Paulo Süss, Brasília/DF*

GEISTESGESCHICHTE

J. M. Goeze im Streit um Aufklärung und Orthodoxie: Arbeitsgespräch in Wolfenbüttel – Goezes Bild in der Geschichte einseitig geprägt von Streitschriften Lessings – Seine Rolle als Hauptpastor von Hamburg – Er verteidigt lutherische Orthodoxie in ihrer Verbindung mit der politischen Konstellation – Waches Bewußtsein für den Konflikt Glaube/Vernunft – Sein pastorales Wächteramt verwickelt ihn in den Fragmentenstreit mit Lessing – Auf dem Symposium wurden einige für die Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts wichtige Fragen gestellt.

Arno Schilson, Mainz

bald rechts, bald links die Bauten zum Einsturz gebracht.» Auf dem freien Platz vor Block 23 der «Colonia» sind auf primitive Art Plastik- und Segeltuchplanen gespannt. Die Menschen, die nicht anderswohin zu Verwandten konnten, haben hier auf Matratzen ihr Schlaflager gefunden. Viele dösen vor sich hin und wirken apathisch. Anders die Familie, die mich herumfährt: Sie schätzt sich glücklich, heil davongekommen zu sein; aber denkt sie auch an die Zukunft? Im Augenblick scheint ihre einzige Sorge zu sein, mir, dem Fremden, möglichst viel zeigen zu können. Wie habe ich das verdient?

*

In der City sind ganze Plätze und Straßenzüge gesperrt. Einige Male werden wir durchgelassen, anderswo parken wir und gehen zu Fuß weiter. Viele Menschen starren ein Kaufhaus an, in dem immer noch Bergungsarbeiten im Gange sind. Das Haus ist nur leicht auf eine Seite abgesunken, der durchgehende Balkon des ersten Stockwerks ruht an einer Hausecke auf der ebenen Erde. «In den oberen Etagen sind die Menschen mit dem Schrecken davongekommen, aber im Erdgeschoß und vor allem im Keller war es fürchterlich. Es gab mehrere Tote und viele Verletzte ...»

Geradezu unglaublich ist der Anblick eines Hotelhochbaus. In den vielen oberen Stockwerken, wie unversehrt und fast wie neu, hängt das Ganze beträchtlich schiefer in der Luft als der schiefe Turm von Pisa. Im Unterschied zu ihm ist das Gebäude direkt über der Erde geborsten, widerlich geborsten. Mir kommt die Vision Daniels in den Sinn: Der Götze auf tönernen Füßen ... Aber noch steht der stolzeste «Turm», der (nach einer der großen Familien benannte) «Torre Roble», gerade und frei vor dem blauen Himmel. Die unbeschädigten meterhohen Lettern an der untersten Fensterreihe künden, wer hier das Sagen hat: *Banca Financiaria.* Beim Näherkommen sieht man allerdings, wie viele Fenster zerschlagen sind, und alsbald zeigt sich, daß auch dieser Bau evakuiert werden mußte. Auf dem weiten Platz davor werden bunt gestreifte, tadellos montierte Planendächer sichtbar, wie von einem lustigen Markt. Darunter Schreibtische, Schreibmaschinen und, in makellosen weißen Hemden und Blusen, die «Business-People» eines mächtigen Transportunternehmens: «Das Erdbeben war am Freitag, 10. Oktober, um 10.50 Uhr, und am Montagmorgen haben wir hier die Arbeit aufgenommen», erklärt uns ein Angestellter; «wer allerdings die Dokumentation für einen Auftrag braucht, muß einen Helm anziehen und vorsichtig zu seinem Büro hinaufsteigen.» Ich kann mich des Respekts für diese perfekte Organisation nicht erwehren. Die Geschäfte, das wird hier klar, gehen weiter, und in der Materialzuwendung – ich meine die exquisiten Gestelle und Zeltplanen für die Dächer – haben sie offenbar Priorität. Die Erklärung ist übrigens in der Zeitung nachzulesen: Präsident Duarte hat den nationalen Unternehmerverband mit der Verteilung der Hilfsgüter betraut, und wenn irgendwo, so sind im Torre Roble die Büros der wichtigsten Firmen beisammen.

*

Auf meine Bitte fahren wir jetzt in ein Armenviertel. Die Familie ist, wie der Augenschein in der evakuierten kleinen Siedlungswohnung gezeigt hat, selber keineswegs auf Rosen gebettet; aber sie hat sich nach dem Beben sofort an der Hilfe für Ärmere und Ärmste beteiligt. «Das Schlimme war», erzählt die Mutter, «daß es alsbald zu regnen begann; die Leute hatten kalt und brauchten Decken und Kleider.» Je bescheidener die Häuserreihen werden, zwischen denen wir durchfahren, desto größer werden die Lücken und Schutthaufen dazwischen. Während man für die großen Geschäftshäuser und auch die mehrgeschossigen Siedlungsblöcke auf Ingenieur-Kommissionen wartet, die die Möglichkeit für Reparaturen und für den Wiederbezug abschätzen, gibt es hier auf nichts zu warten: Die Hütten der Armen sind zu Staub zerfallen, und Staub erfüllt denn auch die Luft, reizt die Augen, und viele, die hier arbeiten, haben einen Schutzlappen vor Mund und Nase gebunden. Bagger sind keine zu sehen. Mit einfachen Werkzeugen suchen die Leute nach verbliebenen Habseligkeiten, so wie sie in den ersten Tagen angsterfüllt nach Überlebenden und Toten gesucht haben. – Die Frage, die sich stellt: Gelangt die Hilfe bis zu diesen Menschen, in die abgelegenen Winkel, Viertel und Zonen, zu den verfallenen Hütten am Rand von Straßen und Flußläufen: Behausungen, die es, wie so vielerorts in Lateinamerika, auf den offiziellen Ortsplänen nie gegeben hat?

*

Vor einer abgesperrten Straße müssen wir umkehren. Aber zuvor fällt mein Blick auf einen geparkten Lastwagen. Unter seiner hinten vorstehenden Ladefläche kauert tief gebückt eine Frau. Sie wäscht und wäscht, ohne aufzublicken, weil hier aus dem Boden – vermutlich ein geborstenes Rohr – etwas Wasser sprudelt. Der Anblick verfolgt mich. Diese Menschen sind soviel Unheil gewohnt und finden immer wieder ein winziges Fleckchen Erde zum Weiterleben, Weiterschaffen, Weitersorgen. – Ein paar Minuten später stehe ich am Rand eines leicht überschaubaren Trümmerfeldes. Es ist nicht eingezäunt und bereits ein wenig flachgetreten. Dahinter, im Schatten eines stehengebliebenen Hauses, ist ein Notdach gespannt. Die Menschen darunter sind kaum unterscheidbar. Doch da, ein Arm wird herausgestreckt, auf den die Sonne fällt. Eine männliche Stimme ruft etwas, das ich nicht verstehe. Da kommt der Mann heraus. Er zeigt immer in die gleiche Richtung. «Die Mauer der Spanier, die Mauer der Spanier», sagt er. In der Tat ist ein Stück Stadtmauer zu sehen, die ihre paar hundert Jahre hinter sich haben dürfte. An einer Stelle erscheint sie wie abgeblättert. Ein anderer Mann kommt und klaubt einen Stein aus dem Schutt. «Da, sehen Sie, der ist aus der Mauer bis hierher geflogen.» Haben die Steine der alten Kolonialherren seine zerfallene Hütte vollends begraben? Der erste Mann hebt erneut den Arm und zeigt über die Mauer hinweg, noch weiter den Hang hinauf. «Dorthin müssen Sie unbedingt: die Glocke der Unabhängigkeit Zentralamerikas.» Ungläubig und neugierig zugleich steige ich in der angezeigten Richtung hundert Meter aufwärts. Jetzt stehe ich zwischen ein paar verlassenen Häusern vor einem doppelseitig offenen hölzernen Turm. Zwei Glokken, eine größere und eine kleinere, hängen darin. «Die größere ist es», sagt hinter mir die Stimme Sandras, die mir gefolgt ist, «sie hat 1823 zur Unabhängigkeit von den Spaniern geläutet.» Ich kann nur staunen, daß dieser einfache Glockenstuhl dem Beben standgehalten hat, aber ich staune noch mehr darüber, was den Menschen hier, denen das wenige, was sie besaßen, zusammengestürzt ist, in diesen Stunden und Tagen ihre Geschichte bedeutet.

*

Auch das Haus des Präsidenten Duarte und sogar die zur Festung ausgebaute Botschaft der USA haben Risse abbekommen. Wenn darauf die Rede kommt, kann man so etwas wie Schadenfreude heraushören, hat doch die Botschaft zum Ärger der Leute die angrenzenden Straßen für den Bau einer Ummauerung requiriert. Die Million, die sie gekostet hat, ist eine Kleinigkeit, wo die USA *täglich* fast volle zwei Millionen Dollar in dieses Land hineinbuttern, davon drei Viertel für Waffen, sagt man mir. Aus der Sicht der Zuwendungen erscheint El Salvador nach Israel, Ägypten und Pakistan im Augenmerk der Reagan-Regierung als gegenwärtig viertwichtigstes Land der Erde. «Um keinen Preis ein zweites Nicaragua in dieser Zone», lautet die Parole, und so kommt denn auch keine Morgenzeitung heraus, die nicht mindestens eine, meist aber mehrere «Meldungen» oder Kommentare mit aggressivem Unterton gegen dieses Nachbarland enthält. Dabei war Nicaragua nach dem Beben unverzüglich mit Hilfe zur Stelle. Erziehungsminister Fernando Cardenal, begleitet von einer 21köpfigen Sanitätsmannschaft (Ärzte, Schwestern usw.), hat persönlich eine Spende mit Blutplasma überbracht. Eines Bildes in den Zeitungen wurde der Nicaraguaner allerdings nicht gewürdigt. Duarte selber dankte in äußerst knapper Form. In der Woche zuvor war bekanntlich das vom Amerikaner Eugene Hasenfus gesteuerte Transportflugzeug mit Waffen für die Contras von El Salvador aus gestartet. Sein Abschuß (mit drei Todesopfern bei der Besatzung) war für die Allianz Reagan-Duarte eine peinliche Sache. Da kam das Erdbeben zur Ablenkung der Öffentlichkeit fast wie ein Deus ex machina. «Ein Glück für Reagan», höre ich sagen.

*

Rund um das Haus des Erzbischofs herrscht reger Betrieb. Gerade wird ein Schreibtisch herausgetragen: Evakuation auch hier. In weißen Zelten sind Ersatzbüros eingerichtet. Ein Funktaxi dient zur Überbrückung unterbrochener Telefonverbindungen. Männer und Frauen, denen Tatkraft und Erfahrung ins Gesicht geschrieben stehen, sind ebenso anzutreffen wie z.B. jener kaum zwanzigjährige Ungarnschweizer, ein Pastorensohn, der von seinem Einsatz in Guatemala aus kurzent-

schlossen in acht Stunden Busfahrt hierhergekommen ist, um sich einer der kirchlichen Hilfsequipen anzuschließen. In die Gespräche, die hier geführt werden, mischen sich Sorge und Erregung. Gelangen die Hilfsgüter dorthin, wo sie am nötigsten gebraucht werden? Eine Dänin, Krankenschwester auf Außenposten, derzeit in einem Lager tätig, meint dezidiert: «Gehen Sie auf den Flugplatz, da sehen Sie, wie die Armee alles, was ankommt, kontrolliert. Und dann schauen Sie im Militärhospital, die decken sich für Jahre ein!» Daß es Probleme gibt, hat schon am Vorabend im Fernsehen der Koordinator der kirchlichen Hilfe, Weihbischof Rosa Chávez, deutlich gemacht: Die ausländischen Spender hätten ein Recht darauf, so betonte er, die Gewißheit zu erlangen, daß ihre Hilfsgüter die Adressaten erreichten. In den Gesprächen ist zu hören, Duarte wolle die Hilfe monopolisieren und sie gleichzeitig dem Krieg unterordnen. Nichts, so laute die Order der Amerikaner, dürfe in die von der Guerilla kontrollierten Gebiete gelangen. Den kirchlichen und unabhängigen Hilfswerken wird aber gerade dies unterstellt: daß sie mit den Guerilleros unter einer Decke steckten oder sich von ihnen mißbrauchen ließen. Der Vorwurf, vor wenigen Monaten auf virulente Weise und mit gesteuerter Orchestrierung aller Medien von der Regierung erhoben, wird zu dieser Stunde zwar nicht mehr mit Worten wiederholt, aber sprechen nicht die Handlungen dieselbe Sprache?

In diesem Moment löst sich aus einer Gruppe der Erzbischof, Msgr. Rivera Damas. Ich spreche ihn an, und er gibt mir genaue Auskunft: «Es geht hier um Flugzeuge, die mit Hilfsgütern von privaten und kirchlichen Spendern *aus USA* beladen wurden. Ihnen wurde der Abflug von US-Flugplätzen verboten. Duarte erklärte, er habe damit nichts zu tun. Vertreter der Hilfswerke, die die Güter hier in Empfang nehmen sollten, sprachen nun auf der US-Botschaft vor. Man antwortete dort sehr verlegen. Inzwischen scheint die Sache in Ordnung zu kommen, und wir erwarten die Ankunft dieser Flugzeuge. Die Hilfe aus dem übrigen Ausland ist nicht behindert worden. So ist die Hilfe der Deutschen Caritas bei uns eingetroffen.»

*

Im Gespräch mit zwei Schwestern wird mir klar, worin die Stärke der kirchlichen Hilfe besteht: in der wirklichen Kenntnis der Leute, weil sie auf der Pfarreistruktur und auf vielen kleinen Kommunitäten und Gruppen aufbauen kann. (In der Hauptstadt, so erfahre ich später auf einer kirchlichen Pressekonferenz, zählt man 42 Pfarreien, auswärts 102 Kommunitäten und Siedlungseinheiten. Auf diese Weise erreicht die Kirche konkret 120000 Personen.) «Unsere Hilfe ist gerechter, weil sie in besserem Verhältnis zu den Bedürfnissen steht. Zum Beispiel in der Siedlung, in der ich arbeite», sagt eine der beiden Schwestern, «ist jetzt, dank der Mithilfe der UCA-Leute, die Verteilung des Wassers sehr gut organisiert. Das Hauptproblem sind im Moment die entlegenen Gebiete, wo man kaum mit dem Fahrzeug hinkommt, zumal wenn der Boden aufgeweicht ist.» «Aber auch in den ‹zonas conflictivas›», sagt die andere Schwester, «wo die Armee die gesamte Bevölkerung mit den möglicherweise auftauchenden Guerilleros identifiziert, auch wenn die Leute nichts anderes tun, als ihr kleines Land zu bebauen, um samt ihrer Familie ihr kärgliches Leben zu fristen.» Die schwersten Probleme, so vernehme ich weiter, würden sich erst in ein paar Wochen oder Monaten zeigen. «Wo werden dann die Menschen ihre Hütten wieder aufbauen? Werden sie nicht ebenso elend und unsicher sein wie zuvor? Und wer gibt den Boden her?»

Dieses Problem wird auch vom Erzbischof in einer Predigt unter freiem Himmel am Sonntagmorgen angesprochen. Der Gottesdienst findet auf der zentral gelegenen Plaza de las Américas vor einem «Monument» statt, von dem nur noch der Sockel mit Weltkugel zu sehen ist. Die Christusstatue – der Erlöser, Patron von El Salvador – ist beim Beben herabgestürzt, und so ist jetzt vom *Cristo roto* die Rede. Nachdem er die Geschichte des Monuments ausführlich gewürdigt hat, kommt der Erzbischof auf die Zukunft zu sprechen. Die Kampagne für die Wiederaufrichtung der Christusstatue soll Symbol sein für den «viel wichtigeren» materiellen und geistlichen Wiederaufbau des durch den Krieg verheerten Landes. Dabei werde die Regierung nicht an dem komplexen und delikaten *politischen* Problem vorbeisehen können, das die Eigentumsfrage an den Immobilien und am Boden stelle. Aber auch die Kirche sei durch die Wohnungsnot mit einer entscheidend wichtigen Aufgabe konfrontiert. Ein *Trümmerkreuz* aus zwei Latten eines total zerstörten Häuschens erinnert daran. Während der ganzen Messe wird es vor dem Altar emporgehalten.

*

Vor meiner Abreise kann ich mit dem auch hierzulande bekannten Theologen *Jon Sobrino* ein Gespräch führen. Er hat für sich, für die Situation seines Landes, aber auch für uns die folgenden Reflexionen formuliert.

► Das Erdbeben deckt in erster Linie etwas auf. Es zeigt die Wirklichkeit des Landes. Es macht offenbar, daß drei Viertel der Bevölkerung in *Armut* und Elend leben und daß sie durch diese Armut an den Rand des Geschehens, der Hilfe und der Politik und in die Mitte von Leiden und Ohnmacht gerückt sind. Durch das Erdbeben sieht die Zukunft für diese Menschen nur noch hoffnungsloser aus. Für einen Augenblick fiel ein Scheinwerferlicht auf die Ungerechtigkeit und Unhaltbarkeit ihrer Lage, aber bereits droht sich wieder das Dunkel des Nichtwissens und Nichtwissenwollens darüber auszubreiten.

► Nach dem Erdbeben erscheint die Notwendigkeit eines *Dialogs* zur Lösung des kriegerischen Konflikts noch gebieterischer zu sein, als zuvor. Zu 500000 internen Kriegsflüchtlingen (eine Million sind ins Ausland geflohen) gesellen sich jetzt 200000 Erdbebengeschädigte, und zu den Zerstörungen des Krieges und zur Zinslast der Auslandverschuldung kommt jetzt ein geschätzter Verlust von 2 Milliarden Dollar. Wenn diese Situation nicht zum Dialog zwingt, was soll ihn dann herbeiführen? Kein Veto der USA bzw. der Armee darf jetzt mehr die Schritte zu einem Dialog zwischen Regierung und Guerilla (vor allem der FMLN) hindern, und diese selber müssen die Sehnsucht des Volkes nach Eindämmung und Beendigung des Konflikts respektieren. Dies ist auch die klare Forderung des zweiten Hirtenbriefs der Bischöfe von El Salvador (5. 10. 1986), der sich im Vergleich zum ersten (6. 8. 1985) durch größere Unparteilichkeit auszeichnet. An der Ermöglichung dieses Dialogs kann erzieherisch, publizistisch und international-politisch nicht genug gearbeitet werden. Der Krieg ist nicht zu gewinnen, sondern zu beenden; gewonnen werden muß der Friede.

► Hilfe und *Solidarität* für den Wiederaufbau sind langfristig noch viel notwendiger als im ersten Moment. Ein paar Tage in Notunterkünften leben ist etwas anderes als Wochen, Monate und Jahre. Die Notwendigkeit ergibt sich aber auch im Blick auf die reichen Länder. Wie schwierig ist es, angesichts der aufgedeckten Situation Mensch und Christ zu bleiben! Was gäbe es für eine Erlösung für die Reichen, außer wenn sie sich vom Leiden der Armen wirklich erschüttern lassen? Der Anstoß durch das Erdbeben könnte helfen, manches Unrecht gegenüber der Dritten Welt gutzumachen.

► Der Glaube fragt auch in dieser Katastrophe und angesichts von so vielen Toten nach dem *Gott des Lebens*. Wo ist er? Was spricht er? Viele Menschen in El Salvador haben während und nach dem Erdbeben gebetet, diesen Gott angerufen. Also war er gegenwärtig. Man darf daraus aber nicht vorschnell auf ein offenbarendes «Wort Gottes» (ein Gottesurteil oder dgl.) schließen. Gott ist in seinem Schweigen präsent; in den Opfern des Erdbebens und des Krieges ist er gegenwärtig. Von den Armen her gelangen wir zur Erkenntnis über die wirkliche Situation des Landes, und von da aus gewinnen wir die Kraft, weiterzumachen. Christlicher Glaube beansprucht nicht, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen. Er gibt uns aber die radikalstmögliche Handlungsanweisung: In den Menschen, die leiden, leidet Gott.

Ludwig Kaufmann

Katholisch-marxistischer Dialog in Budapest

Vom 8. bis 10. Oktober haben das vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden und die Ungarische Akademie der Wissenschaften in Budapest ein Symposium über «Gesellschaft und ethische Werte» abgehalten, an dem 30 Wissenschaftler aus 15 Ländern teilnahmen. Das zeitliche Zusammenfallen der philosophischen Gespräche mit dem Treffen von Präsident Reagan und Parteichef Gorbatschow in Reykjavik war ein Zufall; auf den von Kardinal *Paul Poupard* angeregten Termin hatte man sich schon Monate vorher geeinigt. Sehr wohl von Tagespolitik beeinflußt dürfte aber die Zuammenstellung der Liste der 15 marxistischen Teilnehmer gewesen sein. Noch wenige Tage vor Beginn hatten tschechische Wissenschaftler vor einem Gespräch mit «speziell ausgebildeten Priestern» gewarnt, auf ihre historischen Erfahrungen mit der Paulusgesellschaft anspielend, die den Boden des «Prager Frühlings» vorbereitet habe. Der Eindruck, daß es sich bei den tschechischen Warnungen aber um eine Art vorauseilenden Gehorsam gehandelt haben dürfte, bestätigte sich im Laufe des Seminars. Nicht nur nahm Prof. *Victor I. Garadža,* Direktor des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU, als ranghöchster Marxist teil, sondern es meldeten sich auch Marxismus-Theoretiker zu Wort, die keinesfalls der tschechischen Vorstellung eines «standhaften Marxisten» entsprochen haben dürfen.

Die je 15 Philosophen beider Seiten und das Ehrenkomitee hatten sich schon vor dem Symposium auf unorthodoxe Richtlinien geeinigt: Sie vereinbarten, keinen Sieg über die andere Gruppe erringen, sondern versuchen zu wollen, die andere Weltanschauung und politische Position so präzise und gründlich zu verstehen wie möglich. Wörtlich hieß es: «Jeder Teilnehmer soll versuchen, sich in die Lage des anderen, seiner Belange und seiner Sorgen zu versetzen.» Ferner: «Der Prozeß des Dialogs muß anstreben, Fehlinformationen zu korrigieren. Es vereinfacht die Wahrheitsfindung, wenn niemand beansprucht, im Besitze der vollen Wahrheit zu sein.»

Dem Ehrenkomitee gehörte außer Kardinal Poupard, als Präsident des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden, auch Kardinal Dr. *Franz König,* sein Vorgänger in diesem Amt, an. Ihn bat der ungarische Parteichef Kádár während der Gespräche zu einem Mittagessen. Auch die Ungarische Akademie der Wissenschaften war durch den amtierenden Präsidenten, Prof. *Ivan Berend,* und dessen Vorgänger, Prof. *János Szentagothai,* vertreten. Die Bischofskonferenz repräsentierte Bischof *László Paskai,* angeblich einer der aussichtsreichsten Anwärter auf den seit Kardinal Lékais Tod vakanten Erzbischofssitz in Esztergom; den Präsidialrat der Ungarischen Volksrepublik vertrat dessen Vizepräsident, *Rezsö Trautmann.* Ähnliche, jedoch inoffizielle Gespräche hatte es schon in den letzten Jahren gegeben, nicht aber zwischen so ranghohen Partnern auf beiden Seiten. Auf Einladung des Sekretariates für die Nichtglaubenden hatten sich Katholiken und Marxisten in Ljubljana getroffen; außer dem Gastland waren dort aber nur Ungarn und die DDR vertreten. Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften geladen, hatten vor gut zwei Jahren Wissenschaftler ebenfalls in Budapest getagt. Damals, kurz vor seinem Tod, hatte *Karl Rahner* wohl auch für das diesjährige Symposium eine gute Gesprächsbasis geschaffen.

Überwundene Sprachlosigkeit

Zur Debatte standen in Budapest ethische, nicht erkenntnistheoretische Fragen. Dennoch schien es manchen der mit einer Ausnahme geistlichen Professoren auf der katholischen Seite schwerer zu fallen, eigene Überzeugungen in Frage zu stellen. Marxisten und Katholiken eint zwar heute die Sorge des zunehmenden Nihilismus in der östlichen und westlichen Hemisphäre ebenso wie das Verantwortungsgefühl für die ganze Menschheit, die sich in einem thermonuklearen Krieg längst selbst vernichten kann, und Kardinal Poupard betonte schon in der Einführungsrede, daß angesichts solcher Bedrohungen die Atmosphäre von Freundschaft und Vertrauen lebenswichtig geworden sei.

Für die Misere verantwortlich dürfte sich die Kirche bis heute aber weniger fühlen als die marxistischen Denker. Denn der Glaube daran, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, mag gelegentlich zu dem Schluß verleiten, daß die irdischen Probleme nicht in erster Linie Sache der Kirche seien. So scheint denn auch die Lage der Welt manchmal eher ein Anlaß für Bekehrungsappelle denn ein Grund zu eigener Gewissenserforschung zu sein. Verständlicherweise waren die Ausführungen der Katholiken, die aus sozialistischen Staaten kamen, erfahrener in der Kunst, die marxistischen Gesprächspartner zu verstehen bzw. so zu interpretieren, daß auch sie sich selbst in der Darstellung wiedererkennen konnten. Eindrucksvoll waren vor allem die Ausführungen des katholischen Theologen Prof. *Konrad Feiereis* (Phil.-Theol. Studium, Erfurt/DDR), der anhand der Entwicklungen in Ostdeutschland seit 1945 schließlich «Anzeichen sah, daß die Phase der Stagnation und der Sprachlosigkeit überwunden sein könnte». Zunächst schilderte und begründete er, warum es für Christen lange Zeit nur schwer möglich war, auf eine tragfähige und auf Dauer ausgerichtete fruchtbare Möglichkeit des Zusammenlebens und der Kooperation mit Marxisten in einer sozialistischen Gesellschaft zu vertrauen. Noch vor vier Jahren habe man z.B. in einem bedeutenden Lehrbuch der DDR folgende Sätze lesen können: «Der Hauptgegner der wissenschaftlichen Weltanschauung ist die Religion. Es ist die Aufgabe der Schule, die Schüler zu bewußten Atheisten zu erziehen, die bereit und fähig sind, einen unversöhnlichen Kampf gegen die Religion zu führen ... Wichtig ist, daß man den Schülern das Schädliche der religiösen Moral zeigt ...» In der letzten Zeit hält Prof. Feiereis aber bisher in der Philosophie der DDR nicht gekannte Reflexionen über Religion und Christentum für so gewichtig, daß sie das Verhältnis von Christen und Marxisten auf eine neue Grundlage stellen könnten, sollten sie sich in der Praxis auswirken. Dadurch würde sichergestellt, daß Christen auch in einer sozialistischen Gesellschaft ihre Heimat haben. Nüchtern, aber engagiert präzisierte er:

«Uns allen hier ist bewußt, daß es sich dabei nicht um eine Revision der ursprünglichen marxistischen Theorien über die Religion als solche handeln kann. Diese wird auch von Christen nicht zur Bedingung eines Dialogs gemacht werden können ... Tatsächlich erfolgt aber seit Herbst 1984 eine differenzierte, z.T. positive Beurteilung von Religion und Christentum in der philosophischen Literatur der DDR. Die Autoren sind renommierte Vertreter ihres Faches. Sie gehen von der Feststellung aus, daß die Mehrzahl der Menschen auf der Erde heute Anhänger einer Religion sind und die Religionen und ihre Institutionen in der internationalen Öffentlichkeit hohe moralische Autorität besitzen. Das Fundament christlicher Ethik bilde ‹die Anerkennung des menschlichen Lebens als des höchsten Wertes in der realen Welt›. Es wird betont, daß die Kirchen in der Bewahrung des Friedens eine zutiefst moralische Frage erblikken. Positiv wird die Einstellung der Christen gegenüber den Wissenschaften gewürdigt, ebenso zu den Problemen von Technik, Entwicklung, Ökologie, Kolonialismus, Analphabetentum, Armut, Hunger und Unterernährung. Den Christen wird bestätigt, daß sie die Zukunft in einer gerechten Welt erblicken und mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten wollen. Kommunisten und Gläubige seien mit den gleichen Problemen konfrontiert; es sei von sekundärer Bedeutung, daß der Gläubige die Welt ‹über seine Beziehung zu Gott› zu begreifen suche.

Mit Nachdruck wird an die gemeinsamen Erfahrungen von Christen und Marxisten in der NS-Zeit erinnert und an die daraus erwachsende Verpflichtung zu ‹echter Toleranz, gegenseitigem Respekt, der Ablehnung jeglichen Kulturkampfes und administrativer Maßnahmen gegen die Religion sowie der Verletzung religiöser Gefühle›, und es wird vom ‹rechtlichen Schutz

des Gottesdienstes und des Beichtgeheimnisses› als der gegenwärtigen Grundlage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gesprochen.

Erstmals begegnen Christen der Aussage, im Sozialismus existiere kein atheistischer Staat: die sozialistische Gesellschaft sei keine atheistische Gesellschaft, die kapitalistische keine christliche.»

Dem am 8. September an alle Priester und Diakone gesandten Pastoralschreiben der katholischen Bischöfe der DDR ist zu entnehmen, daß sich diese neue Sicht im täglichen Leben der Gläubigen nur sehr langsam auswirkt. Aber auch der Episkopat kann sich dem Versuch, Kirche und Christen enger mit dem Staat zu verbinden bzw. eine Zusammenarbeit zu ermöglichen, nicht ganz verschließen. Wörtlich heißt es: «Wir müssen den Gläubigen nicht nur die Gefahren, sondern auch die Chancen zeigen, die sich inmitten unseres atheistischen Milieus für die Nachfolge Christi eröffnen.»

Erhöhte Anforderungen an Christen und Marxisten

Beim Symposium entwickelte Prof. Feiereis folgende programmatischen Perspektiven:

«Von unmittelbarer Auswirkung auf das Zusammenleben von Christen und Marxisten könnten folgende Thesen sein, vorausgesetzt, diese Ansätze werden aufgegriffen und in die Praxis übergeführt:

1. Das Wichtigste im Marxismus-Leninismus ist nicht sein Atheismus, auch wenn er unabdingbar zu ihm gehört.
2. Der Gegensatz zwischen materialistischer Weltanschauung und religiösem Glauben ist gegenüber gemeinsamen Lebensinteressen von sekundärer Art.
3. Religion mit politischer Reaktion gleichzusetzen, bedeutet Sektierertum; den Kampf gegen die Religion zur politischen Aufgabe der Partei zu erklären, bedeutet Anarchie.
4. Der Marxismus-Leninismus erkennt an, daß religiöse Überzeugung Verantwortungsbewußtsein, aufrechtes sittliches Verhalten und tätigen Humanismus hervorbringen kann.
5. Die Kommunisten zwingen dem Anhänger einer Religion nicht die materialistische Weltanschauung auf ...

Welche Aufgaben stellen sich (nun) in der Zukunft für Christen und Marxisten, welche Aufgaben gibt es zu lösen? In ‹Gaudium et spes› heißt es, daß die Kirche ‹in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist›. Wir Christen begrüßen es daher, wenn auf der Seite der Marxisten die Kirche nicht in die Nähe irgendeines politischen Systems oder einer politischen Partei gerückt und ihre eigene Sendung in jeder Gesellschaftsform anerkannt wird.

Katholische Kirche wie sozialistische Staaten stehen heute wie nie zuvor vor der großen Aufgabe, Mißtrauen, Argwohn und gegenseitige Dämonisierung abzutragen.

Es gilt weiterhin zu bedenken, wie Christen zu ihrer Identität finden können in einem Staat, dessen Grundlage der Marxismus-Leninismus ist. Hilfreich ist es für die Lösung dieses Problems, wenn die Rechte des Christen in der Verfassung und Gesetzgebung verankert bleiben. Die Charta der Vereinten Nationen wie die Schlußakte von Helsinki bieten eine gute Ausgangsposition, die Bemühungen um eine Verbesserung des Zusammenlebens und der Kooperation zu verstärken.

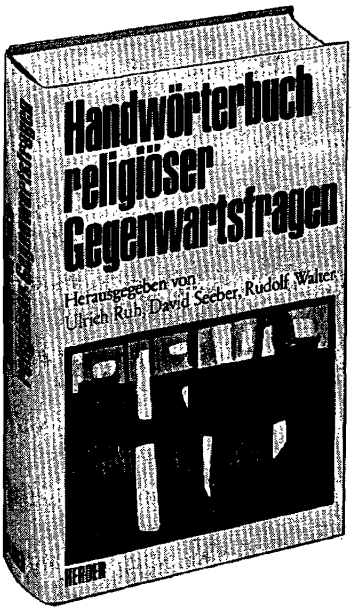
Die Aufgabe der Kirche wird es sein, sich selber zu fragen, inwieweit Christen nicht nur schuld an der Ausbreitung des Atheismus, sondern die Ursache auch dafür gewesen sind, daß der Marxismus-Leninismus dem Christentum mit Vorbehalt oder Ablehnung begegnet ist. Hier ist besonders an den ungenügenden Einsatz der Kirche und der Christen in der Vergangenheit bei der Lösung sozialer Probleme zu erinnern. Es ist unbestritten, daß Erklärungen der Päpste unseres Jahrhunderts gegenüber dem Kommunismus oder dem dialektischen und historischen Materialismus verschiedenartige Nuancen gehabt haben. Damit wird die Tatsache, daß sich die Kirche und die

Das neue Glaubensbuch

Bearbeitet und herausgegeben von Günter Biemer

840 Seiten, gebunden
nur DM 29,80/Fr. 27.50
ISBN 3-451-20494-0

„Glaube zum Leben" ist eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens in einem Band. Es vermittelt Hoffnung und Sinn in einer Sprache, die jeder versteht. Das Buch gibt nicht nur Wissen weiter, sondern ist eine Einladung zu einem lebendigen Glauben, mit dem man heute leben kann.
„Glaube zum Leben" wendet sich an jeden Aufgeschlossenen, Fragenden und Suchenden, der den christlichen Glauben kennenlernen möchte; an alle Christen, die ihren Glauben vertiefen wollen, und an alle in der Glaubensverkündigung engagierten Priester und Laien.



Ein Pionierwerk religiöser Information, das in Inhalt und Darstellung neue Maßstäbe setzt.

520 Seiten mit einem ausführlichen Sachregister, gebunden
DM 58,--/Fr. 53.40
ISBN 3-451-20628-5

Sachgerechte und kompetente Antworten auf alle heute entscheidenden Fragen im Brennpunkt von Religion und Gesellschaft. Die Autoren - ausnahmslos namhafte Fachleute verschiedenster Disziplinen - kombinieren Grundsatzfragen von aktueller Brisanz und theologische Sachverhalte mit Problemstellungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, vor allem soweit sie von ethischer Bedeutung sind. Über die leicht verständliche und praxisbezogene Information hinaus bieten sie konkrete Entscheidungshilfen.
Ein unentbehrliches Nachschlagewerk.

VERLAG HERDER Freiburg - Basel - Wien

Christen der Welt und den Andersdenkenden zugewandt haben, in keiner Weise gemindert ...

Die Christen in der sozialistischen Gesellschaft wissen, daß nicht nur die atheistische Erziehung der Kinder und Jugendlichen ein Problem für den Glaubenden darstellt, sondern mehr noch der sich ausbreitende Hedonismus, Nihilismus, Zynismus, der in wachsendem Maße die Lebenseinstellung zahlreicher Bürger beeinflußt. Viele Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens stellen heute erhöhte Anforderungen an Christen und Marxisten. Die Christen sind bereit, von der Grundlage ihres Glaubens her ihren Beitrag zur Förderung des Bonum commune zu leisten, besonders in der Frage der Erhaltung des Friedens und der Schöpfung. ... Wir Christen wünschen uns nichts sehnlicher, ‹als den Menschen unserer Zeit immer großherziger und wirksamer zu dienen› (Gaudium et spes).»

Gemeinsame Wertvorstellungen

Auch mit dem Begriff Toleranz setzte sich Prof. Feiereis auseinander und wies darauf hin, daß man bis heute darüber streitet, ob ihm im Marxismus-Leninismus überhaupt ein legitimer Platz eingeräumt werden könne. Er kam dann zu ähnlichen Forderungen wie ein anderer Katholik, der ebenfalls in einem Lande des realen Sozialismus lebt: Prof. *Anton Stress* aus Ljubljana hielt das Wort Toleranz schon deshalb für zweideutig, weil es aus der Periode der Religionskriege stamme. Pessimistisches Ertragen aber sei heute nicht genug. Nur Liebe und Respekt könnten ein gutes Zusammenleben ermöglichen. Dafür, meinte Stress, gebe man bei diesen Gesprächen ein gutes Beispiel. Die marxistische Philosophin Prof. *Éva Ancsel* (Budapest) bestätigte das, indem sie ergänzte: «Nicht trotzdem oder obwohl sie andere Menschen sind, sondern weil sie andere Menschen sind, können sie uns ergänzen.» Und auch Prof. *Bohumil Nemec* (ČSSR) meinte, daß Toleranz nicht mehr genüge; «wir müssen Pluralität akzeptieren». Aus dem Munde eines tschechischen Marxisten ist diese Äußerung von besonderem Gewicht, kritisiert doch die ČSSR ihr Nachbarland Ungarn bis heute für sein gutes Gesprächsklima gegenüber der Kirche. Die prominente sowjetische Beteiligung an diesem Symposium läßt hoffen, daß Ungarns Gesprächsklima nun auch im nördlichen Nachbarland Schule machen könnte.

Auf diesem positiven Erfahrungshintergrund basierten auch die Ausführungen von Prof. *Tamás Nyiri,* katholischer Philosoph aus Budapest, der persönlich ein großes Verdienst am Zustandekommen dieses Symposiums hatte. Dennoch schien er es beinahe wieder in Frage zu stellen, als er die Teilnehmer dazu aufrief, sich dessen bewußt zu sein, daß romantische Zukunftsvisionen fehl am Platze sind. Er betonte, daß gemeinsames Handeln aufgrund gemeinsamer Wertvorstellungen sehr schwierig sei. Selbst das Interesse an dem gemeinsamen Nenner «Menschenwürde» hielt er durch die moderne wissenschaftliche Selbstobjektivierung des Menschen für zweifelhaft und fragte, wie sich nach Freud der Inhalt der «Menschenwürde» überhaupt definieren lasse. Schon seit Kant, der den Wertbegriff aus dem Wirtschaftsleben in die Philosophie einführte, habe eine Entwertung der Menschenwürde eingesetzt. Wert sollte in der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts eine den Dingen anhaftende Qualität sein. Diese Qualitäten aber, versicherten uns die Wertphilosophen, seien nicht konkrete Dinge, sondern Inhalte. Sie basierten nicht auf rationaler Erkenntnis, sondern würden auf irrationale oder emotionale Weise gefühlt. Werte sind nicht, sie gelten nur und sind vom Wertenden gesetzt und also der Subjektivität verhaftet. Wertsysteme erschienen demnach wandelbar und unfähig, das Sein des Menschen, die Menschenwürde, schlüssig zu begründen. Prof. Nyiri wies nach, daß die Wertlehre mehr Fragen aufwirft, als sie beantworten kann. Aus diesem negativen Ergebnis aber ergab sich für Nyiri dennoch eine affirmative Schlußfolgerung: Die Erkenntnis der Wertproblematik müßte zur Aufforderung für alle werden, dem Ursprung aller subjektiven Wertordnung, dem Guten, nachzugehen.

Auch der eingangs erwähnte Prof. Garadža (UdSSR) schien bereit, ausgetretene Geleise zu verlassen und starre Regeln in Frage zu stellen; er betonte, daß Lösungen für die heute weltweiten Probleme nur auf dem Weg der Zusammenarbeit gefunden werden könnten. Chauvinismus, Rassismus und jede Form von Haß müßten ausgerottet werden, denn es gebe keine wichtigere Aufgabe, als den Krieg zu verhindern. Könne man aber gegen irgend etwas, auch gegen den Krieg, kämpfen, ohne auf Gegenkräfte zu stoßen? Im Zusammenhang damit stellte er die Frage nach dem gerechten Krieg, der einzig als letztes Mittel erlaubt sei, um noch Schlechteres zu verhindern. Dabei berief er sich auf Formulierungen des II. Vatikanischen Konzils. – Zum Abschluß unterstrich Prof. Garadža, es müßten alle Vorurteile und Mißverständnisse geklärt werden, ohne daß man Pessimismus aufkommen lassen dürfe. Sein Vortrag bot wenig Neues. In der Diskussion freilich artikulierte er klar, es sei erforderlich, zunächst eigene ethische Grundsätze zu überprüfen, wenn man im Dialog weiterkommen wolle.

Freimütiger Realismus

Bemerkenswert war aber vor allem die Freiheit, mit der sich die marxistischen Diskussionsteilnehmer aus Ungarn äußern konnten. Großen Eindruck machten zum Beispiel die Ausführungen von Prof. Éva Ancsel (Budapest) auch auf jene katholischen Philosophen, die den Marxismus sehr genau studiert hatten. Sie waren erstaunt, wie freimütig sie sich mit grenzüberschreitenden Thesen auseinandersetzte. Frau Ancsel sprach über die Autonomie und Verantwortlichkeit des Menschen. Sie begründete, warum es nicht nur um Einhaltung oder Übertretung von Normen, sondern vielmehr um die Frage des Ethos geht, dessen Grundlage die Solidarität der Menschen sei. Das Ethos erfordere vom Menschen, daß er selbst der Urheber seiner Handlungen sei und sich nicht von fremdgesetzten Normen leiten lasse. Mehr als die Moral baue das Ethos deshalb par excellence auf die Autonomie und steigere die Verantwortung.

Besonders beeindruckte, wie Frau Ancsel von «Barmherzigkeit» und «Verzeihung» sprach: «Erbarmen und Barmherzigkeit sind die Antwort des Menschen auf die gemeinsame Präsenz von Sündhaftigkeit und Leid. Auch Liebe impliziert allerdings das Erbarmen, sie hebt ja die Kontingenz des anderen Menschen auf, und da sie ohne Vorbehalt ist, verzeiht sie zum vornherein. Hegel behauptet, erst das Christentum habe entdeckt, daß man verzeihen kann. Uns Marxisten ist Verzeihen jedoch überhaupt nicht fremd. Ich möchte einen großen, einen revolutionären ungarischen Dichter, *Attila József,* zitieren. Er schrieb, die Sünde des Nichtverzeihens sei eben die Erbsünde. Verzeihung aber gibt es nur dort, wo Menschen einander verstehen und achten. Und das ist eine mögliche und wichtige gemeinsame Aufgabe für uns.»

Auch Prof. *Tamás Földesi* (Ungarn) vertrat eine Meinung, die man noch vor wenigen Jahren in einem sozialistischen Staat kaum hätte öffentlich äußern können. Er räumte ein, daß sich im Sozialismus manche Erwartungen nicht erfüllt hätten, und befaßte sich mit der Frage von Gerechtigkeit und Gleichheit:

«Die marxistische Gerechtigkeitskonzeption kann nicht umhin, neben der primären gerechten Gleichheit auch die gerechte Ungleichheit aufzunehmen und damit jener aristotelischen Forderung Genüge zu leisten, gemäß der die Gerechtigkeit zugleich ‹Ungleichheit der Ungleichen› ist. Dies bezieht sich aber lediglich auf die Minderheit der Ungleichheiten. Wird nämlich die Gerechtigkeit auf der gesellschaftlichen Gleichheit aufgebaut, d.h. darauf, daß im Prinzip jeder Mensch das gleiche Recht und die gleiche Chance zur Entwicklung haben soll, so folgt daraus sinngemäß, daß die überwiegende Zahl der gesellschaftlichen Ungleichheiten ungerecht, also die Quelle weiterer Ungerechtigkeiten ist ... Bis jetzt war die prinzipielle Grundlage der Beurteilung eine Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ... Der wesentliche Faktor wurde jedoch außer acht gelassen, daß nämlich zur Entfaltung des Gattungswesens Mensch nicht allein Arbeit, Gesellschaftlichkeit, Freiheit usw. nötig sind, sondern auch materielle Güter, deren Verteilung eines der bis jetzt noch sehr umstrittenen kardinalen Probleme der Theoriegeschichte der Gerechtigkeit ist.»

In der Diskussion gab Földesi offen zu, daß zur Zeit des Personenkults in Ungarn Arbeit für Ehre und Ruhm hätte geleistet werden sollen. Das waren aber moralische Faktoren, die sich als ungeeignet erwiesen hätten, um aus der Krise herauszukommen. Das vom Marxismus erträumte Motiv «Klassenbewußtsein» sei falsch, wenn auch durchaus Gruppen bereit wären, einander zu helfen, und Solidarität eine große Rolle spiele. Der Marxist bekannte offen: «In einigen Punkten müssen wir uns korrigieren.» Sehr realistisch fuhr er fort:

«Die Tatsache, daß bei der Verteilung der Güter die Bedürfnisse der Menschen bis zu einem gewissen Grad auf Kosten eines anderen zu befriedigen sind, macht das Gebiet der Verteilung zum dauernden allergischen Punkt ... Allgemein ist festzustellen, daß die Schaffung gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse nicht allein eine Frage des Entschlusses, sondern Funktion gesellschaftlich-historischer Bedingungen ist. Unter den gegebenen Umständen ist es nicht möglich, gesellschaftliche Gerechtigkeit in ihrer Gänze zu verwirklichen. Realistisch ist nur, eine Verminderung heute noch existierender gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten anzustreben. Die wichtigsten Anforderungen sind: Herabsetzung der Ungleichheit der Chancen, eine Beseitigung unverhältnismäßiger Einkommensunterschiede mit besonderer Rücksicht auf die mit der Leistung in keinem Verhältnis stehenden Einkommen und die Verringerung der Ungleichheit der Entscheidungen. Ich meine, die hier skizzierte Konzeption deckt sich in zahlreichen Punkten mit der katholischen Auffassung; der humanistische Inhalt der Vorstellung dürfte unseren Diskussionspartnern nicht fremd sein.»

Nicht alle Teilnehmer haben für den Standpunkt der anderen Seite gleich viel Verständnis und Interesse aufgebracht wie die von mir zitierten. Die Philosophen sprachen sich am Ende des Symposiums aber einmütig für die Fortsetzung des Dialogs aus, und erst zu Ende der Gespräche absolvierten die Teilnehmer ihre tagespolitischen Pflichtübungen: Prof. Garadža forderte die Konkretisierung der gemeinsamen Überzeugung, daß ein nuklearer Krieg unzulässig ist, und verlangte Unterstützung für die Forderung Gorbatschows, bis zum Jahre 2000 alle Kernwaffen zu liquidieren. Und die Vertreter des Vatikans betonten, daß die Glaubwürdigkeit des Dialogs nur gewährleistet sei, wenn in allen Staaten wirkliche Religionsfreiheit und freier Gedankenaustausch auf allen Ebenen eingeräumt würden.

Wenn auch Philosophen kaum die richtige Adresse für Forderungen dieser Art sind, so könnte doch allein die Tatsache solcher Gespräche auf hoher Ebene von einiger Bedeutung sein, wenn man bedenkt, daß bei allen Meinungsverscheidenheiten Philosophen dann eine unüberhörbare Stimme auch für Politiker haben, wenn diese ratlos sind. Prof. *A. K. Wucherer-Huldenfeld* aus Wien bediente sich eines Vergleichs, um diese Chancen zu erklären: Ein Kreis und ein Quadrat können sich niemals decken, wohl aber besteht die Möglichkeit, sie zu einer Walze zu vereinigen, wenn einem eine neue Dimension aufgegangen ist. Auf diese Weise kann man eines Tages sehr wohl zwei verschiedene Standpunkte zusammenbringen. Jede Seite könnte in diesem Fall für die eigene Position ein tieferes Verständnis gewinnen.

Renata M. Erich, Wien

Glaubensverkündigung, Inkulturation und Befreiung

Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker (I)*

Das Zusammentreffen eines kirchlich organisierten Christentums mit einer indianischen Gesellschaft ist immer eine Begegnung zwischen zwei Kulturen. Um die aus einem bestimmten Kulturkreis kommende Glaubensbotschaft in eine andere Kultur hinein zu verkünden, stützt sich der Glaubensbote notwendigerweise auf die interkulturelle Vermittlung von Sprache und Konzepten, auf historische, sozio-politische und geographische Vermittlungen, durch die er, wie über eine Brücke, das Ufer der Kultur eines anderen Volkes zu erreichen versucht. Unter den Bedingungen eines kulturellen Vakuums gibt es keinen Dialog von Hören und Antworten und somit auch keine Glaubensvermittlung. Alles was zur Natur des Glaubens gehört, ist notwendigerweise kulturell eingefärbt: die Praxis von Liebe und Gerechtigkeit (Diakonie), die Feier von Riten, Sakramenten und Festen (Liturgie) und die Verkündigung historischer und existentieller Hoffnung (Kerygma).

Nun gibt es aber keine christliche Kulturnorm oder Standardkultur, die jedermann sich zu eigen machen müßte, um die Glaubensartikel zu erlernen oder zu praktizieren. Formal hat die katholische Kirche immer wieder ihre Abstandsgleichheit und Unabhängigkeit gegenüber den verschiedenen Kulturen erklärt. Im Namen ihrer Universalität – «gesandt zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer» – betrachtet sich die Kirche «an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden».[1] Dies hat seinen Grund darin, daß auch «das Evangelium und, konsequenterweise, auch die Evangelisation sich nicht mit einer bestimmten Kultur identifizieren und unabhängig sind gegenüber allen Kulturen».[2] Evangelium und Evangelisation sind im Auftrag und nach dem Selbstverständnis der Kirche, «unabhängig zwar gegenüber den Kulturen (...) jedoch nicht notwendig unvereinbar mit ihnen, sondern fähig, sie alle zu durchdringen, ohne sich einer von ihnen zu unterwerfen».[3]

Die ausdrückliche Behauptung dieser Abstandsgleichheit gegenüber den verschiedenen Kulturen ist die formale Voraussetzung für einen kirchlich-interkulturellen Dialog und für ein friedliches Zusammenleben. In der Praxis jedoch ist der Missionar ein kirchlich beauftragter Akteur, der es auf Veränderungen in den Kulturen abgesehen hat. Er greift in kulturelle Zusammenhänge ein und stellt sie partiell in Frage. Strenggenommen versucht der Missionar den Hauptpfeiler im Gebäude dieser Kulturen, die *Religion,* auszutauschen, weil er ihn für morsch hält. Diese Religion, welche «die Kirche respektiert und schätzt», wird andrerseits lehramtlich als nicht tragfähig beurteilt, weil sie nur das «unvollkommene Suchen» nach Gott enthalte.[4]

Die Kultur, oder näherhin die Religion, des *Anderen* für unvollkommen zu halten, braucht in sich kein ethnozentrisches Vorurteil zu sein, insofern sich der Missionar der Unvollständigkeit seiner eigenen religiösen Antworten und der Engpässe seiner eigenen Kultur bewußt ist. Unvollkommenheit ist eine Qualität der Geschichtlichkeit und der Leiblichkeit des Menschen und seiner Schöpfungen. Wieviel Ungereimtes innerhalb des Christentums ist nur erträglich im unerforschlichen Geheimnis Gottes? Wieviele zufriedenstellende Antworten müssen abgewartet werden bis zum versprochenen Zusammentreffen, von Angesicht zu Angesicht, mit unserem Schöpfer?

Im größeren Teil des amerikanischen Kontinents haben wir nicht mehr die Wahl zwischen Austausch oder Beibehaltung des Grundpfeilers oder des Ecksteins *Religion* im indianischen Hause. Dieser Austausch geschah zumeist schon vor Jahrhunderten, in einem vom Eroberer – mit oder ohne missionarisches

* Erster Teil eines Referates, das Günter Paulo Süss bei einem vom Indianermissionsrat (CIMI) zusammen mit der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) in São Paulo veranstalteten interdisziplinären Kolloquium *Inkulturation und Befreiung (15.–20. Oktober 1985)* vorgetragen hat. Unter anderen referierten dort Carlos Brandão (Anthropologie), Oscar Beozzo (Kirchengeschichte), Pedro Ribeiro de Oliveira (Religionssoziologie), Mauro Batista (Fragen der Afroamerikaner), Milton Schwantes (Bibelwissenschaft), Frei Betto (Lateinamerika), Dom Luciano Mendes de Almeida (Pastoral). Die Beiträge wurden inzwischen veröffentlicht: Carlos Brandão u.a., Inculturação e Libertação. Semana de Estudos Teológicos, CNBB/CIMI. Edições Paulinas, São Paulo 1986.

[1] Gaudium et spes Nr. 58.

[2] Evangelii nuntiandi Nr. 20.

[3] Ebenda Nr. 20.

[4] Ebenda Nr. 53.

Zutun – zerstörten Haus. Zerstörerisches und befreiendes Potential des Christentums durchläuft die Jahrhunderte wie ein Strom, dessen über die Ufer gehende Wasser Häuser niederreißen und Land befruchten. Aus den Ruinen indianischer Kulturen wuchsen neue Identitäten. Damit die Kirche nicht weiterhin als Handlangerin bei der Implosion von Kulturen mitwirkt, müssen ständig – und in einem pluridisziplinären Kontext – die alten Praktiken und ihre Legitimierung vom Evangelium und von der Praxis Jesu her in Frage gestellt werden. Es gilt immer wieder die Heilsvermittlung und die Heilsmittel im Hinblick auf ihre humane Kompetenz zu überprüfen und zu reinigen. Auch die Kirche ist nur Mittel, Brücke und Werkzeug auf dem Weg zum größeren Ziel, das wir mit dem Paradigma vom «Reich Gottes» umschreiben.

Die zwei Modelle in der alten Kirche

Seit der Patristik beherrschen zwei missionarische Doktrinen und Praktiken das kirchliche Feld. Die *eine* erklärt, daß sich die heidnischen Kulturen außerhalb der Heilsgeschichte befinden und daß sie dem qualitativ schon fertigen Christentum nichts hinzuzufügen haben. Demnach sei die quantitative Fülle die Hauptaufgabe missionarischer Arbeit, und diese solle verrichtet werden, soweit notwendig, «mit Schwert und eiserner Rute».[5] Im *anderen* Interpretationsraster lassen die heidnischen Kulturen nicht selten «einen Strahl jener Wahrheit erkennen», die alle Menschen in einer sonst stockdunklen Nacht erleuchtet.[6]

Mit den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts gaben die Christen ihr kulturelles Getto auf, und es begann der später als «Hellenisierung des Christentums» beschriebene Prozeß einer selektiven Integration. Justin, Apologet, Philosoph und Märtyrer (gest. um 165), ist – nach Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16ff.) – einer der ersten Theologen, die sich um eine gewisse Kontinuität zwischen Heidentum und Christentum bemühten. Justin zeigt am Paradigma von den «Samen des Gotteswortes», den *logoi spermatikoi* der Stoa (300 v.Chr.), daß auch die heidnische Vergangenheit unter dem christlichen Logos stand. Diese *logoi spermatikoi* repräsentieren in der Stoa eine der Welt innewohnende Vernunft, welche die ewigen Gedanken für alles, was noch aussteht, beinhalten. In der Philosophie und Ethik eines Sokrates oder Heraklit finden wir, so Justin, die Samenkörner des Logos, die Gott über die ganze Menschheit ausgesät hat. Das *Zweite Vatikanische Konzil* (Ad gentes, Nr. 11; Lumen gentium, Nr. 17), *Medellín* (Dokument über Volkspastoral, Nr. 5) und *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 53) nehmen den Sprachgebrauch von den «Samen des Wortes» von Justin und seine selektive Wertschätzung heidnischer Kultur wieder auf.

Tertullian (160–220) dagegen, der später mit der Kirche brach und Montanist wurde, warnt vor der «weltlichen Weisheit» der heidnischen Philosophie, wenn er schreibt: «Was hat also Athen mit Jerusalem zu tun, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomons.»[7] Eine über das Evangelium hinausgehende Weisheit oder Pädagogik der Philosophen lehnt er ab. Heidnische Kultur und Evangelium schließen sich aus, wie Götzendienst und Christsein.[8]

In der *Didaskalia Apostolorum,* einer von einem Bischof in der Mitte oder am Ende des dritten Jahrhunderts verfaßten Lehrschrift, lesen wir: «Meide alle Bücher der Heiden. Was hast du zu tun mit fremdem Geschwätz oder Gesetz oder mit Lügenpropheten, welche die Jugend vom Glauben abbringen?»[9] Weil die heidnische Kultur die Menschheit nicht verbessert habe, sei ihr Ethos und ihre Wahrheit als Lüge entlarvt. Was wissenswert ist, weiß allein die Kirche ...

Vorbereitung auf die Frohbotschaft

Nach der antihäretischen Literatur der Apologeten des zweiten Jahrhunderts beschleunigte sich – vor allem durch die Lehrpraxis der Alexandrinischen Katechetenschule – der Hellenisierungsprozeß der Kirche. Clemens von Alexandrien (gest. vor 215), mehr noch Origenes (gest. 253/54) und seine Schüler betrachteten die heidnisch-griechische Philosophie als Erzieherin auf Christus hin. Daher lehrten sie diese Philosophie als eine Art Propädeutik. Clemens behauptet in seinen *Stromata,* daß sich die griechischen Philosophen wesentliche Erkenntnisse bei den «barbarischen Philosophen», den Propheten des Alten Testaments, «ausgeliehen» hätten. Clemens zeigt in seinem Buch *Paidagogos* Christus als den wahren Erzieher, der mit seinem Evangelium die griechische Paideia zur Vorerziehung (pro-paideia) zurückstuft: nützlich, aber ungenügend.

In Alexandrien wird die griechische Philosophie nicht mehr global verworfen. Sie ist ins Schulprogramm als katechetisches Vorwort integriert. In diesem Argumentationsraster bewegen sich auch die *Mahnworte an die Jugend* des Basilius von Cäsarea (330–379): wie man einen Stoff, ehe man ihn einfärbt, vorbereiten müsse, damit er nachher nicht Farbe läßt, so mögen sich die Christen mit den Lehren der Heiden darauf vorbereiten, daß sie später «farbecht» mit der christlichen Lehre imprägniert werden. Der bedeutende Bischof aus Cäsarea meint ferner, daß die Jugend es mit den heidnischen Lehren halten solle wie die Bienen mit den Blüten: den Honig suchen und das Gift meiden.

Eusebius von Cäsarea (gest. 339), einflußreicher und beeinflußter Bischof am Hofe Konstantins, schrieb 15 Bücher über die *evangelische Vorbereitung auf das Christentum.* Die dogmatische Konzilskonstitution *Lumen gentium* (Nr. 16) und später *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 53) nehmen das Paradigma von der «evangelischen Vorbereitung» unter Hinweis auf Eusebius auf. Das Missionsdekret *Ad gentes* (Nr. 3) bezieht sich auf Irenäus – Bischof von Lyon und wichtigster Theologe des 2. Jahrhunderts –, wenn es fast wortgleich, wie *Lumen gentium* (Nr. 16), von «Vorbereitung für die Frohbotschaft» spricht.

Hieronymus (347–419/20), der wohl gelehrteste der lateinischen Kirchenväter, schwankt zwischen Anerkennung und strengster Kritik heidnischer Philosophie und Kultur. In einem seiner Briefe schreibt er, daß man die griechische Philosophie so behandeln müsse, wie die Kriegsgefangene im Buch Deuteronomium: Haare scheren, Fingernägel abschneiden und Kleider auswechseln. Nur dann könne man mit ihr die Ehe eingehen oder, «wenn sie nicht mehr gefällt, sie ziehen lassen, wie es ihr zusteht» (Dtn 21,12–14).[10]

Ambrosius (339–397), Bischof von Mailand, rügt Kaiser Theodosius I. in einem Brief, weil dieser Christen bestrafte, die eine Synagoge im mesopotamischen Kallinikon gebrandschatzt hatten. Der Kaiser, schreibt Ambrosius, möge doch nicht durch die Strafverfügung gegen Christen den schwerwiegenden Irrtum begehen, seinen Glauben «der Juden wegen in Gefahr zu bringen».[11]

Augustinus (354–430) nennt die Heiden «unrechtmäßige Besitzer der Wahrheit». Für den Christen komme jede Wahrheit von Gott. Auch die Wahrheit, Weisheit und Tugend der Heiden. Wichtig sei der Schatz und nicht sein Fundort. Daher sollen es die Christen mit der Weisheit der Heiden halten wie die Israeliten mit den «Gegenständen aus Silber und Gold» (Ex 3,22) der Ägypter: sie nächtens mitnehmen auf ihren Weg ins Gelobte Land.[12] Wie viele andere Kirchenväter, wie Ambrosius, Basilius von Cäsarea und die Alexandriner, wagte Augustinus den integrierenden Brückenschlag von der antiken Bildung zum Christentum. Er lehnt aber mit ihnen die antike Kultur als eine mit der christlichen Offenbarung rivalisierende Lebensweise ab.

[5] Seit den *Retractationes* (II., 31; vgl. CSEL 36, S. 137) von Augustin durchzieht das «nötige sie hereinzukommen» (Lk 14,23) die missionarische Literatur. Vgl. den Brief von José de Anchieta (14. April 1563) an den zweiten Generalobern der Gesellschaft Jesu, Diego Laínez, in: Serafim Leite, Cartas dos primeiros Jesuitas do Brasil. Coimbra/São Paulo, Band III, 1958, S. 554.

[6] Nostra aetate Nr. 2.

[7] Tertullian, De praescriptione haereticorum 7,9f.; (BKV² 24, S. 314).

[8] Vgl. N. Brox, Evangelium und Kultur in der Spätantike, in: A. Paus (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag heute. Kevelaer u.a. 1981, S. 247–304.

[9] Didascalia Apostolorum I., 6; zitiert nach: R.H. Connolly, Didascalia Apostolorum. Oxford 1969, S. 12.

[10] Hieronymus, Epistula 21,13,6; (BKV² II./18, S. 313). Vgl. L. Schucan, Das Nachleben von Basilius Magnus «ad adolescentes». Genf 1973.

[11] Ambrosius, Epistula 40, 25–26: PL 16,1110: «Grave est fidem tuam pro Judaeis periclitari.»

[12] Augustinus, De Doctrina christiana 2,41,1; (BKV² 49, S. 103f.).

Später, auf dem amerikanischen Kontinent, wurde dieser Brükkenschlag von den indianischen Kulturen und Zivilisationen zum Christentum nicht mehr gewagt. Das Schlagwort von der religiösen «tabula rasa» und von der indianischen Unmündigkeit und die Raubgier der Eroberer haben alle kulturellen Anpassungsversuche im Keim erstickt.

Trotz gewisser «Wahrheitsinseln», welche die Kirchenväter in der religiösen Kultur der Heiden ausmachen – Samen des Wortes, Pädagogik auf Christus hin, Anleihen aus dem Alten Testament –, durchzieht ihr Schrifftum doch ein tiefer Pessimismus im Hinblick auf die Heilsbedeutung des Heidentums. Das Unvollkommene, sagt Justin, müsse im vollen Licht des inkarnierten Wortes vervollkommnet werden. Der lebendige Gott der Christen, in Jesus von Nazaret berührbar geworden, sei nicht ein aus Menschenhand gefertigter Götze.[13] Der inkarnierte Logos hat allen anderen Religionen ihre Legitimität entzogen. Die Konsequenzen, die spätere Generationen aus diesen Texten gezogen haben, brachten viel Leid über die «Ungläubigen», rechtfertigten die Anwendung von Gewalt und die Diskriminierung der Juden, verursachten Prozesse und bewaffnete Verfolgung der Häretiker und «gerechte Kriege» gegen die Heiden. Mit dem unter Konstantin begonnenen Staatskirchentum wird die Häresie zum Majestätsverbrechen gegen den Kaiser. In der antihäretischen Gesetzgebung Kaiser Gratians (375-383) gegen Arianer und Donatisten verquicken sich kirchliche und staatliche Interessen. Seit dem Beginn des fünften Jahrhunderts wurde gegen Manichäer und Donatisten die Todesstrafe verhängt.

Die Kirchenväter, die in der Frage der Existenzberechtigung nicht-christlicher Religionen und Kulturen einen dezidierten Rigorismus predigten, zeichneten sich in der Frage der Armen – vor allem wenn es sich um Christen handelte – durch große Sensibilität aus. Bis heute zeigt die Kirche und ihre verschiedenen theologischen Richtungen mehr Gespür, wenn es um *den Armen* als wenn es um *den ethnisch und religiös Anderen* geht. Dies gilt auch für das sonntägliche Kirchenvolk, das die in Kirche und Gesellschaft gängigen ethnischen Vorurteile rasch assimiliert und spontan reproduziert. Die Verteidigung der universalen Sache der Armen fand von jeher in der Kirche ein offeneres Ohr als die scheinbar regionale und partikuläre Sache von zahllosen Ethnien und verschiedenen Tribalreligionen. Auch heute lautet die Devise offenbar: wenn schon Dialog, dann mit Weltreligionen. Das Absterben von Tribalreligionen scheint man dagegen zu tolerieren.

Rekonquista und Konquista

Zur Rechtfertigung ihrer Missionspraxis hat die Kirche immer wieder auf die patristischen Schriften zurückgegriffen. Im Schatten und im Traum von der universalen Macht über den *orbis christianus* hat sehr bald die Lehre vom ausschließlichen Heilsweg der Christenheit konkrete Züge angenommen. Und diese Lehre fand unnachgiebige Folger und blinde Eiferer.

Die zwei Laterankonzilien von 1179 und 1215 zum Beispiel konzedierten all jenen, die am bewaffneten Kampf gegen die Häretiker teilnahmen, großzügige Privilegien. In der Konstitution *Ad exstirpanda* (1252) delegierte Papst Innozenz IV. an die Inquisition gesetzliche Möglichkeiten, gegenüber den der Häresie Verdächtigen die Tortur anzuwenden. Drei, vier Jahrhunderte später, in Mexiko und Peru, finden die Kommissionen zur Ausrottung des Götzendienstes ein ausgedehntes Arbeitsfeld.[14] Mittelalterliche Theologen verteidigten die Anwendung von Gewalt gegenüber den Häretikern. Thomas von Aquin (1225-1274), der in seinem Werk *Contra Gentiles* den rationalen Dialog mit Heiden, Moslems, Juden und Häretikern sucht, behauptet dann doch auch, daß die körperliche Zucht der Häretiker, soweit sie zu ihrer Bekehrung führt, letztlich eine Wohltat darstellt.[15]

In der Bulle *Romanus Pontifex* (vom 8. 1. 1455), kaum vierzig Jahre vor der Eroberung Amerikas verfaßt, überträgt Papst Nikolaus V. an den portugiesischen Infanten Heinrich (1394-1460) das unbegrenzte Recht zur «Invasion, Eroberung, Vertreibung, Bekämpfung und Unterwerfung» von Sarazenen, Heiden oder sonstwelchen Feinden der Christenheit und – als eine Art finanzieller Entschädigung – das Recht, diese Leute in immerwährender Knechtschaft zu halten, ihre Güter zu beschlagnahmen und ihre Ländereien in Besitz zu nehmen.[16]

Die unmittelbare Vorgeschichte des Zusammentreffens von iberischer Macht, römischer Kirche und indianischen Völkern ist geprägt von einem ganz allgemein akzeptierten Gewaltmißbrauch als Methode von Eroberung und Rückeroberung, im Namen des Königs und in Gottes Auftrag. Die Rekonquista Granadas aus der Hand der Mauren (Sarazenen), im Jahre 1492, hat den Weg für die Konquista Amerikas frei gemacht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen kann man sagen, daß Mission immer im Schatten einer Militärmacht Blüten getrieben hat und daß sie da welkte, wo sie es wagte, «Seelen» ohne politische Protektion zu bekehren. Seit Konstantin und Bonifatius (gest. 754) weiß die Kirche um den Vorteil politischer Schirmherrschaft für ihr Missionswerk. Lateinamerika verdankt diesem Junktim von politischer Macht und Mission seine heutige Katholizität. Dies gilt es bei allen Vorbereitungen eines Jubiläumsjahres aus Anlaß der 500jährigen Evangelisation Lateinamerikas zu bedenken.

Die Praxis der nachkonstantinischen Kirche dem *Anderen* gegenüber, die Praxis der Kreuzzüge, der Inquisition, des Kolonialismus und die Duldsamkeit gegenüber der Sklaverei – dies alles war keine Praxis ohne theologische Rückendeckung. Zur Beruhigung der Gewissen und zur Rechtfertigung ihrer Handlungsweise hat diese Praxis ihre Theologen und Doktrinen hervorgebracht, ihre Heiligen und ihre Moral, ihre Märtyrer und ihre Spiritualität.[17] Das behauptete Monopol von «Weg, Wahrheit und Leben», der Ausschließlichkeitsanspruch von Erlösung und die häretische Identifikation von Kirche und Reich Gottes haben viele Sünden missionarischer Praxis ab- und zugedeckt. In einem der ersten in Lateinamerika gebräuchlichen Katechismen, die den «Zwölf Aposteln» – Franziskanern, die 1524 nach Neu-Spanien gekommen waren – dienten, um die Überlebenden des Aztekenreiches in den Wahrheiten des Glaubens zu unterrichten, lautet eine Titelüberschrift: «Über den wunderbaren Namen unseres Herrn und wann sein Reich in der Welt begann, das die Heilige Katholische Kirche ist».[18]

Heilsangst und väterliche Strenge im Dienste der Rettung von Seelen produzierten unter den Missionaren unvergleichliche menschliche Opfer (neben der statistischen Mittelmäßigkeit, mit der bei jeder Gruppe zu rechnen ist); aber sie machten aus Heiden und Neugläubigen bisweilen Geopferte. Das III. Mexikanische Provinzialkonzil von 1585 dekretierte «rigorose Mittel» gegen jene Indianer, welche «ohne Furcht zu ihren Irrtümern und alten Riten zurückkehren». «Man lege ihnen keine Geldstrafen auf, weil diese unwürdig sind der Schwere des Verbrechens und unangemessen der Armut der Indianer; wohl aber körperliche Züchtigung, welche zeigt, daß man nichts anderes will als ihr Bestes und eine Medizin für ihre Seelen».[19] Rasche Seelenrettung und die Magie einer möglichst großen Zahl von Bekehrungen führten zu Halbherzigkeit in der Qualität der Katechese und Evangelisation; führten zu Absprachen mit der örtlichen Macht und zu einem gleichzeitig nie hinterfragten Bündnis mit dem Kolonialsystem.

Neue Christenheit der Kolonialzeit

Im Verlauf der Geschichte sind immer wieder Stimmen vernehmbar gewesen, die dem jeweiligen Zeitgeist widersprachen. Sie verstummten jedoch bald, entweder als aus der Kirche ausgeschlossene Häretiker, oder als integrierte Propheten und Hei-

[13] Vgl. A. Luneau, Pour aider au dialogue. Les Pères et les religions non chrétiennes, in: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967), S. 821-841 und 914-939.

[14] Pablo José de Arriaga, Extirpación de la idolatría del Pirú; in: Francisco Esteve Barba (Hrsg.), Cronicas peruanas de interés indígena (BAE 209), Madrid 1968, S. 193-277.

[15] Thomas von Aquin, Summa Theologica II-II, q 10, a 8.

[16] Levy Maria Jordão (Hrsg.), Bullarium Patronatus Portugalliae Regum. T. I (1171-1600), Lissabon 1868, S. 32.

[17] Der Heilige Jakob, der in den Kämpfen gegen die Mauren als «Maurentöter» angerufen wurde, wird zu Beginn der Konquista zum «Indianertöter». Auch der Heilige Sebastian war einer dieser vielseitigen Heiligen, die gegen Häretiker und Heiden ins Feld geführt wurden.

[18] Vgl. Juan Guillermo Durán (Hrsg.), Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Band I, Buenos Aires 1984, S. 327.

[19] Dekrete des III. Mexikanischen Provinzialkonzils in: José Llaguno, La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Mexiko ²1983, S. 284f.

lige, deren Bedeutung oft erst nach Jahrhunderten kirchliche Anerkennung fand. Ihre Geschichtsmächtigkeit war auch deshalb beschränkt, weil sie nur Varianten und keine wirklichen Alternativen innerhalb des kolonialen Systems produziert haben. Las Casas und Luther – beide greifen auf den weltlichen Arm, auf die innerhalb des Systems verfügbare Macht zurück. Luther wagt es nicht, die Bauern und Las Casas nicht, die Indianer als mögliches historisches Subjekt anzurufen, um eine neue politische Ordnung zu etablieren. In einem advokatorischen (paternalistischen?) Appell wendet sich Las Casas an den Kaiser und versucht die Gewissen derer zu mobilisieren, die das Kolonialsystem reich gemacht hat. So waren all seine Forderungen zur Schaffung und Anwendung von «Neuen Gesetzen» von vornherein zum Scheitern verurteilt, trotz persönlicher Integrität, mutiger Intelligenz und formaler Siege. Die Kirche als Ganzes übernahm die ihr möglich erscheinende Rolle. Sie war Stoßdämpfer gegenüber den «harten Schlägen» des Kolonialsystems, das ihr Unterhalt gewährte und Ausbreitung garantierte; sie betrachtete sich als Vormund von Wesen, die sie für «schwach und unwissend» hielt; sie war Appellationsinstanz und Mittlerin für die in «Freiheit» ausgebeuteten oder für die auf den *Encomiendas* und in den Bergwerken mißhandelten Indianer.[20] Die von den Missionaren immer wieder angesprochene Unfähigkeit der Indianer – «Schwachsinnigkeit und Schändlichkeit der einen und die Laster und Fehler der anderen» – verursachte dann innerkirchlich eine Reihe von Restriktionen beim Kommunionempfang und praktisch ihren Ausschluß vom Priesteramt.[21] Fray Juan Zamárraga, seit 1530 Bischof von Mexiko, schreibt in einem Brief vom 17. April 1540 an Karl V.: «Die Ordensleute haben den Eindruck gewonnen, daß die Almosen besser im Hospital als im Kolleg des Hl. Jakob angewendet würden, denn die sprachbegabtesten indianischen Studenten neigen eher zum Heiraten als zur Enthaltsamkeit.»[22] Und der Augustinermönch Pedro Xuárez de Escobar schreibt in einem Brief vom 1. April 1579 an Philipp II., daß man die Indianer betrachten müsse «wie die Kinder von acht Jahren ... die nicht mehr wachsen und deren Vernunft auch nicht mehr zunimmt».[23] Die bis heute festgeschriebene «Minderjährigkeit des Indianers» ist also keine Erfindung der Regierungen. In Brasilien hat diese Minderjährigkeit immer noch Gesetzeskraft durch die juristische Formel von der Vormundschaft, welche die Indianer für «relativ unfähig» erklärt.[24] *(Schluß folgt.)*

Günter Paulo Süss, Brasília/DF

[20] Das II. Mexikanische Provinzialkonzil (von 1565) hält den Indianer für «débil e ignorante» (vgl. Anm. 19, S. 37).

[21] Vgl. Valentín Trujillo Mena, La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI. Lima 1981, S. 184.

[22] Mariano Cuevas (Hrsg.), Documentos inéditos del siglo XVI para la historia del México. Mexiko ²1975, S. 107.

[23] Vgl. Anm. 22, S. 309–312.

[24] Vgl. Código civil Art. 6/III; Indianerstatut (Gesetz 6.001), Art. 7–11.

Im Streit um Aufklärung und Offenbarungsglauben

Zu einem Arbeitsgespräch in Wolfenbüttel über Johann Melchior Goeze

Kaum eine Gestalt der neueren Geistesgeschichte ist so gründlich und nachhaltig verzeichnet worden wie die des Hamburger Hauptpastors *Johann Melchior Goeze* (1717–1786). Bis in die Gegenwart hinein erscheint dieser wackere Streiter für die lutherische Orthodoxie im 18. Jahrhundert als ebenso bornierter wie streitlustiger Kirchenmann, als eine Art lutherischer Ketzerriecher, der keinen noch so geringen Streit ausließ und den Ruf nach der staatlichen Gewalt nicht scheute, wenn ihm der theologische Atem zu kurz wurde. Für diese nahezu durchgängige negative Charakterisierung zeichnet nicht zuletzt *Gotthold Ephraim Lessing* (1729–1781) verantwortlich; seine Polemik im sogenannten Fragmentenstreit gegenüber Goeze verfehlte ihre Langzeitwirkung nicht – Goeze wird seitdem ziemlich ausschließlich im Spiegel (um nicht zu sagen: Zerrbild) der 11 Lessingschen «Anti-Goeze» und anderer einschlägiger Streitschriften Lessings betrachtet, kaum aber als markante und profilierte Persönlichkeit mit einer eigenen respektablen Statur im aufklärerischen Streit des 18. Jahrhunderts.

Vergessen und verkannt

Literarisch hat Goezes Person und Wirken nur wenig Beachtung gefunden; wo von ihm die Rede war und ist, geschah dies und geschieht bis in die Gegenwart hinein meist im Zusammenhang mit einer Darstellung Lessings und seiner Zeit. Paradigmatisch für diese eindimensionale und schiefe Sicht ist ausgerechnet die neue «Theologische Realenzyklopädie»: Während ihre profilierte Vorgängerin um die Jahrhundertwende noch einen immerhin fünf Seiten umfassenden Goeze-Artikel verzeichnet[1], findet sich nun zum Stichwort «Goeze, Johann Melchior» nur ein Verweis auf die beiden noch nicht greifbaren Schlagwörter «Lessing, Gotthold Ephraim» und «Orthodoxie, Altlutherische».[2] Kein Wunder deshalb, wenn 1860 G. R. Röpe eine buchstäbliche «Rettung» Goezes inszenierte[3] – bis heute die einzige einläßliche und halbwegs verläßliche Studie über diesen Mann und sein Wirken. Röpes Darstellung, die zugleich eine Fülle heute nicht mehr greifbarer Zeugnisse verarbeitet und daher zugleich unschätzbaren dokumentarischen Wert besitzt, gibt den Blick frei auf einen respektablen Kirchenmann, Theologen und theologischen Journalisten in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, dessen Werk und Wirken durchgängig bestimmt bleibt von der ernsten Sorge um Bewahrung und Bewährung des christlich-lutherischen Glaubens in schwerer Zeit.

Eine exzellente theologische Ausbildung hatte Goeze bei dem profilierten Lutheraner S. J. Baumgartner in Halle erhalten; diese Mitgift verstand er später in seinen zahlreichen theologischen Streitigkeiten glänzend zu aktivieren. Seine theologische Kompetenz und Begabung ist unbestreitbar; eine akademische Laufbahn erscheint im Rückblick keineswegs unvorstellbar. Besonderen Ruhm im akademischen Bereich hat sich Goeze nicht zuletzt durch eine der größten Bibelsammlungen seiner Zeit erworben, aber auch durch seine grundsolide und gelehrte Studie «Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln vom Jahr 1470 bis 1621» (Halle 1775). Nach einem kurzen Pastorat in Magdeburg (1750–1755) wurde er als Hauptpastor an St. Katharinen zu Hamburg berufen, für ihn ein gläubig-gehorsam angenommener Ruf der göttlichen Vorsehung. Immerhin war Goeze durch diese Aufgabe zusammen mit vier weiteren Hauptpastoren einer der maßgeblichen und verantwortlichen leitenden Männer der Hamburger Kirche. Dementsprechend engagiert vertrat er die Belange seines geistlichen Amtes, seit 1760 zugleich als Senior der Hamburger Geistlichkeit. Da er jedoch in seinem großen (manchmal sicher allzu großen!) Eifer keinen Streit und keine Auseinandersetzung, auch um vernachlässigenswerte Bagatellen, ausließ und dafür zugleich die politische Autorität, den Hamburger Senat, einzuspannen versuchte, mußte er nicht nur sehr bald auf diese führende Stellung verzichten – er versuchte fortan, den ihm als Hauptpastor weiterhin obliegenden Notwendigkeiten der Seelsorge und den Herausforderungen der aufklärerischen Bewegungen durch eine ausgebreitete schriftstellerische bzw. journalistische Tätigkeit zu begegnen. Dabei steht man staunend vor einem umfangrei-

[1] Vgl. C. Bertheau, Art. Goeze, Johan Melchior, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, hrsg. von A. Hauck, 6. Bd., Göttingen ³1899, S. 757–761.

[2] Vgl. Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Müller, Bd. XIII, Berlin-New York 1984, S. 583.

[3] G. R. Röpe, Johan Melchior Goeze. Eine Rettung. Hamburg 1860. Neben kleineren, auf kürzeste biographische Daten beschränkten Lexikonartikeln vgl. die einzige eingehendere Studie neueren Datums von H. Schultze, Toleranz und Orthodoxie. Johan Melchior Goeze in seiner Auseinandersetzung mit der Theologie der Aufklärung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 4 (1962), S. 197–219.

chen Œuvre, das neben zahlreichen Streitschriften auch eine Unmenge spiritueller Kleinschriften, darunter vor allem Predigtsammlungen zählt. Diese durchaus «moderne», zumindest aber zeitgemäße Wendung in der Ausübung des ihm mit dem Pastorat übertragenen Wächteramtes über den christlichen Glauben führte 1778 u.a. zu einer heftigen und lange nachwirkenden Kontroverse mit Lessing, veranlaßt durch dessen Herausgabe einiger Fragmente aus dem erst 1972 (!) veröffentlichten Werk des Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) «APOLOGIE oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes».[4] Der oftmalige Ruf nach dem starken Arm des Staates - verständlich sicherlich aus echtem Verantwortungsbewußtsein für die «Seelenruhe» seiner Gläubigen - hat Goeze allerdings eher ins Zwielicht gerückt; gerade Lessing hat den Versuch, den Streit um Wahrheit und Begründung der christlichen Religion durch politische Instanzen zu entscheiden oder zu unterbinden, aufs schärfste kritisiert und in diesem Zusammenhang die härtesten Worte gegenüber Goeze gefunden.

Um so erfreulicher bleibt es, daß ausgerechnet die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, deren Bibliothekar Lessing seit 1769 bis zu seinem Tod, also gerade während seiner Auseinandersetzung mit Goeze (1778), gewesen ist, ein Arbeitsgespräch ausgerichtet hat, das im 200. Todesjahr Goezes Bild und Profil neu zu entdecken versuchte. Vorbereitet wurde dieses Symposion von *H. Reinitzer* (Deutsches Bibelarchiv Hamburg), der an der Teilnahme leider durch Krankheit verhindert war, und *W. Sparn* (Bayreuth, bis 1985 verantwortlich für den Bereich Forschung und Kultur in der Herzog-August-Bibliothek), dessen sachkundige Leitung sich im Gespräch als ebenso förderlich wie anregend erwies. Versammelt hatte sich ein international beschickter Kreis von Theologen, Theologiegeschichtlern, Historikern und Lessingforschern. Einen besonderen Gewinn für die Runde bedeutete die endlich mögliche Teilnahme von H. Schultze aus der DDR, der als hervorragender Kenner der Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts und insbesondere Lessings ebensoviel Fragen anstieß wie Erkenntnisse vorantrieb.

Goeze als Hamburger Hauptpastor

Ein erstes Schlaglicht galt Goezes Tätigkeit als Hamburger Hauptpastor, die in der Forschung meist zu wenig Beachtung findet. Immerhin hatte Goeze dieses Amt, das an öffentlicher Reputation und Verantwortung dem eines Professors damals gleichkommt und zugleich politische Dimensionen einschließt, seit 1755 an St. Katharinen inne. Bereits fünf Jahre später ernannte ihn der hamburgische Senat zum Senior des geistlichen «Ministeriums», der lutherischen Stadtgeistlichkeit - ein Amt, das üblicherweise der Dienstälteste der fünf Hauptpastoren innehatte und das Goeze streng als Wächteramt für die Reinerhaltung von Glaube und Sittlichkeit verstand.

W. Boehart (Stadtarchiv Schwarzenbek), durch seine Dissertation von 1982 über den Fragmentenstreit bestens ausgewiesen[5], stellte eindringlich dar, daß Goezes maßgebliches Anliegen die Bewahrung und Nutzung jener Rechte blieb, die dem Senior bzw. dem Ministerium in Hamburg als der letzten Bastion des reinen Luthertums zugedacht waren. Doch Goeze überspitzte seine Aktivitäten und mußte schließlich 1770 sein Seniorat niederlegen - ein einmaliger Vorgang! Der Hintergrund dieses Schrittes ist eine Neuakzentuierung in Goezes Verständnis seines Pastorats wie seines Seniorats: Vom Prediger wird er angesichts der verschiedenartigen Herausforderungen des Glaubens zum journalistisch agierenden Schriftsteller, der programmatisch eine Art Gegenaufklärung betreibt. Ein deutlicher Bruch gegenüber Goezes frühen Anfängen, in denen er sich der «neuen Theologie» gegenüber durchaus offen zeigte und den legitimen Ansprüchen der Vernunft niemals verweigerte, ließ sich schon hier bemerken. Unübersehbar bleibt bei der Betrachtung seines Wirkens in Hamburg, daß jene feine Symmetrie zwischen Institution und Religion, die er in seiner Frühzeit sorgfältig beachtet, durch seine spätere publizistische Tätigkeit und Agitation zerbricht. Dabei sollte nicht übersehen werden, wie modern und durchaus zeitgemäß sich diese Schwerpunktverlagerung vom eher kirchenimmanenten Predigtamt - dem zwar auch öffentlicher Charakter zukommt - zu einer theologischen Publizistik im Dienste der lutherischen Orthodoxie darstellt.

Ein Kabinettstück aus Goezes Hamburger Zeit skizzierte *H. von Schade,* Kirchenbibliotheksdirektor in Hamburg, mit seiner Darstellung der Hamburger Gesangbuchreform. Die Erneuerung von Gesangbüchern bleibt ein Charakteristikum des 18. Jahrhunderts, wobei der Pietismus, die Aufklärung oder die Orthodoxie gleichermaßen die Initiative ergriffen. Für Goeze stellte sich das Problem besonders dringlich, weil er 1755 in Hamburg ein völlig überaltertes Gesangbuch vorfand. Schon bald nach Beginn seines Seniorats machte er entscheidende Vorstöße zu dieser Reform; 1763 trat das Ministerium in die nähere Planung ein. Doch erst 1785, also ein Jahr vor Goezes Tod, wurde die Arbeit beendet - freilich ganz anders, als dieser sich vorgestellt hatte. So ließ er es sich denn auch nicht nehmen, noch einmal seine Kanzel in St. Katharinen zu besteigen, um dieses Machwerk neumodischen Geistes in Grund und Boden zu verdammen. Wer auf die Schwierigkeiten heutiger Gesangbuchreformen in den christlichen Kirchen blickt, wird leicht feststellen, daß sich unter dieser Rücksicht die Zeiten offenbar nicht verändert haben.

Theologe in seiner Zeit

Eine zweite Runde galt der theologischen und theologiegeschichtlichen Profilierung Goezes. Dieser Versuch wurde zum einen aus seinem eigenen Werk gemacht, zum anderen aus der bewußten Kontrastierung mit seinen zahlreichen Debattengegnern, darunter vor allem Lessing. Hier gingen die Wertungen z.T. auseinander. *H. Schultze* (Magdeburg/Berlin)[6] charakterisierte Goeze als bewußt konservativen Vertreter der lutherischen Orthodoxie im 18. Jahrhundert, dessen lebhaftes apologetisches Interesse sich möglicherweise von seinem Lehrer in Halle, Siegmund Jakob Baumgarten, herleiten läßt. Allerdings bleibt bei Goeze die saubere und unvoreingenommene Darstellung der jeweils zu bestreitenden gegnerischen bzw. ketzerischen Ansicht stellenweise auf der Strecke. Zudem leitet ihn ein staatspolitisches Interesse, nämlich das Modell eines konfessionell geschlossenen Staatskirchentums; jede Abweichung gegenüber der reinen Lehre (wie sie z.B. bei der Neologie seiner Zeit zu finden ist) begreift er daher als Angriff auf die politischen Konstellationen. Dennoch wird man Goeze eine existentielle Motivation, nicht zuletzt aber eine tiefempfundene seelsorgerliche Verantwortung in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen nicht abstreiten können.

Sehr anders setzte die Akzente *G. Freund* (Heidelberg), der durch seine eben eingereichte Habilitationsschrift über den Goeze-Lessing-Disput sich als überaus anregender Gesprächspartner erwies.[7] Trotz der grundlegend eschatologischen Aus-

[4] Das Werk erschien, hrsg. von G. Alexander, in seiner letzten Fassung erstmalig in 2 Bänden im Insel-Verlag, Frankfurt 1972.

[5] Vgl. W. Boehart, Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit (Reimarus, Goeze, Lessing). Maschinenschriftliche Diss., Hamburg 1982.

[6] Vgl. H. Schultze, Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 20). Göttingen 1969; darin S. 128-172 eine «Bibliographie des deutschen Toleranzschrifttums 1695-1790».

[7] Die Arbeit von Freund trägt den Titel «Versöhnliche Wahrheit. Studien

Nes Ammim

eine christliche Siedlung in Israel, die zum jüdisch-christlichen Dialog beitragen möchte, sucht engagierte Menschen, die längere Zeit in Landwirtschaft, Gärtnerei, Schreinerei, Werkstätten, Büro, Gästehaus mitarbeiten wollen. Offene Menschen, die bescheiden in kleiner Gemeinschaft junger Leute aus verschiedenen Ländern leben wollen, können Informationsmaterial beziehen bei:
Nes Ammim-Geschäftsstelle, Akazienweg 20, D-5300 Bonn 2
(Tel. 0228/32 10 61/62) bzw.
Frau Monika Assenberg, Bremgartnerstr. 61, CH-8953 Dietikon
(Tel. 01/740 49 21)

richtung von Goezes Existenz und Theologie lokalisierte er dessen wahres Interesse im Thema «Vernunft und Glaube». Dieses aber weiß Goeze durchaus positiv zu wenden, insofern er die «aufgeklärte Vernunft» als eine aus Offenbarung erhellte Vernunft begreift und nachdrücklich auf der prinzipiellen Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung als Fundament für die Wahrheit des christlichen Glaubens insistiert. Dabei zeigt Goeze ein ausgesprochen waches «Krisenbewußtsein»; er nimmt den entscheidenden Umbruch im Christentums- bzw. Offenbarungsverständnis seiner Zeit wahr und geht an gegen die exzessive Vernunftbeanspruchung der Neologie, welche letztlich das Glaubensfundament selbst angreift.

Das grundlegend eschatologische Glaubensbewußtsein Goezes exemplifizierte *M. Schloemann* (Wuppertal), ein ausgezeichneter Kenner der lutherischen Orthodoxie[8], sehr eindringlich in der Betrachtung von Goezes Predigt anläßlich des Erdbebens von Lissabon am 1. November 1755, das den damals vorherrschenden Optimismus schwer erschütterte und neue Fragen an eine Theodizee richtete. Die eigentlich interessante Sinnspitze von Goezes eschatologischer Bußpredigt liegt in der nachdrücklichen Behauptung des Zusammenhangs zwischen Welthandeln und Glaubenshandeln. Dem stimmte *A. Schilson* (Mainz)[9] in der Nachzeichnung des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte bei Goeze und Lessing nachdrücklich zu. Allerdings findet Goeze trotz seines ausgeprägten Vorsehungsglaubens weder ein wirkliches Verhältnis zur Geschichte noch zu geschichtlichem Wandel; hier liegen Welten zwischen ihm und Lessing. Ähnliches gilt für den Offenbarungsbegriff: Während Goeze noch einem streng instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell folgt und aus dieser Position, nicht zuletzt aufgrund einer strikt verstandenen Verbalinspiration der Bibel, gegen Lessing polemisiert, befindet sich dieser bereits auf neuen Wegen; er betrachtet das Gesamt der Geschichte und insbesondere die Vernunft selbst als Ort von Offenbarung und mißt dem Wort Gottes, dem «Geist», das eigentliche Gewicht bei gegenüber der Bibel bzw. deren «Buchstaben».

zur Lessing-Goeze-Kontroverse»; anders als Boehart verfolgt sie kein sozialgeschichtliches, sondern ein ausgesprochen theologisches und theologiegeschichtliches Interesse.

[8] Vgl. M. Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprotestantismus. Göttingen 1974.

[9] Vgl. A. Schilson, Lessings Christentum (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1463). Göttingen 1980.

ORIENTIERUNG

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 Walf (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 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
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.

AZ
8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

G. Hornig (Bochum)[10] konnte denn auch anhand einer minutiösen Nachzeichnung der Auseinandersetzung Goezes mit J.S. Semler um ein textkritisches Problem des Neuen Testaments aufzeigen, wie sehr Goeze von der Tendenz zur «Bibliolatrie» bestimmt bleibt. Deren Hintergrund ist freilich die Sorge, daß mit einer einläßlichen Kritik des biblischen Textes zugleich jene Belegstellen der Schrift entfallen, die für den dogmatischen Schriftbeweis unverzichtbar bleiben und die Wahrheit des christlichen Glaubens begründen.

Einen der wohl interessantesten und anregendsten Beiträge steuerte der dänische Germanist und Lessingforscher *K. Bohnen* (Aalborg)[11] bei, indem er die Hermeneutik von Geist und Buchstabe auf den Lebenskontext Lessings und Goezes durchsichtig zu machen versuchte. Der bei Lessing stets zu spürenden Betroffenheit, welche vor allem angesichts des Leidens die Theodizee-Frage offenzuhalten versucht, steht Goezes «Erklärungszwang des Unerklärlichen» unversöhnlich gegenüber; ihm geht es um die «Seelenruhe» der Christen und vor allem seiner Gemeinde, so daß er der eigentlichen Erschütterung des ungesicherten Ich keinen Raum läßt. Für Lessing gilt demgegenüber die «Erklärungsbedürftigkeit des Unaufgeklärten», welche die ganze Aktivität des Ich einfordert, zugleich aber das (zumindest im Augenblick noch notwendige) Postulat einer höheren Vernunft einschließt.

Ein neues Profil?

Im Rückblick zeigt sich, daß dieses Gespräch mehr Fragen als Antworten hinterlassen hat. So liegt denn auch ein entscheidendes Ergebnis in der allgemein vorherrschenden Einsicht, daß die klassischen Einordnungen Goezes sämtlich zu suspendieren sind. Wieweit er aufklärerische Begrifflichkeit wirklich rezipiert oder nur adaptiert hat, welche Bedeutung und welches Gewicht der menschlichen Vernunft bei ihm tatsächlich zukommen, ob sein Verständnis von Offenbarung und Bibel nicht nur in seiner Zeit, sondern noch über seine Zeit hinaus Beachtung verdienen, ob er tatsächlich als herausragender Vertreter der lutherischen Spät-Orthodoxie angesprochen werden kann oder eher deren Niedergang signalisiert, ob die Akzentverlagerung seiner Tätigkeit vom Predigtamt und der politischen Verantwortung als Senior in Hamburg auf die journalistisch-publizistische Ebene einen ausgesprochen modernen Spürsinn Goezes verrät, ob zwischen einem frühen und einem späten Goeze zu unterscheiden ist: all dies und vieles andere ließ sich nicht restlos klären. Hier bedarf es noch vieler Einzelstudien, nicht zuletzt über die theologische Situation im 18. Jahrhundert; für diese wurde als Gesprächsergebnis u.a. eine «produktive Verwirrung» konstatiert. Auch hier zeigt sich, wieviel noch zu tun bleibt, um eine solide «Aufklärung über die Aufklärung» (G. Picht) zu leisten.[12]

Doch Fragen zu stellen bzw. die richtigen Fragen stellen zu können ist keinesfalls das geringste Ergebnis eines solch intensiven und in manchen Punkten durchaus kontrovers verlaufenden Arbeitsgesprächs. Auch wenn noch kein rundum zufriedenstellendes Profil bzw. Bild Goezes zu erkennen war, so ist der Weg dahin doch geebnet; auf die geplante Veröffentlichung der Gesprächsbeiträge darf man jedenfalls gespannt sein. Letztlich dürfte die Erneuerung des Goeze-Bildes sogar Lessings oftmaligem Anliegen entsprechen, zu Unrecht verzeichnete Gestalten der Geschichte mit entschiedenem Einsatz zu retten. Ihm jedenfalls hätte mancher Streit in der Sache und die intensive Suche nach Wahrheit über Goeze wohl gefallen – just an der Stätte, wo er selbst seine zahlreichen Auseinandersetzungen um die Wahrheit in seinen letzten Lebensjahren ausgefochten hat.

Arno Schilson, Mainz

[10] Vgl. G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 8). Göttingen 1961.

[11] Vgl. K. Bohnen, Geist und Buchstabe. Zum Prinzip des kritischen Verfahrens in Lessings literarästhetischen und theologischen Schriften (Kölner Germanistische Studien, 10). Köln-Wien 1974.

[12] Vgl. G. Picht, Aufklärung und Offenbarung, in: Ders., Wahrheit – Vernunft – Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969, S. 183-202, besonders S. 186 und 191.