

ORIENTIERUNG

Nr. 19 52. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1988

IM RAHMEN EINES KLEINEN, international besetzten «sinodo di laici» in Lugano (vgl. letzte Seite) berichtete *Gabriel Marc* über seine «Laienerfahrung» in der Kirche, wie er sie während der letzten sechs Jahre als Präsident und zeitweise als Direktor des französischen Fastenopfers C. C. F. D. machen konnte. Das «Comité catholique contre la faim et pour le développement» setzt sich derzeit aus 26 Verbänden und Werken der katholischen Kirche, darunter die «Mouvements» der Laien (Katholische Aktion), zusammen. Gegründet unter Johannes XXIII., inspiriert von «Populorum progressio» (Paul VI.), erfüllt es heute auf dem internationalen Parkett eine Aufgabe, die derjenigen anderer NGO (Nicht-gouvernementale Organisationen), seien sie konfessionell oder nicht-konfessionell, ähnlich ist. Dabei kommt es zu partnerschaftlichem Zusammenwirken unter Berücksichtigung der Vorschriften und Usancen in den Geber- und Empfängerländern. Dies verlangt genaue Kenntnisse und lokale Erfahrungen, aber auch Loyalität und Vertrauenswürdigkeit. Daraus wächst die Kompetenz zur Auswahl, zur Begleitung und zur periodischen Evaluation der Projekte. Marc sprach von einer spezifischen «Laienkompetenz», wie sie «bei Geistlichen eher selten anzutreffen» sei. Er sieht sie mit jener «Autonomie der Sachbereiche» verknüpft, die das Vatikanum II so deutlich unterstrichen hat.

Laienkompetenz

Nun aber ist das C. C. F. D. von Anfang an als «Äußerung der Kirche» verstanden worden. Damit waren, so Marc, Konflikte geradezu vorprogrammiert; sie spiegelten die vielfältigen Spannungen zwischen Kirche und Gesellschaft wider, wie sie sich aus unterschiedlichen Konstellationen nicht zuletzt auf Seiten der Hierarchie ergäben, je nachdem, wie sie zu den Partnern, mit denen man vor Ort zusammenarbeite (z. B. Basisgemeinden, Genossenschaften), eingestellt sei. Dabei machten sich Vertreter grundherrlicher, industrieller, politischer und ideologischer Interessen die möglichen Konflikte zu nutze, indem sie oft eine Kette quer durch die Geber- und Empfängerländer bildeten, um hier wie dort die Episkopate unter Druck zu setzen und womöglich auf ihre Seite zu ziehen.

In Frankreich wurde dies in den letzten drei Jahren besonders brisant, lancierte doch die politische Rechte eine großangelegte Kampagne gegen die «Entwicklungsbewegung» (le «Tiersmondisme») im allgemeinen und die angeblich «subversive» C. C. F. D. im besonderen, wobei man u. a. versuchte, die Erfolge von Medienaufrufen zur Soforthilfe gegen die angeblich ideologiefälligeren Langzeithilfe (Entwicklungspolitik!) auszuspielen.

Auch die französischen Bischöfe, denen «Schwäche» (mollesse) vorgeworfen wurde, verschonte man nicht. Den Einschüchterungs- und Erpressungsversuchen traten zwar einzelne Bischöfe (u. a. Kardinal Decourtray, Lyon) mit einer dezidierten Verteidigung des C. C. F. D. entgegen, aber die Bischofskonferenz bzw. deren Organe glaubten zu dem damals neu erlassenen Kirchenrecht Zuflucht nehmen zu müssen. Allerdings ist dort (Kan. 298ff: Vereinsrecht) kein Wort über mögliche gemeinsame Aufgaben mit nichtkirchlichen Partnern und daraus resultierenden Problemen zu finden. Trotzdem versteifte man sich der C. C. F. D. gegenüber auf die juristisch zugespitzte Alternative: Werdet entweder ein «Privatverein» (Kan. 312ff.) oder ein «öffentlicher», d. h. von der Hierarchie konstituierter Verein (321ff.). Während bisher ein lockeres «Patronat der Bischöfe» der Laienkompetenz die nötige Bewegungsfreiheit beließ, sollte die C. C. F. D. fortan entweder auf ein Gutteil des Spendenaufkommens (inkl. der davon abhängigen Projekte und staatlichen Mittel) zusammen mit ihrer kirchenamtlichen Anerkennung verzichten oder sich total von den Bischöfen (hier und in den Empfängerländern) abhängig machen, mit allen damit verbundenen Risiken von Ineffizienz und Inkompetenz und mit der voraussehbaren Gefährdung zumal der «gemischten»/gemeinnützigen, staatlich mitunterstützten Projekte. Ein brüsker und einseitiger Bischofsbeschluß im Sinne der zweiten Möglichkeit beendete Verhandlungen für einen Modus vivendi: «Wie die reine Staatsraison entschied hier, ohne Begründung und demütigend für uns Laien, die «Kirchenraison.»» Gabriel Marc, selber ein hoher Beamter in seinem Lande (u. a. Vertreter im GATT), bekannte: «Im zivilen Bereich ist mir nie eine solche Behandlung zuteil geworden wie hier in der Kirche.» L. K.

LAIEN

Ihre Erfahrung und Kompetenz: «Synode von Laien» in Lugano (23. bis 25. September 1988) – Politisch-gesellschaftliche Verantwortung als grundlegende Frage jedes Christen – Verlorengangenes Forum öffentlicher Auseinandersetzung in der Kirche – Erfahrungsbericht des Franzosen *Gabriel Marc* – Konflikt um die Entwicklungshilfe – Ist die Amtskirche bereit, Autonomie und Kompetenz der Laien anzuerkennen? (Vgl. letzte Seite)

L. K.

INDOCHINA

Beobachtungen und Signale vom Aufbruch aus der Verwüstung: ein Reisebericht (I): Als Mitglied einer fünfköpfigen Delegation des HEKS – Begegnungen in Vietnam – Nach einem dreißig Jahre dauernden Krieg – Befreiung oder Wiedervereinigung? Drei Phasen der Politik nach 1976 – Suche nach neuen Perspektiven nach dem Parteitag von 1986 – Pionierarbeit in den ökologisch und wirtschaftlich zerstörten Zonen – Kommunal geförderte «Junge Freiwillige» – Entwicklung autochthoner Technologien – Eine Kooperative christlicher Kommunitäten in Cu Chi.

Ludwig Kaufmann

THEOLOGIE

Mystik und Politik: Notizen zu einem Buch und zu einer Theologie – Zum 60. Geburtstag von J. B. Metz – Zu Programm und Problemgeschichte Politischer Theologie – Im Ringen um Geschichte und Gesellschaft – Solidarität mit den Zeitgenossen – Irdische und himmlische Hoffnung sind nicht voneinander zu trennen – Marx' Blick auf die Geschichte – Der Entwurf von *Ernst Michel* – Bedeutung der Theorie für die Praxis – Weitere Schritte müssen getan werden – Das Apfelbäumchen Martin Luthers. Walter Dirks, Wittnau

PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Philosophie oder Geschichte der Philosophie?: Seit Aristoteles ein Dauerproblem der Philosophie – 18. Jahrhundert bringt Historisierung ihres Erbes – Berücksichtigung des historischen Abstandes – Zweideutige Bedeutung des Wortes Geschichte – Philosophiekritik mit empirischer Methode – Suche nach den «Quellen der Vernunft».

Dominik Perler, Fribourg

BUCHBESPRECHUNG

Pädagogik und Politik: Zu einer Neuausgabe der Friedensschriften von *Friedrich Wilhelm Foerster* (1869–1966) – Von der Weimarer Republik bis zum Ende der Weimarer Republik – Für eine Versöhnung von Deutschland und Frankreich nach Versailles – Zur europäischen Einbindung Deutschlands.

Martin Maier, Innsbruck

VIETNAM IM WIEDERAUFBAU

Beobachtungen und Signale vom Aufbruch aus der Verwüstung in Indochina (I)

Als Mitglied einer fünfköpfigen Delegation des HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz) bereiste unser Chefredaktor, Ludwig Kaufmann, im August/September während vier Wochen Vietnam und Kambodscha. Ging es bei dem Besuch zunächst um die Weiterführung von Kontakten mit Projektpartnern, die vom Delegationsleiter *Samuel Andres* seit Jahren gepflegt werden, so zugleich auch um die Sondierung neuer Unterstützungsmöglichkeiten, wie sie aufgrund einer Erklärung der vietnamesischen Regierung über die «Öffnung» erhofft werden und wie sie neuerdings die Direktion für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe (DEH) in Bern (Außenministerium) bei Erfüllung bestimmter Bedingungen und nach Maßgabe ihrer Kriterien in Erwägung ziehen will. Mit anderen Worten wollte die Delegation einen Beitrag dazu leisten, daß die von den USA gesteuerte internationale Isolierung und Nichtunterstützung Vietnams (und Kambodschas) gelockert und aufgebrochen wird, und zwar aufgrund der Erfahrungen, die nichtgouvernementale Hilfswerke mit ihren dortigen Projektpartnern machen und gemacht haben. Ein Werk der Zusammenarbeit mehrerer solcher Hilfswerke – neben HEKS u. a. das französische Fastenopfer (CCFD) – ist der Zehntausend-Tonnen-Reis-Silo in Can Tho, der erste solche Silo im ganzen Land. Seine Einweihung nach zehnjähriger (!) Bauzeit, am 17. September, war der unmittelbare Anlaß für die Zusammenstellung einer Delegation zu diesem Zeitpunkt. Sie umfaßte auch zwei Philipinos aus dem Ressort Landwirtschaft, speziell Reisanbau; sie sollten zugleich einen Beitrag zu Süd-Süd-Beziehungen, konkret zum Erfahrungsaustausch bezüglich landwirtschaftlicher Basisarbeit, dienen. Ebenfalls zwecks Austausch von Gedanken und Erfahrungen wurde Ludwig Kaufmann zur Teilnahme an der Delegation eingeladen. Denn das HEKS, das in ökumenischem Geist auch Projekte und Aufgaben katholischer Gruppen und Gemeinden unterstützt, wollte im Rahmen der geplanten Kontakte auch einen Beitrag zum theologischen Gespräch und zur Überwindung der geistigen Isolierung leisten. Ein Glücksfall wollte es, daß eine dreitägige Delegiertenversammlung und die erste öffentliche Kulturveranstaltung der katholischen Pfarreien von Ho-Chi-Minh-Stadt in die Zeit des Besuches fielen, wovon unter anderem in einem zweiten Teil des Berichts die Rede sein soll. (Red.)

Aus dem Gesamt meiner Reiseeindrücke in Vietnam und Kambodscha drei herausragende Bilder zu Beginn. Das erste: Die Honda, das Moto, auf dessen Hintersitz ich durch die Stadt gefahren werde, hält inmitten lachender und kreisender Kinder. Die meisten tragen zu zweit einen flachen Korb mit Sand in den Händen. Der Sand stammt von einem LKW, der seine Last nicht bis an dessen Bestimmungsort führen kann, weil ihm zwei Häuser im Wege stehen. Gemeint ist eine katholische Kirche, die zu klein geworden ist. Krumme, dünne Baumstämme bezeichnen die Raumverhältnisse im Erweiterungsprojekt. Es herrscht ein fröhliches Gewimmel. Unter die Kinder mischen sich Erwachsene, ja selbst alte Frauen tragen Sand herbei. Ein über das ganze Gesicht strahlender jüngerer Mann mit Spitzbart entpuppt sich als der Pfarrer dieser Gemeinde. «Seit der da ist, ist alles anders geworden», flüstert mir ein Mittvierziger zu; er hat zwei Kinder, die hier mitmachen. Der Pfarrer spricht sogar deutsch (er hat Anfang der Siebzigerjahre in Innsbruck studiert): «Wir bauen im Frondienst, d. h., die Leute legen selber Hand an. Das ist hier der Stil.»

Zweites Bild: Schülerinnen und Schüler am Rand einer Landstraße. Einige tragen in Körben lehmige Erde herbei und werfen sie auf den Boden. «Hier soll es eine Zufahrtsstraße zu unserer Schule geben», werden wir belehrt. Tatsächlich wird in einer Distanz von drei- bis vierhundert Metern das Schulgebäude sichtbar. «Am 5. September hätte die Schule beginnen sollen, aber nun wird zuerst die Zufahrtsstraße – eine Art Damm durch sumpfiges Gelände – gebaut.» Daß dies auf Kosten von drei Wochen Schule geht, scheint nicht ins Gewicht zu fallen. Aufbau und Ausbau der Infrastruktur ist das

Gebot der Stunde. Die Schüler schicken sich ins Unvermeidliche; von Begeisterung ist freilich nicht viel zu spüren.

Drittes Bild: Ein kleiner Bauplatz auf dem Grundstück einer Institution für «Mutter und Kind». Zwischen der Besichtigung einer Nähsschule und einem Gespräch im Büro der Leitung fällt mein Blick auf eine alte Frau. Sie sitzt vor einem Wasserfaß, zu ihrer Linken ein hoher Haufen sauberes Kies. Mit einem Sieb hebt sie kleine Mengen von dreckigem Kies ins Wasser, damit es zu «reinem» Kies wird. Der große Haufen wird sehr langsam kleiner, der kleine ebenso langsam größer. Eine Arbeit, so denke ich, für die es bei uns selbstverständlich Maschinen gibt. Und hier tagaus, tagein die alte Frau. Für sie ist wichtig, daß sie, solange sie kann, arbeiten darf. Sie lebt davon. Eine Maschine – und sie wäre ausgeschaltet.

Dunkler Hintergrund

Die drei Bilder von einander ähnlichen Handreichungen mit Korb und Sieb sind Ausschnitte aus Momentaufnahmen vom Wiederaufbau in Vietnam und Kambodscha. Ob sie fröhlich-freiwillig für die religiöse Gemeinschaft oder pflichtschuldig nach der Verordnung der politischen Gemeinde oder schlicht zur Erhaltung der Existenz im harten Kampf ums Dasein geleistet werden – solche Handreichungen sind es, die (mit vielen anderen, die wir zu sehen bekamen) den Aufbauwillen zweier Völker bezeugen, die seinerzeit in weiten Zonen vom Punkt Null, von der totalen Zerstörung nicht nur ihrer Infrastruktur, sondern auch ihrer Umwelt aus beginnen mußten.

Seinerzeit: Gemeint ist hier nun zunächst das Ende des «Dreißigjährigen Kriegs» in Indochina, der militärisch mit der französischen Kanonade auf Haiphong (Hafenstadt im Norden) im November 1946, politisch mit der Unabhängigkeitserklärung und Ausrufung der Demokratischen Republik Vietnam durch Ho Chi Minh am 2. September 1945 begonnen hatte. Das Ende, der Einmarsch der Nordvietnamesen in Saigon am 30. April 1975, zwei Jahre nach dem Abzug der US-Truppen, hat im vietnamesischen Wortschatz die Bezeichnung «Befreiung» erhalten, wo ebensogut ein Terminus wie «Wiedervereinigung» hätte Platz greifen können. Tatsächlich wurde an jenem Tag die durch die Erste Indochinakonferenz in Genf 1954 verfügte politische Teilung des heute gegen 65 Millionen zählenden Volkes in Nord- und Südvietnam aufgehoben. Der Prozeß des Wiederaufbaus, der in den 13 seither verflossenen Jahren keineswegs geradlinig verlief, sondern im Wechsel der Politik das Land in tiefe Krisen stürzte (vgl. Kasten), kann nur unzureichend beurteilt werden, wenn übersehen wird, daß über die früheren Gegensätze im politischen Regime hinaus die Mentalitätsunterschiede zwischen Nord- und Südvietnamesen ihre tiefen kulturgeschichtlichen Wurzeln haben. Sie äußern sich in einem latenten Mißtrauen, das nicht nur ideologisch zu erklären ist. Dabei genügt ein Blick auf die Karte von Indochina, um sich bewußt zu machen, welch länglich-schmales, in der Mitte fast eingeschnürtes Schlangengebilde Vietnam darstellt und wie weit der breite Kopf im Norden von Saigon und dem Mekong-Delta, dem nach Westen abgedrehten Schwanz im Süden, entfernt ist. Diese Distanz hat fast etwas Unheimliches, rückt sie doch aus der Sicht des Südens die Regierung und die Parteispitze in Hanoi in eine Aura des Unzugänglichen und Abstrakten.

Wenn vom «Punkt Null» gesprochen wird, bei dem der Wiederaufbau beginnen mußte, so gilt das vor allem für die Gebiete, die aufgrund der Bombardierungen und Entlaubungsaktionen der US-Luftwaffe zerstört und verseucht (Dioxin!) und deshalb von der Bevölkerung verlassen und entblößt waren. Man hat viel über die «Neuen Ökonomischen Zonen» und den entsprechende Umsiedlungsplan für bis zu einem Sechstel der Bevölkerung geschrieben. Bereits zwischen 1960 und 1975 waren im damaligen Nordvietnam 937 500 Menschen in Erschließungsgebiete umgesiedelt worden – eine «Landreformkampagne» unter kommunistischer Führung und eine dem chinesischen Modell nachempfundene dreistufige Kollektivierungskampagne wa-

ren vorausgegangen –, und von 1976 bis 1985 kam es im gesamtvietnamesischen Rahmen zur Landverschickung von rund zweieinhalb Millionen. Doch nicht von diesem langfristigen Unternehmen zur Besiedlung von Rand- und Berggebieten soll hier die Rede sein, sondern von der Rückkehr in die Schreckenszonen, die vom Krieg verwüstet waren. Hier hat die Organisation der *Jungen Freiwilligen* Pionierarbeit geleistet. Diese im ganzen Land anzutreffende «Bewegung» umfaßt junge Leute beiderlei Geschlechts von 18 bis 30 Jahren und ist kommunal organisiert.

Pionierarbeit der «Jungen Freiwilligen»

Die «Jeunes Volontaires» der Provinz Ho-Chi-Minh waren unsere ersten Gastgeber, von deren Einladung wir profitierten, und die Besichtigung einiger ihrer Wirkungsfelder und Projekte füllte weitgehend unsere erste Besuchswoche aus. Bei einer ersten Einführung erfuhren wir, daß die Organisation aus zweierlei Gruppen junger Leute bestehe. Die einen sind wirkliche «Freiwillige». Sie melden sich für einen dreijährigen «Arbeitsdienst», für den von der Organisation mit dem Hauptziel des Wiederaufbaus geworben und der in den verschiedenen Produktionseinheiten absolviert wird. Diejenigen, die sich nach Ablauf der Dreijahresfrist zum «Weitermachen» entschließen – das sind rund 50 Prozent –, werden zu Kadern und Lehrern für die andern, die entweder wie sie selber freiwillig zur Organisation stoßen oder – und das ist nun eben der andere Teil – von ihrer Familie oder von einem Quartierkomitee oder auch von der Polizei als Zurückgebliebene, Schwererziehbare, Drogenabhängige, Kleinkriminelle, Prostituierte oder Arbeitsscheue der Organisation anvertraut werden. Deren Sozialisierung und schulisch-berufliche Nachholausbildung ist ein Sekundärziel der Organisation, die in erster Linie der Pionierarbeit im Ernährungssektor, in der Land- und Forstwirtschaft, dem Neuanbau in zerstörten Gebieten und der Bereitstellung einer Infrastruktur für Rückkehrer und Neusiedler dient, die aber auch einige mehr handwerklich-industrielle Projekte in der Stadt entwickelt hat, wo junge Leute, die das harte Leben in den Aufbauzonen nicht aushalten, Beschäftigung finden. Als Hintergrund für die Rekrutierung ist die große Zahl von Arbeitslosen in Betracht zu ziehen. Zur Erreichung des Sekundärziels werden Teamgeist und eine «Atmosphäre des Vertrauens» großgeschrieben. Die «Härte» besteht darin, daß die jungen Leute dort, wo sie arbeiten, auch leben müssen. Urlaub gibt's nur 10–20 Tage im Jahr. Andererseits eröffnet sich ihnen auch an Ort und Stelle eine Zukunft. Im Verlauf der letzten acht Jahre wurden Ehen geschlossen, Familien gegründet und in einst trostlosen Gegenden hört man heute Kinder lachen und sieht sie um Krippen und Schulen herum spielen.

Wie eingangs angedeutet, gibt es keine zentrale Organisation – im Unterschied zur Parteijugend –, vielmehr wird jedes Komitee von der jeweiligen Stadtgemeinde usw. gegründet, und die Entwicklung von geeigneten Arbeits- und Erziehungsmethoden zur Bewältigung der Jugendprobleme ist Sache der Provinz. Die Organisation von Ho-Chi-Minh-Stadt umfaßt 8000 junge Leute in 18 Produktionseinheiten, davon sieben in eigenen Bauernbetrieben, zwei in der Forstwirtschaft, je eine in der Fischerei, im Wohnungsbau und in «Planung und Forschung» sowie sechs in industriellen Betrieben. Hinzu kommen sechs Schulen (zur Nachschulung). Die verschiedenen Produktionseinheiten sind weit verstreut. Am weitesten entfernt ist eine Einheit zur Wiederaufforstung eines entlaubten Gebietes: 300 km! Bis die jungen Leute eine so weite Distanz von der Stadt und ihrer Familie auf sich nehmen, bedarf es, so geben uns die Leiter offen zu, nicht wenig «Überzeugungskraft und Werbung». Bemerkenswert ist, daß die Produktionseinheiten auf der Basis der Selbstfinanzierung (mit einer Starthilfe) konzipiert sind. Da verschiedene ihrer Projekte vom HEKS unterstützt werden, fühlen sich die Jeunes Volontaires den staatlichen Instanzen gegenüber unabhängiger.

Unser erster Projektbesuch galt einer *Papierfabrik*, an deren Eingang eine Steinplatte die Beteiligung des HEKS an der

Wideraufbau mit Krisen

Ein qualifizierter, in Paris lebender Beobachter¹ unterscheidet im Jahrzehnt 1975/85 drei Perioden vietnamesischer Politik. Die erste (bis 1977) nennt er die kurze Erfahrung eines «Sozial-Modernismus». Reformfreudige Politiker, die sich allerdings in der Parteiführung in der Minderheit befanden, versuchten, die Beziehungen zu den USA zu normalisieren, von ihnen Reparationen und Hilfe zu erhalten und generell westliche Investitionen zu erleichtern. Als aber die Verhandlungen mit den USA scheiterten, die Übergriffe der Roten Khmer aus Kambodscha und die Feindseligkeit Chinas zunahmen und Moskau ein großzügiges militärisches und wirtschaftliches Hilfsangebot machte, siegte der «radikale» Flügel der Partei mit seinem Konzept, das Modell des Kriegskommunismus, das sich (unter den entsprechenden außergewöhnlichen Bedingungen) im Norden bewährt hatte, auf das ganze Land auszudehnen. Nur so, meinte man, könne gleichzeitig die materielle Produktion und die Verteidigungsfähigkeit des Landes entwickelt werden.

Die «radikale», zweite Phase von 1977 bis 1980 begann damit, daß die KP beschloß, die Wirtschaft zu verstaatlichen und zu militarisieren. Ein «Stalinist reinsten Wassers» wurde in den Süden geschickt, um die Kollektivierung von Industrie und Handel voranzutreiben, während man im Norden die Landwirtschaftskoopertiven vergrößerte. Gleichzeitig wurde die Repression verschärft, was zu den bekannten Fluchtbewegungen führte. Ab 1979 war das Land am Rand des wirtschaftlichen Zusammenbruchs; gleichzeitig engagierte es sich in Kambodscha (Vertreibung der Roten Khmer und der Schreckensherrschaft von Pol Pot) und befand sich im Krieg mit China. Immerhin gelangte damals der Alarmruf einer Gruppe von Sozialwissenschaftlern an die Öffentlichkeit, wonach das Land ohne eine «durchgreifende Reform des Systems» dem Untergang geweiht sei. Noch im gleichen Jahr wurden Liberalisierungsmaßnahmen beschlossen, die eine Dynamik von komplexen und widersprüchlichen Reformen auslösten. Die dritte Phase (1980–1985) wird deshalb nach diesen destabilisierenden Reformen bezeichnet; im Norden wurden die Landwirtschaftskoopertiven wieder verkleinert, im Mekongdelta bildete man Gruppen von fünf bis zehn Bauernfamilien und förderte deren Selbstversorgung durch Liberalisierung der dörflichen Märkte. Konnte auf diese Weise die Agrarproduktion beträchtlich gesteigert (1982: 9,2% Wachstum) und auch die handwerkliche Produktion für lokale Märkte erfreulich entwickelt werden (höchste Wachstumsrate 1984 mit 21%) und ließ sich (auch aufgrund von nicht nur erlaubten, sondern geförderten Warensendungen von Ausland-Vietnamesen an ihre Verwandten) eine Verbesserung des Lebensstandards feststellen, so endete diese Phase leider mit fatalen finanzpolitischen Entscheidungen, die zu einer maßlos galoppierenden, nicht mehr kontrollierten Inflation führten. Sie betrug allein von September bis Dezember 1985 250% und erreichte 1986 700%.

Die Welle der Unzufriedenheit, die nun das Land überzog, hatte politische Folgen. Die meistbetroffenen kleinen Staatsangestellten hatten keine Angst mehr vor den ebenfalls mitbetroffenen Polizisten und machten ihrem Unwillen bis hinauf in die Nationalversammlung Luft. Alle Welt bekam zu sehen und zu hören, daß «die allerhöchsten Parteiführer zu den größten Irrtümern fähig sind». Am 21. Dezember 1986 veröffentlichte die Tageszeitung Nhan Dan, Organ der KP, Auszüge aus einer Rede, die im Rahmen des sechsten Parteikongresses von einem 80jährigen Delegierten der Parteimitglieder im Ruhestand aus Ho-Chi-Minh-Stadt gehalten wurde. Selber seit 1930 KP-Mitglied warf Duong Quang Dong der Partei vor, sie erweise sich «seit elf Jahren unfähig, der Bevölkerung auch nur das kleinste Körnchen Reis, das mindeste Stückchen Fleisch oder den geringsten Tropfen Nuoc-Mám (Fischsauce) zu beschaffen»; nicht einmal die Preise zu stabilisieren sei sie in der Lage gewesen. Und er schloß: «Das Volk muß zu sehr leiden ... Die beste Lösung ist die, daß die Partei die Bevölkerung in Ruhe läßt, damit sie leben, arbeiten und lernen kann. Das Volk wird gewiß auch so dem Staat seinen Tribut entrichten.»

L. K.

¹ Nguyen Duc Nhuan, Mitarbeiter des CNRS, Universität Paris VII, vgl. Le Monde Diplomatique, Januar 1988 und deutsche Fassung in: Blätter des iz3w, Nr. 149, Mai 1988.

Gründung in Erinnerung ruft. Die Fabrik hat bereits ihre Geschichte, zu der auch ein Wechsel im Rohmaterial gehört. Ursprünglich wurde mit Bambus als Grundmaterial gearbeitet. Er mußte aber aus einer Entfernung von 150 bis 200 km hergeholt werden, was Transportprobleme mit sich brachte. Auch wird der Bambus inzwischen bereits rar und ein neues Gesetz verbietet den Schnitt von weniger als 18 Monate altem Bambus und während der Regenzeit. So geht man nun vornehmlich zu Reisstroh über. Eindrücklich ist der einfache industrielle Prozeß, bei dem heute das gewaschene Stroh noch von Hand mit der Mistgabel geschöpft wird. In einer früheren Phase begnügte man sich damit, das «Papierpulver» (bzw. «Bambuspulver») und den «Papierbrei» zu verkaufen. Inzwischen werden gebrauchsfertige Papierrollen und – mindestens für den Bedarf der eigenen Schulen – auch Hefte hergestellt. Bemerkenswert ist, daß die elementaren Maschinen an Ort und Stelle entwickelt wurden, so daß man nicht von Ersatzteilen abhängig ist. Kein Wunder, daß Initianten und Mitbegründer heute auf dieses Projekt besonders stolz sind. Es zeugt von Erfindungsgabe und Eigeninitiative. «Unsere Stärke ist die Arbeitskraft. Wir können unsere Jungen zur Ernte der Rohstoffe schicken, das macht uns nochmals unabhängiger.» Andererseits will man sich einer Anpassung an modernere Maschinen nicht verschließen. Ein Berufslehrer aus der staatlichen Papierfabrik instruiert die hier Beschäftigten im Know-how modernerer Techniken. Beim abschließenden Gespräch betonte der Fabrikleiter, es sei für die Viëtnamesen unerläßlich, daß sie sich dem Ausland und neuen Techniken öffneten. Er erwähnte in diesem Zusammenhang ein neues Gesetz zur Erleichterung ausländischer Investitionen: «Wir glauben, daß wir den Investoren ein großes Potential an guten Arbeitskräften zur Verfügung stellen können.»

Nhi Xuan: Vom Niemandsland zur Neusiedlung

Hatte schon die Papierfabrik mit ihren niedrigen Gebäuden einer Farm nicht unähnlich gesehen, so bedeutete trotzdem der Besuch eines landwirtschaftlichen Betriebs ein ganz neues Erlebnis. Ein Mitglied der Delegation, Dr. Tildy Hanhart, erinnerte sich an ihren ersten Besuch in diesem Gelände: «Hier war 1980 noch alles grau und leblos. Eine einzige Strohütte konnte ich ausmachen.» Jetzt hingegen säumten Eukalyptusbäume die Straße. Über fünf Kilometer fuhr man durch die von diesen bereits hochgewachsenen Bäumen gebildete Allee. Tatsächlich haben die Jeunes Volontaires vor acht Jahren die Rodungen begonnen und gleich den schnell wachsenden Eukalyptus gepflanzt. Nhi Xuan nennt sich diese 30 km nordwestlich von Ho-Chi-Minh-Stadt gelegene Zone, deren Gesamtfläche uns mit 13 000 ha angegeben wurde. Sie liegt auf jenem Ring Niemandsland, der während des Zweiten Indochinakriegs um Saigon herum (bis 1973) zur «Free Fire Zone» dekretiert worden war. Die Zone war aber nicht nur das Opfer der amerikanischen Bombardements; sie war von jeher ein Sumpfgebiet mit hohem Säuregehalt. Zur Entwässerung ist inzwischen ein ganzes Kanalsystem gebaut worden, das jetzt auch den Transporten mit kleinen Schiffen dient, die, wie wir sehen konnten, teilweise von Neusiedlern bewohnt sind. Von der Gesamtfläche sind heute 800 ha gerodet, wovon 500 ha mit Eukalyptus und 300 ha mit Zuckerrohr bepflanzt wurden. Zum Schutz vor Überschwemmungen hat man den Boden um 6 m über das Meeresniveau gehoben. Der Säuregehalt konnte auf fünf Prozent reduziert und nach und nach konnte mit der Anlage von Obstgärten, Bananen- und Gemüsekulturen begonnen werden, wogegen an Reisanbau erst später zu denken ist. Wir sahen auch Hühner und Enten herumlaufen, und man sprach uns von 250 Schweinen und von Viehzucht. An Bauten besichtigten wir eine Kinderkrippe und eine Primarschule sowie ein «Kulturhaus» mit 600 Plätzen.

Wem dient das alles? Von den insgesamt 1200 Menschen, die heute in der Zone leben, sind die Hälfte Junge Freiwillige, die

andere Hälfte Neusiedler, die nachgekommen sind. Daß sich diese Menschen – darunter 163 ganze Familien (wir begegneten einer Mutter von vier Söhnen und einer Tochter, die dort arbeiten) – entschließen konnten, die Stadt zu verlassen und in dieses verrufene «Sumpfgebiet» zu ziehen, ist als der größte Erfolg der Volontaires zu werten. Im Krieg zog ja alles in die Stadt, und ohne einen gewissen Anreiz fällt es den Leuten schwer, sie wieder zu verlassen. Die Region könnte selbstverständlich noch mehr an Bevölkerung aufnehmen, und die Provinzregierung hätte alles Interesse, daß eine Anzahl von Arbeitslosen von der Stadt abgezogen werden könnte. Als Anreiz im Sinne besserer Lebensbedingungen ist deshalb ein Projekt für Wohnungsbau entwickelt worden, an dem sich der Staat, die Volontaires und das HEKS beteiligen. Hierzu gehört auch der Bau einer Maternité und eines Kinderspitals. Wer auf den achtjährigen Weg von der einsamen Strohütte zu diesen neuesten Projekten, wer auf die Anbauflächen und die Baumschulen blickt, der muß denen recht geben, die seinerzeit, wie sich Samuel Andres ausdrückt, auf die Jugend gesetzt haben. Der Erfolg in dieser Zone sticht von vielen Mißerfolgen ab, die zunächst auch hier nicht gefehlt, aber im Unterschied zu anderswo nicht zur Resignation geführt haben. Insofern ist Nhi Xuan ein echtes Pilotprojekt, das seinem Namen «Zweiter Frühling» Ehre macht. Mag es, wie man uns später im Norden sagte, auf die Gesamtwirtschaft bezogen kaum (sowenig wie andere Leistungen der Volontaires) groß ins Gewicht fallen, seine moralische Signalwirkung ist unbestritten.

Cu Chi: Kooperative christlicher Kommunitäten

Von der Kriegsgeschichte her noch bekannter als Zone grauvoller Verwüstung, aber auch heroischen Widerstands ist Cu Chi, eine etwa 60 km von Saigon gelegene Gegend.

Hier lebten einst 80 000 Menschen, unter denen sich schon gegen die Franzosen die «Résistance» formierte. Dramatisch und geradezu legendär wurde aber der Kampf gegen die Amerikaner und ihre Alliierten: Sie setzten hier 20 000 Mann ein, denen nur 8000 Vietcong gegenüberstanden. Sie «standen» aber weniger, als daß sie sich bückten und herumkrochen: In einem Tunnelsystem von nicht weniger als 325 km Länge, in dem zunächst Teile der Bevölkerung, soweit sie noch nicht geflohen waren, Schutz suchten, gruben sie sich ein und pirschten sich bis auf 23 km an die Stadt Saigon heran, ohne je von den Amerikanern, die immer wütender auf die Zone einschlugen, entdeckt zu werden. Heute wird den Touristen ein Eingang in das Tunnelsystem sowie ein kleines Museum mit entsprechenden Plänen von den verschiedenen Stellungen und Kommandostationen der Alliierten einerseits und der Vietcong andererseits gezeigt. Doch so eindrücklich diese Erinnerungen an die Vergangenheit sind, uns zog alsbald in seinen Bann, was inzwischen hier geleistet wurde, so daß die Zone der Gewalt, der Angst und des Todes von damals heute eine solche des grünenden Lebens, des hoffnungsvollen Aufbaus und einer wirklich freien und friedlichen «Gemeinschaft von Gemeinschaften» geworden ist.

Das gilt mindestens für das «Los 6», eine Fläche von 34 ha, die bereits im Jahre 1978, als die Regierung die «Neuen Ökonomischen Zonen» lancierte, der Erzdiözese Thanh-Phô Hô Chi Minh zum Anbau überlassen wurden. Tatsächlich hatte damals der seit 1960 in Saigon amtierende Erzbischof *Nguyên Van Binh* die Idee, auf diesem Gelände junge Ordensleute und Seminaristen, denen durch die damaligen Gesetze der Weg zur Priesterweihe verschlossen war, zusammenzuführen. Trotz des Mißtrauens einiger «Ultras» in der Partei wurde die Genehmigung erteilt. Bei unserem Besuch trafen wir nun auf drei männliche Kommunitäten: Zisterzienser, Salesianer und Jesuiten sowie auf die Station einer einheimischen Schwesterngemeinschaft (*Amantes de la Croix*), die hier permanent zusammenwirken und zugleich auf Zeit Ordensleute oder Seminaristen als Praktikanten aufnehmen. Während jede kleine Gemeinschaft – im Augenblick waren da acht Zisterzienser, drei Salesianer und zwei Jesuiten – nach ihrer eigenen Tradition lebt, vereinigt sie einerseits die tägliche Feldarbeit von

morgens 5.30 bis 11 Uhr und von 15 bis 17 Uhr, andererseits ein tägliches Abendgebet. In der schlichten Kapelle durften auch wir ein ökumenisches Vaterunser mit ihnen beten. Dann machten wir die Runde bei den Salesianern, wo Don Bosco von der Wand grüßte, hernach bei den Zisterziensern, die gerade ihren zuständigen Vater Abt zu Gast hatten und davon sprachen, ein Klösterchen aufzubauen, schließlich bei den Jesuiten, die in einer primitiven Hütte hausen und mit einem der zwei hier wirkenden Laienbrüder, einem dynamischen Mann, den von allen anerkannten Leiter der Kooperative stellen. Tatsächlich war diese «christliche Kooperative» als mittlerer Landwirtschaftsbetrieb relativ bald von Erfolg gekrönt, während eine Reihe staatlicher Großbetriebe scheiterten. Sie krankten einerseits an ihrer Abhängigkeit von einer Zentralstelle, deren Lieferungen von Saatgut, Düngemitteln usw. manchmal ausblieben, andererseits an der Unfähigkeit, die eigene Großproduktion rasch genug abzusetzen oder zu konservieren, so daß ein beträchtlicher Prozentsatz verdarb. Die

Folge war, daß die Mitglieder sich ganz auf die möglichst intensive Nutzung des ihnen «privat» zugestandenen Terrains (je nach Familiengröße 1000 m² oder mehr) konzentrierten und mit ihren Produkten den Schwarzmarkt belieferten. Demgegenüber zeigte uns der Besuch von «Los 6» nicht nur Gemüse- und Obstkulturen, Kleintierzucht usw., sondern auch eine überaus gepflegte Pfefferplantage, wobei sich die Pfefferpflanze an eigens gepflanzten Bäumchen, die einen schattenspendenden Schirm bilden, emporranken. Wie hier Kompetenz und Liebe zur Sache zusammenwirken, um dem Land aufzuhelfen – Pfeffer ist ein geschätztes Exportprodukt –, läßt Cu Chi zu einem Symbol für das werden, was Christen in solcher Situation – als Landarbeiter unter Landarbeitern, als Arme unter Armen – für eine Rolle im Wiederaufbau spielen können. Die Frage legte sich uns auf die Zunge, wieweit die Kirche in Vietnam diese Einstellung und Handlungsweise, diese grundlegende Option teilt. (Fortsetzung folgt.)

Ludwig Kaufmann

FÜR EINE BEFREIENDE PRAXIS

Notizen zu einem Buch und zu einer Theologie

Der Titel des ebenso wichtigen wie aktuellen Sammelbandes, über den zu berichten ist, lautet: *Mystik und Politik* – aber es geht um alles andere als um private mystische Erfahrungen, wie sie die Überlieferung kennt.¹ Wer etwas über den Mann weiß, der das Buch zusammengetragen und herausgegeben hat, über den Nijmeger Theologen *Edward Schillebeeckx*, und wer auch nur eine Ahnung davon hat, wer *Johann Baptist Metz* ist, was er bewirkt hat und welche Wahrheit er verkündet, der wird wissen, um was es geht: um eine «politische Theologie», die später präziser «Theologie der Befreiung» genannt worden ist. Johann Baptist Metz konnte am 5. August seinen 60. Geburtstag feiern; ihm zu Ehren haben Weggenossen die Texte geschrieben, die in diesem Band vereinigt sind. Der Theologe wird im deutschen Sprachgebiet und weit darüber hinaus als Mit-Begründer dieser jungen, aber kräftigen (und durchaus brisanten) Theologie hoch geschätzt, von vielen verehrt – freilich von seinen theologischen Gegnern auch bekämpft.

Die 413 Seiten starke «Festschrift» ist in Wahrheit ein Compendium, durch das wir uns mit der Befreiungstheologie vertraut machen können, wenn wir die aufschlußreichsten Texte sorgfältig lesen – lesenswert sind sie alle. Wir haben es mit 35 Texten zu tun, die von 36 Autoren verfaßt worden sind. Die Differenz der beiden Zahlen erklärt sich daraus, daß Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein von der «Orientierung» ihren Beitrag gemeinsam erarbeitet haben. Sie haben fundiert und überzeugend für eine «Ökumene der Martyrer» plädiert.²

Aber zunächst einige Zahlen! Von den 36 Autoren kommen 17 aus Deutschland (darunter einer aus der DDR), acht arbeiten verständlicherweise in der Nähe von J. B. Metz im westfälischen Münster. Die beiden Schweizer erhöhen die Zahl der deutschsprachigen auf 19 (Österreicher scheinen nicht beteiligt

zu sein). Das übrige Europa stellt sechs Mitarbeiter, darunter vier Niederländer, USA und Kanada ebenfalls vier. In Lateinamerika sind sieben Theologen Partner dieser Europäer und Nordamerikaner. Die meisten Autoren sind der katholischen Kirche zuzurechnen – nur drei oder vier einer der Kirchen der Reformation. (Immerhin haben zwei Protestanten das Buch sehr eindrucksvoll eingeleitet.) Das Übergewicht der katholischen Autoren ist unter den besonderen Umständen wohl verständlich: Nicht nur der Herausgeber und das Geburtstagskind sind katholisch, sondern auch die Bewohner Südamerikas sind es, mit denen die Theologen der reicheren Länder ihren Dialog zu führen suchen. Schwer will einem einleuchten, daß offenbar nur zwei Frauen auf der Autorenliste stehen. Soweit ich erkennen kann, sind zwei Autoren Juden, der als Ökumeniker bewährte Pinchas Lapide und Friedrich Georg Friedmann aus München. Lapide gehört übrigens zu den drei Autoren des Sammelbandes, die nicht wie die meisten anderen berichtende, analysierende, reflektierende Beiträge geliefert, sondern eine andere Form der Darstellung gewählt haben. Ernesto Cardenal hat für J. B. Metz ein Gedicht verfaßt, das seine Eindrücke auf dem Reichsparteitagsgelände festhält: «In der Umgebung von Nürnberg». Der Niederländer Frans van den Oudenrijn, ein ehemaliger Schüler von J. B. Metz, schreibt diesem einen respektvollen, aber kritischen Brief, in dem er sich von den Überzeugungen seiner Studienjahre distanziert.

Positionen in der Position

Der Untertitel des Sammelbandes lautet: «Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft». Es ist also ein großes Programm anvisiert, und es ist in dem Buch solide und durchwegs auf originelle Art verwirklicht worden. Wollte ich alle Einzelthemen behandeln und alle Autoren würdigen, so würde das diesen Bericht sprengen und überdies meine Zuständigkeiten übersteigen. Auf die Darstellung einiger Beiträge von sehr spezieller Thematik muß ich daher verzichten; auch einige hochkomplizierte Texte kann ich dem Leser nicht vermitteln. Soll eine zureichende Information über das Buch und die darin vertretenen Theologen zustande kommen, so müssen Stichworte genügen, die in äußerster Kürze wenigstens eine Übersicht ermöglichen sollen.

Ich zähle u. a. auf: «Erinnerung» als eine der zentralen Kategorien dieser Theologie (Dorothee Sölle). Eine Politik in der Nachfolge Christi statt einer «Millienumpolitik» und anderer Formen «christlicher Politik» (Jürgen Moltmann). Die zwei Perspektiven der Weißen und der Indios (Gustavo Gutiérrez).

¹ E. Schillebeeckx, in Zusammenarbeit mit O. John, T. R. Peters, P. Rottländer, Hrsg., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988, 413 Seiten, DM 42.—

² Es gibt sie bereits, es ist uns nur noch selten gesagt worden. Ein Beispiel: Im «Lübecker Christenprozeß» sind im Jahr 1943 vier Geistliche, drei katholische und ein evangelischer, zum Tode verurteilt und hingerichtet worden. Man hatte herausgebracht, daß sie übereingekommen waren, im Widerstand gegen das unmenschliche Regime zusammenzuarbeiten, vor allem für die Jugend. So haben sie gemeinsam für Christus Zeugnis abgelegt. Deshalb wird auch die «memoria», die gemeinsame und auch offizielle Erinnerung ihres Martyriums «ökumenisch» sein müssen. Die beiden Zürcher Autoren sprechen mit gutem Grund sogar von einem «Martyrium des Volkes». Natürlich war schon immer die memoria der konfessionell geprägten Martyrer allen Christen anvertraut.

«Theologietransfer» aus und nach Lateinamerika (Paulo Süß). «Befreiende Theologie», vom Herausgeber selbst. Option für die Armen zur Erneuerung der Weltkirche und ihrer Theologie (Peter Rottländer). «Politische Theologie jenseits von Restauration und Liberalismus» (Matthew L. Lamb). Wie sind die Gerechtigkeits-Konzeptionen des Liberalismus zu beurteilen (Francis Schüssler Fiorenza)? Kritik der «postmodernen Verblödung» (Kuno Füssel). Ein «Weg aus dem Konflikt von Religion und Moderne» (Claude Geffré). Beziehung zu den Sozialwissenschaften (Fernando Castillo). Über das Verhältnis von Philosophie und Politik «aus der Erinnerung an J.B. Metz» (Reyes Mate). Grenzprobleme zwischen Erziehungswissenschaft und Theologie (Helmut Peukert). Dogmatische, aber solidarische Wünsche an die Befreiungstheologie (Herbert Vorgrimler). Zum Theorie-Praxis-Problem (Hans-Gerd Janßen). Der allmächtige Gott – nach Auschwitz (Ottmar John). «Zeit der Orden – Zeit der Solidarität» (Karl Derksen). «Gott an der Seite des Arbeiters» (Rogério de Almeida Cunha). Die Dringlichkeit einer Spiritualität, «die den armen Völkern in ihrem Kampf Hoffnung vermittelt» (Kardinal Arns). Kritische, aber auch positive Bewertung der Situation «post Ratzinger locutum» sowie eine großangelegte Interpretation der Befreiungstheologie (Leonardo Boff). «Bußfertigkeit im kirchlichen Lehramt»: eine Kritik und viel mehr (Gregory Baum). Zum «Hoffnungspapier» der Synode von 1975 (Edmund Arens). Theologie der Gemeinde und in der Gemeinde (Hermann Steinkamp). «Wie man den Glauben erzählt», – jüdische Tradition (Pinchas Lapide). «Das heilsgeschichtliche Bündnis» der christlichen und der jüdischen Theologen vor und nach Auschwitz (Friedrich Georg Friedmann). Ich bitte um Verständnis für meine wohl etwas pedantische Methode der Präsentation.

Leicht ist die Lektüre des Buches gewiß nicht. Ich habe lange dazu gebraucht, um nur fürs erste die Beiträge durchzusehen. Aber vor der Fülle der Informationen, vor dem Reichtum der Aspekte, unter denen sich die neue theologische Schule so eindrucksvoll artikuliert, sollte auch der Zeitgenosse nicht kapitulieren, der mit der Theologie der Befreiung nicht vertraut ist. Ein noch nicht informierter, aber unbefangener Christ könnte sich an die «Pastoralkonstitution» halten, die das Zweite Vatikanische Konzil als letzten Text veröffentlicht hat. Sie beginnt mit dem erstaunlich kühnen, aber auch ermutigenden Satz: «Freude und Hoffnung, Angst und Bedrängnis aller Menschen dieser Erde sind auch Freude und Hoffnung, Angst und Bedrängnis der Jünger Jesu Christi.» Eindeutiger kann die totale Solidarität, ja die Identifizierung mit denen, die, ob sie Christen sind oder nicht, unsere Zeitgenossen sind, nicht ausgedrückt werden. Der Satz mag manchen erschrecken, aber doch wohl nicht mehr als manche Worte Jesu, die er seinen Jüngern und damit auch uns zugemutet hat, so: «Seid vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist.» Wer den Ernst der evangelischen Botschaft verkennt, dem wird die Theologie der Befreiung nicht einleuchten. Er wird sie für unreal oder bestenfalls für utopisch halten. Nicht zu übersehen ist, daß die Kirche uns in jenem Dokument ausdrücklich auch die Solidarität mit den Freuden und den Hoffnungen der Menschen abverlangt: Allzusehr hat sie immer wieder einmal vergessen, welche existentielle Funktion die Freude für den Menschen hat – auch die irdische, die ihr, der strengen Lehrerin, offenbar manchmal verdächtig vorkommt. Was aber die Hoffnung angeht, von der das Konzil in jenem Text spricht, so ist sie für die Theologie der Befreiung die wichtigste unter den vier wichtigen Parolen. Diese Theologie geht natürlich von der christlichen Hoffnung auf das vollkommene Heil aus. Sie nimmt aber in besonderer Intensität die mit ihr untrennbar verbundene irdische Hoffnung ernst, die private, vor allem aber die große, oft visionäre Hoffnung, die in der Geschichte und in der Gegenwart Gruppen und Schichten, Klassen und Völker aufgebracht haben und aufbringen können, wenn sie in

«Angst und Bedrängnis» lebten und leben. Wir wissen ja wahrhaftig: Die Liste der menschlichen Nöte ist lang, und gerade in unserer Epoche gehören die politischen Nöte und Ängste entschieden dazu. Wir haben es der Synode der deutschen Bistümer zu verdanken, daß sie seinerzeit Johann Baptist Metz beauftragt hat, den Text vorzulegen, den wir dann das «Hoffnungspapier» zu nennen pflegten. Es setzt beide Sorten von Hoffnung voraus. Die irdische und die himmlische sind ohnehin nicht voneinander zu trennen, – wenn auch viele Menschen meinen, sie könnten mit einer der beiden Hoffnungen auskommen.

Die Letzten werden die Ersten sein

Die Theologie der Befreiung denkt im Geiste jener Pastoral-konstitution des Konzils und verlangt, daß die Christen sich engagieren: Die Geängsteten und Bedrängten, die Unterdrückten und Unterprivilegierten, mit einem Wort «die Armen» müssen sich darauf verlassen können, daß wir mit ihnen solidarisch sind, im Denken, im Fühlen und im Handeln, in der Theologie und in der politischen Praxis – und in der Einheit von Theorie und Praxis. Die Befreiungstheologie steht mit diesem Ansatz auf sicherem biblischen Grund. Sie beruft sich auf Jesu Wort: «Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan». Von diesem Wort gehen die Befreiungstheologen aus; es ist im Kern die Botschaft, welche die Befreiungstheologie verkündet.

Das Wort «die Armen» kommt in den Texten des Sammelbandes immer wieder vor. Ein schlichter Satz hat mich besonders beeindruckt: Wir sollen nicht nur *für* die Armen beten, sondern vor allem *mit* den Armen. Damit bekommt der jesuanische Appell eine neue, größere Dimension: Es genügt nicht, daß wir mit den Armen leiden; sondern *mit* ihnen zusammen sollen wir auch die Ziele und Methoden konkreter Befreiung erarbeiten; die Christen und ihre Theologen haben im Geist des Evangeliums zu reflektieren, und zwar auf die Praxis der Befreiung hin. («Befreiung» darf und soll man durchaus in einem sehr allgemeinen und zugleich konkreten Sinn verstehen: So ist der «Erlöser» des Menschen und der Menschheit wesentlich Befreier; Befreier auch von Ängsten und Zwängen aller Art – ein Kernstück dieser Theologie.) Daß wir uns auch mit ihnen freuen können, ist die schönste Seite dieser Aufgabe. Ein Autor spricht aus, was er in den Favelas in Lateinamerika immer wieder erfahren hat: Die Bedrückten sind oft fröhlicher als die Unterdrücker. Dieses «mit ihnen» bedeutet aber auch, daß wir diese Armen als Mitsubjekte unseres gemeinsamen Glaubens und Denkens, auch des politischen Handelns akzeptieren, ja ihnen als den Betroffenen die größere, die authentischere Autorität zusprechen. Nicht nur *ein* Bischof hat erkannt, daß nicht er die Armen belehrt habe: vielmehr hätten sie ihn belehrt, ja ihn «bekehrt». Da ist, wird mancher sagen, die Welt auf den Kopf gestellt, und auch viele Christen werden so denken. Aber das genaue Gegenteil ist richtig: Die Frauen und Männer, die sich auf den Weg gemacht haben, den die Befreiungstheologie zu erkunden versucht, Europäer/ Nordamerikaner oder Lateinamerikaner/Schwarzafrikaner sind dabei, die wahrhaft verkehrte Welt endlich – oder wieder? – auf den verlässlichen Grund zu stellen.

Das Wort «Mystik» im Titel des Sammelbandes mag andeuten, daß «die Armut» nicht nur in ihrer manifesten (und zu überwindenden) Form gemeint ist, sondern auch geistlich verstanden (und bejaht) werden muß: Das ist sogar ein zentrales Element der Befreiungstheologie.

Nähe zum Marxismus ...

Weder die Betroffenen in den Slums der Großstädte oder in den Dörfern des flachen Landes noch ihre europäischen und nordamerikanischen Freunde brauchen sich vorwerfen zu lassen, sie seien auf den Marxismus hereingefallen oder von Kommunisten unterwandert. Es gibt allerdings – auch das wird

in dem Sammelband oft in verschiedener Weise ausgeführt – eine spezifische Nähe dieser Christen zum Marxismus, die viel tiefer geht, als es viele meinen, die Kritiker anklagend, die Freunde in apologetischer Absicht. Es heißt da, in den süd-amerikanischen Basisgemeinden würden marxistische Denkstrukturen «instrumental» benutzt. Sind aber die Christen davon überzeugt, daß der Sohn Gottes sich mit den Bedürftigsten (seiner Zeit und Gesellschaft und jeder Zeit und Gesellschaft) geradezu identifiziert, so sieht das anders aus: Karl Marx ist immerhin der erste gewesen, der aus der Existenz der Bedürftigsten seiner Zeit, des Proletariats im industriellen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, geradezu ein ökonomisch-sozialpolitisch und auch philosophisch geprägtes Weltbild entworfen hat. Die früheren Weltbilder, mindestens der geschichtlichen Zeit, die wir überblicken können, sind ja weithin – wir wissen das seit langem – aus den Perspektiven und aus den Interessen der Reichen, Privilegierten und der Mächtigen entworfen worden, von Männern (seltener wohl von Frauen ...), ob unabsichtlich oder bewußt. Erst im marxistischen Ansatz hat man begonnen, das zu ändern. Mit Stalinismus, mit Vulgärmarxismus und mit anderen fragwürdigen Erscheinungen der von Marx geprägten sozialistischen Arbeiterbewegung hat das oft wenig, manchmal gar nichts zu tun. Die Ausgebeuteten erkennen oder erspüren offenbar die Grundabsicht des ursprünglichen Marxismus, wie das vor allem in den Frühschriften von Marx erkennbar wird, und der solidarische Beobachter erkennt das auch. Als die Armen Lateinamerikas auf rebellische Gedanken kamen, die als marxistische verdächtigt werden konnten, war es gerade ihr ererbter christlicher Glaube, der sie für solche Gedanken empfänglich machte. Sie sind durchwegs Christen, deren Väter von christlichen Europäern kolonisiert, von ihnen beherrscht und oft ausgebeutet worden sind: Sie haben in der Schrift gelesen; sie haben im Hinterkopf oder gar im Kopf und gewiß auch im Herzen etwas von jener heimlichen Nähe zwischen dem Evangelium und dem kommunistischen Manifest gespürt – das sie gewiß kaum gelesen, wohl aber durch Vermittler kennengelernt haben. Einige der Beiträge im Sammelbuch *Mystik und Politik* glaube ich in diesem Sinne interpretieren zu dürfen.

Zur alten und neuen Vorgeschichte

Die Befreiungstheologie ist, wenn auch vom Himmel installiert, so doch nicht vom Himmel gefallen. Ihren kirchengeschichtlichen Ort kann man ermitteln, wenn man sich an den Appell unseres Papstes Johannes erinnert, dem diese Theologie folgt: Die katholischen Christen dieser Epoche sollen sich einerseits an die «reinen klaren Linien der Urkirche» halten – man darf interpretieren: vor allem an die Urgemeinde der Jünger Jesu in Galiläa und Jerusalem –, und sie sollen andererseits in einem «aggiornamento» die gesellschaftliche und geschichtliche Realität unserer Zeit scharf ins Auge fassen, um sie nicht nur zu bewahren, wo sie sich bewährt, sondern sie, wenn es von jener urchristlichen Basis aus als notwendig, als not-wendig erkannt ist, auch zu verändern. (Der erste Schritt zur Veränderung ist, so lese ich mit Vergnügen, «die Entrüstung» ...)

Von der Geschichte, die zwischen jenen Urgemeinden und unserer Zeit gelebt (und gelitten) worden ist, spricht der Papst in diesem Zusammenhang nicht; aber für uns ist es unentbehrlich, sie zu kennen. Jenes päpstliche Wort gibt uns die Maßstäbe, mit denen wir den Gang der Kirchengeschichte zu beurteilen haben – auch um Fehlentscheidungen festzustellen, unter anderem auch, weil sie noch immer in uns selber stecken. Wir müssen sie sozusagen um-entscheiden. Genauso notwendig ist es, uns an die gute Erinnerung zu halten. Große Männer und Frauen der Kirchen- und Weltgeschichte, Heilige und «gewöhnliche Christen», auch Bewegungen, Orden haben jeweils widerstanden. Sie haben immer wieder der Erneuerung der Kirche gedient. Sich dieser Kontinuität bewußt zu sein, ist gerade auch für die Befreiungstheologie produktiver als die

Auflistung der historischen Fehlorientierungen, ja, sie ist entscheidend. Die Theologie der Befreiung hat als Theologie der Hoffnung die «Erinnerung» auch an die Christen, die mit der Nachfolge ernst gemacht haben, immer wieder betont. Aber auch die Opfer dieser «Fehl-Orientierung» müssen in der Erinnerung vergegenwärtigt werden.

Alle diese Erwägungen, die in mir der Sammelband *Mystik und Politik* angeregt hat, führen zu der Erkenntnis, daß uns diese Theologie zur rechten Zeit am rechten Ort, nämlich in der Nähe der Armen (und von ihnen selbst) angeboten worden ist. Es wäre verhängnisvoll, wenn der Verrat an dem Geist-Geschenk des Konzils und an dem, der es einberufen hat, in der Kirche auf die Dauer die Überhand gewinnen sollte. Auch gegen diese Gefahr kämpfen, denken und arbeiten Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz und ihre Freunde – in einer hochgespannten, aber begründeten Hoffnung.

Ein Vorläufer

Bald werden wir, so hoffe ich jedenfalls, eines Vorläufers dieser Theologie gedenken, der zu sehr vergessen worden ist: des Sozialphilosophen, Laientheologen und Psychotherapeuten Ernst Michel, der vor 100 Jahren, am 4. April 1889, geboren worden ist. Die beiden Begriffe, die im Titel des Sammelbandes durch das simple und doch alles Getrennte verbindende Wörtchen «und» aufeinander bezogen sind, «Mystik» und «Politik», hat dieser Mann vor mehr als 60 Jahren in anderer Reihenfolge als Titel eines seiner wichtigsten Bücher genutzt: Er lautete *Politik aus dem Glauben*.³ Michels Entwurf ist weder so reich ausgearbeitet noch – natürlich – so aktuell wie das Buch, nach dessen Lektüre diese Notizen entstanden sind. Aber sein Buch enthält wesentliche Elemente der «politischen Theologie». Es ist nicht so ausgeprägt und so ausdrücklich an «den Armen» orientiert, wohl aber an den Bedürftigsten seiner Zeit in unserer Region: den Proletariern der zwanziger Jahre. Er bewertet die gegenreformatorische Fixierung der Kirche und die kasuistische Neuscholastik ähnlich wie die Befreiungstheologen heute, aus den gleichen Gründen. Er bekennt sich katholischer Sozialist – zur Relevanz gesellschaft-

³ Das Wort «Glaube» scheint mir das, auf das es ankommt: auf Gott zu setzen, ihm zu vertrauen, die speziellen, auch politischen Aufgaben, um die es geht, nüchtern und präziser zu treffen als das Wort «Mystik». Wenn man dabei allerdings an das mystische Element im Christenleben und in der christlichen Reflexion denkt, so widersprechen sich die beiden Begriffe nicht.

RÖMISCH KATHOLISCHE LANDESKIRCHE DES
KANTONS BASEL LANDSCHAFT, DEKANAT BIRSTAL

Die Regionale Jugendseelsorgestelle Birstal JSB ist neu zu besetzen.

Wir denken an eine Aufteilung dieses Vollamtes auf zwei Mitarbeiter(-innen). Ihr Teilpensum kann eventuell durch entsprechende Teilämter in der Seelsorge und/oder Katechese im Dekanat ergänzt werden.

Interessenten(-innen) mit einer kirchlich-theologischen, katechetischen oder sozial-pädagogischen Ausbildung mit kirchlichem Erfahrungshintergrund wenden sich für **weitere Informationen** an:

Diakon Alex Wyss, Andlauerweg 5, 4144 Arlesheim, 061/72 46 50 und 72 63 50, oder an den Präsidenten der Kommission Jugendseelsorge Birstal, Herrn Friedrich Hiestand, Loogstr. 24, 4142 Münchenstein, 061/46 38 69.

Bewerbungen sind bis zum 15. November 1988 zu richten an den Kommissionspräsidenten, Herrn Friedrich Hiestand.

licher Strukturen und zu den politischen und geschichtlichen Verantwortungen, die sich daraus ergeben. (Einige Titel, die das belegen können: «Der Partner Gottes», «Renovatio», «Rettung und Erneuerung des personalen Lebens», «Gläubige Existenz») Mich hat Ernst Michel als Lehrer und als Freund auf den Weg gebracht, den ich mit der Theologie der Befreiung weiterzugehen versuche.

Theorie und Praxis

Aber kann ein Journalist diesen Weg überhaupt gehen? Er ist doch zu weit von der Praxis entfernt! Gewiß: In Abwandlung eines Wortes von Brecht könnte man sagen: «Die Praxis des Intellektuellen ist die Theorie», und das gilt wohl nicht nur von den authentischen Denkern, sondern auch von den Intellektuellen, welche die Ergebnisse jener Denker aller Dimensionen an die qualifizierten Minderheiten und möglichst auch an das «gemeine Volk» zu vermitteln haben – wie es die Funktion etwa des lehrenden Professors und eben auch des Journalisten ist. (Ernst Kuby hat sie als «Merker» von den «Tätern» unterschieden.) Ich bringe das hier nicht vor, um mein leider praxisfernes Leben zu beklagen, sondern weil es sich um ein Grundproblem auch derer handelt, die als christliche europäische Intellektuelle nach Peru oder Brasilien fahren, um dort die Praxis der Armen zu beobachten oder gar mit ihnen zu leben, zu denken, zu fühlen, sogar ein wenig für sie und mit ihnen politische Perspektiven zu entwerfen. Sie tun das, aber sie führen doch zu Hause im allgemeinen ein Leben am Schreibtisch oder auf der Kanzel oder hinter dem Pult in der Uni. Aber gewiß sind sie Merker und Täter zugleich, selbst wenn sie fast so oft wie Kaufleute und Korrespondenten nach drüben fahren und zurück. Das Problem des theologischen «Transfers» ist übrigens auch ein Spezialthema, das in dieser Theologie diskutiert wird.

Ein weiterer Schritt ist notwendig

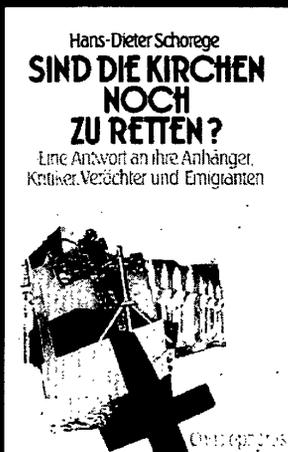
Es geht um die Befreiung der Völker der Dritten Welt. Aber sind wir Westeuropäer denn frei? Unser System ist sehr alt und inzwischen ungeheuer kompliziert geworden, aber wir leiden doch – wenn auch nicht so «leibhaftig» wie die Armen der Dritten Welt – unter Zwängen, die ebenso alt und differenziert sind. Eine Theologie der Befreiung ist auch für die westliche Welt, für Westeuropa, für die Bundesrepublik fällig. Die Aufgabe ist heikel, aber sie muß erkannt werden.

Wenn wir sie bewältigen sollen, können und müssen wir aus der Grundsubstanz der jetzigen Befreiungstheologie deren Kategorien auf die andere Situation hin abwandeln. Wir werden auch neue entwickeln müssen. Gelingt beides, so wird in unserer von unserer eigenen Geschichte geprägten sehr komplizierten Zivilisation die Kontinuität mit der heutigen Befreiungstheologie gewahrt bleiben.

Noch eine andere Hoffnung könnte sich erfüllen. Die Theologie der Befreiung der atlantischen Kontinente könnte einen unentbehrlichen Beitrag zur Rettung der tödlich bedrohten Menschheit sein. Die Reihe der Gefahren, die unsere Existenz vernichten können, sind uns bewußt geworden. Es droht der Selbstmord der Menschheit durch dramatische Ereignisse und Entwicklungen: durch den dritten und diesmal atomaren Weltkrieg, durch die Erschöpfung der Natur und ihrer Ressourcen, durch Exzesse im Umgang mit der Atomkraft, durch die Bevölkerungsexplosion, durch atomare Abenteuer radikaler und rücksichtsloser Gruppen; nicht zuletzt auch durch Verstümmelung des menschlichen Wesens, durch die – nach J. B. Metz – ein «sanfter Tod» unser Schicksal sein könnte. Pessimismus und Optimismus sind keine christlichen Kategorien. Hoffnung ist nicht eine optimistische Prognose, sondern eine Kraft, in der wir nicht immer und vielleicht nicht oft genug, aber zuweilen doch, im Kleinen sogar ziemlich oft ein Gelingen dessen erfahren, das wir erhofft haben.

Solcher Hoffnung sind wir in diesen Jahren dringend bedürftig. Es ist keineswegs sicher, aber nicht ganz unmöglich, daß in einigen Jahrzehnten, im Ansatz schon früher, eine «Wende» eintreten könnte. Dieser Ansatz ist schon heute in manchen Erscheinungen feststellbar. Es ist nicht völlig unmöglich, daß die Furcht (nicht so sehr die Angst) vor der Endkatastrophe uns zusammenbringt, nicht sofort die Völker, schon gar nicht «die Massen», aber auch nicht die «Eliten», wohl aber die «qualifizierten Minderheiten» in allen Bereichen und in allen Strukturen. Sind diese soweit, so wird der wachere und reifere Teil der Bevölkerungen mitziehen, die Mitläufer aber werden bleiben, was sie sind: Mitläufer. Es könnte sein, daß die Vorstellung, das Leben auf der Erde könne vernichtet werden, durch genügend viele Völker, Klassen, Schichten, Strukturen, Organisationen der verschiedensten Art «durchschlägt» und die so ungemein verschiedenen Kräfte, die in der Menschheit wirksam sind, dazu bringt, aus je ihren eigenen Traditionen und Positionen heraus an der Rettung der Menschheit mit den anderen Traditionen zusammenzuwirken. Das ist wohl die größte Hoffnung, die wir im irdischen Bereich heute haben können. Die Konstellation ist gegeben, ein Konsensus hat begonnen, eine Koalition ist noch nicht in Sicht; deshalb auch keine Strategie des gemeinsamen Handelns. Wir aufgeklärten und ernüchterten Kinder des 20. Jahrhunderts haben Friedrich Hölderlins Satz «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch» für eine billige Tröstung gehalten, für ein Alibi, das die von der Gefahr bedrohten Menschen brauchen, wenn sie aus großer oder kleiner Selbstsucht oder aus Beschränktheit und Bequemlichkeit sich davor drücken, sich als Denkende, Führende, Handelnde zu engagieren. Sollte mehr Wahrheit in jenem Satz des Dichters stecken? Eine entscheidende? Die letzte Chance? Für die Stunde, da es so aussieht, daß das Ende der Welt bevorstehe, hat Luther bekanntlich die Pflanzung eines Apfelbäumchens vorgesehen; Aloysius wollte sein Ballspiel zu Ende bringen. Eine dritte Möglichkeit ist anzuraten:

Konstruktive Kirchenkritik



Hans-Dieter Schorege
SIND DIE KIRCHEN NOCH ZU RETTEN?
Eine Antwort an ihre Anhänger, Kritiker, Verächter und Emigranten

272 S., kart., 28,- DM
ISBN 3-419-50827-1

Ein Grundriß offener, aber konstruktiver Kirchenkritik: Woran kranken die Kirchen? Warum leiden Menschen an den Kirchen? Nach einer Diagnose über den derzeitigen Zustand der Kirchen zeigt der Verfasser Wege für eine heilsame Therapie, die in die Tiefe geht.



PAUL M. ZULEHNER
UNGEHALTENE HIRTENREDEN MENSCHLICHKEIT DARF MASSLOS SEIN

112 S., kart., 12,80 DM.
ISBN 3-419-51334-8

„Diese Reden machen auf viele Wunden aufmerksam. Sie verstehen sich als mutige, weiterführende Kritik und sollten so nicht nur gelesen, sondern ins Leben der Kirche umgesetzt werden.“
Kirchenbote Osnabrück

CHRISTOPHORUS

Weiter mit ganzer Kraft gegen die Katastrophe zu arbeiten. Nun – für den christlichen Teil der Menschheit leistet die Theologie der Befreiung einen wichtigen und gewichtigen Beitrag zur Rettung – und nicht nur für den christlichen Teil.

Eine Nachbemerkung: Die Absicht, eine «Rezension» des zu Ehren von Johann Baptist Metz erarbeiteten Sammelbandes zu schreiben, habe ich nicht verwirklichen können. So wenig dieser Sammelband eine normale «Festschrift» ist, konnte mein Text eine normale Buchbesprechung werden. Aber ich habe meine Solidarität mit der Theologie der Befreiung und meine Verehrung für Johann Baptist Metz bekennen können.

Walter Dirks, Wittnau

Hinweis: Auf Einladung der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster und der Katholisch-Theologischen Fakultät wird am Mittwoch, 19. Oktober 1988, um 10.00 Uhr c.t. in der Aula des Schlosses, Schloßplatz 2) Univ.-Prof. Dr. Edward Schillebeeckx (Nijmegen) über «Mystik und Politik. J. B. Metz zur Vollendung des 60. Lebensjahres» sprechen.

Philosophiegeschichte

Philosophie oder Geschichte?

«Es war wie das Heiligtum einer Gottheit, der man nicht gerne naht und die man nur verehrt, weil man froh ist, daß man sich dank ihrer Existenz um gewisse Dinge nicht mehr zu kümmern braucht.»¹ Dieses Verhältnis zur Philosophiegeschichte, das der verwirrte Törleß in seinem Elternhaus erlebt, wo die unerreichbaren Denker in Glasschränken sorgsam gehütet werden, scheint heute wieder – oder immer noch – selbst in professionellen Philosophenkreisen aktuell zu sein. Einerseits nahen sich einige Philosophen, vornehmlich jene sprachanalytischer Provenienz, nur zögernd der Philosophiegeschichte und vermeiden, von systematischem Eifer getrieben, eine historische Auseinandersetzung mit dem philosophischen Erbe. Andererseits verehren ganze Pilgerzüge von historisch-philologisch geschulten Philosophen die großen Klassiker und versuchen eher, vergangene philosophische Diskussionen in textkritischer Kleinarbeit zu rekonstruieren, als sich unmittelbar um zeitgenössische philosophische Fragen zu kümmern. Diese sonderbar gespaltene Beziehung zur Philosophiegeschichte scheint sogar akademisch gebilligt und institutionalisiert zu werden, denn an philosophischen Seminaren und Instituten wird im Zuge der zunehmenden Spezialisierung immer deutlicher zwischen sogenannten systematischen und historischen Fächern unterschieden. Ein Student muß sich schon früh entscheiden, ob er sich in die zeitgenössischen Debatten einarbeiten will und philosophisch *produzierend* nur flüchtig auf die Philosophiegeschichte zurückgreift, oder ob er sich mit historischen Fragestellungen vertraut machen will und philosophisch *reproduzierend* den Kontext und Inhalt von bereits vergangenen Diskussionen ermittelt.

Philosophie als Interpretation eigener Vergangenheit

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte stellt zweifellos seit Aristoteles ein Dauerproblem der Philosophie dar, da sie nicht den Prinzipien einer linearen, kontinuierlichen Entwicklung gehorcht, sondern einen Fortschritt häufig gerade dadurch erreicht, daß sie mit neuen Motivationen und Zielsetzungen an alte Fragestellungen anknüpft. Diese stete Rückbesinnung ist aber keineswegs als unmittelbarer, methodisch unreflektierter Rückgriff möglich. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich deshalb eine eigentliche Philosophiegeschichtsschreibung entwickelt, die es sich zur Aufgabe macht,

das philosophische Erbe kritisch aufzuarbeiten. Diese historische Reflexion ist indessen immer mehr in das Zentrum der (kontinentaleuropäischen) Philosophie gerückt und hat einerseits zu einer Überwindung von naiven, ideologisch verzerrten oder romantisch verklärten Geschichtsbildern beigetragen², andererseits aber in gleichem Maße auch zu einer Historisierung und Philologisierung der Philosophie geführt. Unter der lähmenden Wirkung des «morbus hermeneuticus» (H. Schnädelbach) versteht sich die Philosophie nur noch als Interpretation ihrer eigenen Vergangenheit und reduziert sich selber auf einen Zweig der Literaturwissenschaft. Das «Sein zum Text» (O. Marquard) erweist sich als das «Seinsgeschick» des Philosophen, der nicht mehr eigene Fragen stellt, sondern die durch Texte tradierten Fragen übernimmt und sich somit in überlieferte Begriffs- und Denkkategorien einfügt. Indem er sich in den Dienst irgendeiner Tradition stellt und seine Hauptaufgabe bloß darin sieht, mit historisch-philologischer Akribie herauszufinden, was dieser oder jener Philosoph «wirklich» gemeint hat, läuft er Gefahr, gerade die Hauptforderung der Philosophie zu mißachten: bedingungsloses und vorurteilsfreies selbständiges Denken. Ist die historisierende Philosophiegeschichte also eine professionelle Form von selbstverschuldeten Unmündigkeit?

Es wäre leicht, diese provokative Schlußfolgerung mit einem Verweis auf die unentbehrliche kritische und reflexive Funktion der Philosophiegeschichte zurückzuweisen. In der Tat läßt sich die philosophiehistorische Arbeit nicht auf das bloße Wiederkaufen von vergangenen Theorien zurückführen. Sie zeigt sich gerade darin als «nachhistoristisch»³, daß sie sich zu den untersuchten Texten in Distanz setzt und den unüberwindbaren historischen Abstand von einem jeweils zeitgenössischen Standpunkt aus thematisiert. Zudem soll die historische Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien keineswegs nur ein Nach- oder Abschreiben von ewigen Wahrheiten sein, sondern im Gegenteil ein selektives Sichten des überlieferten Textmaterials und ein hermeneutisches Gespräch mit den Klassikern.

Trotz dieser berechtigten Einwände, die eine methodisch naive Konzeption der Philosophiegeschichte entlarven, bleiben grundlegende Zweifel am *philosophischen* Wert und Sinn der philosophiehistorischen Forschung bestehen. Der Beitrag von historischen und philologischen Arbeiten zur philosophischen Reflexion mag nämlich löblich sein, er scheint aber erstens nur sekundäre Bedeutung zu besitzen und zweitens mit dem Selbstverständnis der Philosophie in Konflikt zu geraten. Deshalb müssen folgende Fragen aufgeworfen werden: *Erstens:* Fällt die Aufgabe einer historischen Reflexion nicht primär und viel umfassender einerseits der Geschichtsphilosophie⁴ zu, die historische Kategorien im Hinblick auf die Ganzheit der Geschichte untersucht, und andererseits der Metahistorie⁵, die historische Erklärungsmodelle auf ihre Begründung und Gültigkeit hin prüft? *Zweitens:* Darf sich die Philosophiegeschichte, die sich offensichtlich aller *empirischen* Methoden bedient, noch zu der *analytischen* Wissenschaft Philosophie zählen?

Der Begriff «Geschichte» ist bekanntlich zweideutig. Er bezeichnet einerseits ein Geschehen, das sich unabhängig von

² Vgl. zur Entwicklung der Philosophiegeschichte L. Brun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1973

³ Vgl. dazu ausführlicher W. Ch. Zimmerli, *Wozu noch Philosophiegeschichte? Legitimationsprobleme als Ansatz zu einer Philosophiegeschichtstheorie*. *Studia Philosophica*, 37 (1977), 199–233; ders. *Philosophiegeschichte als systematische Disziplin der Philosophie? Synchrone versus diachrone Erklärungsirrationalität*, in W. Kluxen, Hrsg., *Tradition und Innovation: XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie*. Bonn 24.–29. September 1984, Hamburg 1988, 47–58.

⁴ Vgl. zur Einführung H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel und Stuttgart 1977; K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*. Freiburg-München 1974.

⁵ Siehe zur Einführung J. Meran, *Theorien in der Geschichtswissenschaft*. Göttingen 1985.

¹ R. Musil, *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*. Gesammelte Werke Bd. 6, Reinbek bei Hamburg 1981, 78–79.

einem Beobachter vollzogen hat und abgeschlossen ist, andererseits die Erforschung dieses Geschehens mit spezifischen wissenschaftlichen Methoden. Somit kann sich auch die historische Reflexion auf zweierlei beziehen: einerseits auf das Geschehen selbst als Theorie der historischen Entwicklung (Geschichtsphilosophie), andererseits auf die historische Forschung in Form einer Theorie der Geschichtswissenschaft (Metahistorie). Läßt sich nun die Reflexion auf vergangene philosophische Diskussionen eindeutig einem der beiden Wissenschaftsbereiche zuordnen?

Philosophische Fragen und Diskussionen werden zwar in Form von mehr oder weniger klar datierbaren Texten überliefert, sie sind aber sicherlich keine «res gestae» wie Stadtgründungen oder Schlachten, denn erstens lassen sie sich nicht mit Hilfe irgendeines Planes wie die Grundmauern einer Stadt oder die Anordnung einzelner Schlachtreihen rekonstruieren. Der philosophische Gehalt von Texten läßt sich häufig erst aufgrund des inner- und außerphilosophischen Kontextes, der Intention des Autors und des Textadressaten bestimmen. Zweitens können sie aufgrund ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte nie als vollkommen abgeschlossen gelten, sondern sie erwachen erst dadurch zu einem philosophischen «Leben», daß sie von einem Philosophiehistoriker bzw. einer -historikerin mit einer philosophischen Intention auf einem bestimmten Hintergrund (re)konstruiert werden. Somit besteht eine Disanalogie zwischen der Reflexion auf die Geschichte als Geschehen und der Auseinandersetzung mit philosophischen Debatten einer vergangenen Epoche. Zudem läßt sich die philosophische Funktion der Philosophiegeschichte nicht auf die Geschichtsphilosophie zurückführen, weil diese selber unter ganz bestimmten historischen Bedingungen entstanden ist. Geschichtsphilosophie ist ein Produkt der Neuzeit und gleichzeitig eine Reaktion darauf: «Die Geschichtsphilosophie ist die Gegenneuzeit»⁶. Der Philosophiegeschichte hingegen fällt die Aufgabe zu, auch die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der Geschichtsphilosophie zu eruieren. In diesem Sinne umfaßt die Philosophiegeschichte – mindestens formal – die Geschichtsphilosophie, weil sie sich nicht als «Mythos der Aufklärung»⁷ dem Zeitgeist einer bestimmten Epoche anheimstellt, sondern gerade in kritischer Distanz dazu die determinierenden Denkkategorien einer historischen Periode, einer Theorie oder eines einzelnen Denkers ermitteln will.

Philosophiegeschichte ist aber auch keine Meta-Geschichte, denn die philosophiehistorische Arbeit besteht ganz praktisch im Sammeln, Entziffern, Vergleichen und Interpretieren von Quellen und nicht in der Bildung von theoretischen Aussagen über die eigene Tätigkeit oder in der Ausarbeitung von methodischen Anleitungen. Wer sich z. B. mit Platon auseinandersetzen will, liest unmittelbar dessen Werke sowie die Interpretationen anderer Autoren, aber er läßt sich nicht unbedingt auf die Debatte ein, ob es nun darum gehe, Platon zu erklären oder zu verstehen, ob dieser Autor hermeneutisch oder strukturalistisch erschlossen werden müsse usw. Freilich drängen sich bei jeder gründlichen philosophiegeschichtlichen Beschäftigung solche methodologischen Fragen auf, sie dürfen aber nicht mit der Philosophiegeschichte selber verwechselt werden.

Jede Definition der Philosophie ist notwendigerweise zirkulär, weil sie selber eine philosophische Argumentation verwenden muß, um zu verdeutlichen, was Philosophie «eigentlich» ist. Trotz dieser grundsätzlichen Schwierigkeiten einer inhaltlichen Bestimmung muß und kann die Philosophie wenigstens hinsichtlich ihrer Methode von anderen Wissenschaften abge-

grenzt werden. Wittgenstein hat ihre Funktion – nicht das undefinierbare «Wesen» – sehr prägnant formuliert: «Die Philosophie stellt eben alles bloß hin und erklärt und folgert nichts. Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht. – «Philosophie» könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.»⁸ Wie kann nun ein Wissenschaftszweig, der unbekannte Texte in entlegenen Bibliotheken aufspürt, verwirrende Manuskripte mit philologischen Methoden entziffert, verborgene Zusammenhänge zwischen verschiedensten Autoren und Schulen historisch erforscht, den Anspruch erheben, zu jener Wissenschaft zu gehören, die *vor* allen Entdeckungen und Erfindungen steht? Natürlich könnte man die Bestimmung der Philosophie als eine analytische, apriorische – für Wittgenstein sogar nur deskriptive – Wissenschaft zurückweisen und auf der reinen Empirie beharren. Dann müßten die Philosophiehistoriker(innen) aber begründen, worin sich ihr Aufgabenfeld von jenem der übrigen empirischen Geisteswissenschaften unterscheidet und wo grundsätzlich die Trennlinie zwischen der Philosophie und der Historie, Philologie usw. zu ziehen ist. Eine solche Definition der eigenen Tätigkeit wäre nicht nur von wissenschaftstheoretischer Bedeutung, sondern sie hätte auch praktische wissenschaftspolitische Folgen. Müßten die Philosophiehistoriker(innen) nicht aus den philosophischen Seminaren entfernt und bei ihren empirisch arbeitenden Kolleginnen und Kollegen angesiedelt werden? Die Tendenz zu einer solchen Ablösung läßt sich im amerikanischen Wissenschaftsbetrieb bereits heute feststellen, wo die Philosophiehistoriker(innen) teilweise von den philosophischen Instituten in die «Departments of the History of Science» oder «History of the Ideas» abwandern und von vornherein jeden philosophischen Anspruch aufgeben.

Philosophiekritik mit empirischer Methode

Philosophiegeschichte als reines Sammeln und Aufarbeiten von Textmaterial ist in der Tat nicht Philosophie. Die Analytizität der Philosophie wäre jedoch zu eng gefaßt, wenn man sie als «reines Denken», abgeschirmt von jeder Herausforderung einer empirischen Erfindung und Entdeckung, verstehen würde. Philosophisches Denken wird vielmehr gerade dann wichtig und notwendig, wenn aufgrund von Erfindungen und Entdeckungen neue Denkkategorien entstanden sind, die ermitelt und begrifflich erfaßt werden müssen. Somit steht die Philosophie selbst zwar wohl als Rekonstruktion und kritische Analyse der Denkschemata *vor* den Erfindungen und Entdeckungen, sie kann diese aber nur *nach* den Erfindungen und Entdeckungen als «offen daliegend» erkennen. Ein gutes Beispiel für diesen scheinbar paradoxen Zusammenhang stellt die zeitgenössische Diskussion über die Postmoderne dar, die einerseits in kritischer Distanz zum (eigenen) postmodernen Zeitalter die Rahmenbedingungen für die Genese der Postmoderne ermitteln will, andererseits aber gerade aus der als Faktum bereits akzeptierten, von den Sozialwissenschaften längst analysierten Postmoderne entstanden ist. Somit erweist sich die Beschränkung auf alles, was «offen daliegt», als eine perspektivische Selbsttäuschung; weil das offen Daliegende als bereits erkannt vorausgesetzt wird, scheint es selbstverständlich und unproblematisch für eine rein analytische Betrachtung. An diesem Punkt kann und muß die Philosophiegeschichte ansetzen: Sie untersucht, was unter bestimmten historischen Bedingungen in einem bestimmten inner- und außerphilosophischen Kontext als offen daliegend angenommen wird und entlarvt das Selbstverständliche einer analytischen Untersuchung als *selbstverständlich konstruiert*. Sie erforscht also, unter welchen Bedingungen analytisches Denken überhaupt

⁶ O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a. M. 1982, 16.

⁷ O. Marquard, *ibid.* 14: «Geschichtsphilosophie: das ist der Mythos der Aufklärung. Ist sie also Mythos oder ist sie Aufklärung? Da steckt die Zweideutigkeit, da liegt die Aporie.»

⁸ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt a. M. 1984, Paragraph 126.

möglich ist und deckt die impliziten Voraussetzungen dieser Analytizität auf, indem sie die historische Bedingtheit jedes Denkens – auch und gerade des philosophischen – nachweist.

Philosophiegeschichte ist also nicht Philosophie, sondern Philosophiekritik mit empirischer Methode. Sie zeigt nicht nur auf, welche philosophischen Fragen in einer gewissen Epoche oder Schule aufgeworfen werden, sondern sie untersucht vor allem, warum diese Fragen gestellt wurden, und sie weist zudem darauf hin, welche Fragen *nicht* als offen daliegend erkannt und somit nicht behandelt werden. Sie nähert sich also, um das Bild Musils wieder aufzugreifen, den Glasschränken voller Klassiker nicht, weil sie sich dank ihrer Existenz um gewisse Dinge nicht zu kümmern braucht, sondern weil sie sich gerade aufgrund ihrer Glasschrank-Existenz um gewisse Fragen kümmert, die für inexistent gehalten wurden oder immer noch werden. In diesem Sinne ist Philosophiegeschichte nicht nur kritisch reflexiv, sondern sogar obszön⁹: Sie fragt nach dem, wonach man aus rein systematischer Perspektive mit einem unantastbaren Klassikerkodex nicht fragen darf. Sie fragt nicht, weil sie nichts weiß; sie fragt vielmehr, weil sie aufgrund des empirisch gewonnenen Wissens ahnt¹⁰, daß das systematisch geordnete Wissen aus einer veränderten historischen Sicht ganz anders sein könnte. Sie fragt also, weil sie auf das mögliche Andersein und somit auf die *beschränkte Gültigkeit jedes Wissens* hinweisen möchte.

Philosophiegeschichte ist also durchaus historisch-empirisch und doch philosophisch relevant. Diese doppelte Funktion schließt eine Über- oder Unterordnung von Philosophie und Philosophiegeschichte im Sinne Kants aus. «Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist (...). Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachrichten zu geben.»¹¹ Nicht im rein deskriptiven Kundtun vom «Geschehenen der Welt» liegt die Hauptaufgabe der Philosophiegeschichte, sondern im Ergründen dessen, was die «Quellen der Vernunft» im Verlauf der Geschichte jeweils waren und sein können.

Dominik Perler, Fribourg

⁹ Vgl. zur Definition und philosophischen Relevanz des Obszönen A.R. Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*. Stuttgart 1984, besonders 173–183.

¹⁰ Vgl. A.R. Bodenheimer, *ibid.* 182–183: «Das Fragen kommt (...) nicht vom Wissenwollen, sondern aus dem Wissen des Nichtwissenskönnens. Und dorthin führt es am Ende auch wieder zurück. Es kann weder zufriedenstellen noch befriedigt werden. Wissen, so meine ich, kommt nicht aus dem Fragen. Wissen kommt aus dem Ahnen.»

¹¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werkausgabe W. Weischedel Bd. V, Frankfurt a. M. 1977, 113.

Friedenspädagogik

Vor kurzem erschien eine Neuausgabe der Friedensschriften *Friedrich Wilhelm Foersters*.¹ Der Autor gilt als einer der bedeutendsten deutschen Pädagogen. Seine fast ein Jahrhundert umfassenden Lebensdaten von 1869 bis 1966 ließen ihn zum Zeitzeugen der beiden Weltkriege werden. Wenn sein umfangreiches Werk neuerdings wieder vermehrte Aufmerksamkeit findet, so hängt dies vor allem mit seinem lebenslangen Bemühen um Frieden und Verständigung unter den Völkern zusammen. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts bestätigte und bestärkt seine Überzeugung, daß eine zeitgemäße Erziehung gar nicht mehr anders zu rechtfertigen sei, denn als eine Erziehung zum Frieden. Die von *Bruno Hipler* herausgegebene und sorgfältig kommentierte Auswahl der Schriften Fr. W. Foersters

aus den Jahren 1893 bis 1933 vermittelt einen guten Einblick in die Leitgedanken und das Engagement dieses Wegbereiters der deutschen Friedensbewegung im 20. Jahrhundert. Bereits 1895 mußte Foerster für seinen Freimut ein erstes Mal bezahlen: Wegen einer kritischen Entgegnung auf die Sedan-Rede *Kaiser Wilhelms II.* in dem Aufsatz «Der Kaiser und die Sozialdemokratie» (47–50) wurde er wegen Majestätsbeleidigung zu drei Monaten Festungshaft verurteilt. Damit war die Laufbahn an einer deutschen Universität vorläufig verbaut. Foerster habilitierte sich in Zürich und dozierte hier und in Wien. Während des 1. Weltkrieges wurde er kurzzeitig vom zeitgeschichtlichen Beobachter selbst zum Akteur im politischen Geschehen. 1916 setzte er sich für einen Verständigungsfrieden ein, und im darauffolgenden Jahr lud ihn der österreichische *Kaiser Karl* zu Besprechungen über die Reorganisation der Donaumonarchie ein. Damit zog er sich den Haß der Deutschen nationalen und insbesondere der preußischen Heeresleitung mit General *Ludendorff* zu. Nach seinen Analysen zur Kriegsschuldfrage mußte Foerster 1922 aus Deutschland emigrieren, um dem Schicksal *Walter Rathenaus* zu entgehen, der kurz zuvor ermordet worden war. Zuerst lebte er wieder in der Schweiz, dann bis 1940 in Frankreich. 1933 wurde Foerster von der NS-Regierung die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt, und seine Bücher brannten neben denen von *Thomas* und *Heinrich Mann*, *Carl von Ossietzky* und *Sigmund Freud*. Nach der Besetzung Frankreichs flüchtete er in die USA, wo er bis 1963 in New York lebte. Hochbetagt kehrte er in die Schweiz zurück und starb 1966 in Kilchberg.

Was war es, das die Schriften dieses Pädagogen auch politisch so brisant werden ließ? Aus der vorliegenden Textauswahl geht hervor, daß Foersters Konzept von Pädagogik den Bereich der Politik und Ethik miteinschließt. Deshalb fühlte er sich immer wieder gedrängt, dort kritisch zum politischen Geschehen Stellung zu beziehen, wo er die Gesetze der Gerechtigkeit und der Wahrhaftigkeit verletzt sah. Nach seiner Konversion zum christlichen Glauben im Jahr 1899 wurde ihm das Evangelium zum Maßstab seines Engagements.

Aus der Vielfalt der von Foerster behandelten Fragen lassen sich einige zentrale, Themen herausstellen. Gegen die Blut- und Eisenpolitik Bismarckscher Prägung und den deutschen Nationalismus unterstreicht er von seinen ersten Publikationen an die Friedensverantwortung Deutschlands als völkerverbindendem Zentralland in Europa. Nur eine echte Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich, so Foersters Überzeugung schon in den beiden Jahrzehnten vor dem 1. Weltkrieg, kann einen neuen Krieg verhindern.

Überall wo Foerster die Menschenrechte oder die Rechte von Minderheiten verletzt sieht, nimmt er Partei: für die Schwarzen in den USA (76ff.), für die von den Deutschen unterdrückten Polen und Elsässer (101ff.), für die Eingeborenenvölker in den Kolonien (67ff.). Entschieden wendet er sich auch gegen den wachsenden deutschen Antisemitismus. Konträr zur nationalen Machtideologie vertritt er die Überzeugung: «In Wahrheit wirkt nur derjenige für sein Vaterland, der für diejenige Partei nimmt, die von diesem seinen Vaterland unterdrückt oder mißhandelt werden.» (104)

Fesselnd sind Foersters Artikel aus der Zeit des 1. Weltkrieges, die von seinem verzweifelten Bemühen zeugen, dem sinnlosen Morden ein Ende zu setzen. Seit 1918 ist er von der Hauptschuld Deutschlands am Ausbruch des Krieges überzeugt; damit rührte er an ein Tabu, das erst 1961 durch die umwälzenden Analysen des Historikers *Fritz Fischer* in seinem Buch «Griff nach der Weltmacht. Zur Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland» endgültig gebrochen werden sollte.

Doch dies hinderte ihn wiederum nicht, den Pariser Friedensvertrag von 1919 abzulehnen, weil er in ihm die moralischen Bedingungen eines wirklichen Dauerfriedens nicht erfüllt sah (133). Das Verhängnisvolle des Pariser Vertrags bestand für ihn nicht darin, «daß eine gewaltige Schadensabrechnung prä-

¹ Fr. W. Foerster, *Manifest für den Frieden*. Hrsg. von Bruno Hipler. Schöningh-Verlag, Paderborn 1988, 202 S.

sentiert, sondern daß jede menschliche Hilfe zu ihrer Tilgung versagt wird» (137).

Früh stellte Foerster die Bedeutung der weltwirtschaftlichen Verflechtung unter den Nationen heraus und leitete daraus das Gebot einer internationalen Solidarität ab. So wurde er zum Vorkämpfer der Idee einer Weltföderation und des Völkerbundes. 1920 schreibt er in seinen «Leitsätzen zu einer politischen Erneuerung Deutschlands»: «Jede partielle Verknüpfung muß von einem ganz großen und konsequenten Willen zum Aufbau der Weltföderation getragen sein, erst solche große und unbedingte Entscheidung zum Frieden wird auch über die trennenden Mächte im Kleinen Herr werden.» (158) Doch 13 Jahre später, im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, lautet Foersters hoffnungsloser und prophetischer Befund: «Auch wenn Hitler den Krieg nicht will, so will er doch Dinge, die ohne Krieg nicht zu verwirklichen sind: Sein Programm der politischen Einigung der deutschen Rasse in Europa ist ohne einen schweren Eingriff in den Besitzstand der neugeschaffenen Oststaaten gar nicht durchführbar, und selbst wenn es denkbar wäre, daß ein solcher germanischer Riesenblock in der Mitte Europas ohne Krieg zustandekäme, so würde dennoch eine so gewaltige Zusammenfassung der Kräfte einer militärisch dressierten Rasse, die seit 60 Jahren politisch von nichts als reiner Machtphilosophie lebt, eine so große Versuchung zur Vergewaltigung Europas schaffen, daß die Führer des deutschen Volkes die letzten sein würden, die solcher Versuchung widerstehen könnten oder wollten.» (193)

Die vorliegenden Texte Fr. W. Foerstes belegen, daß es vor und zwischen den beiden Weltkriegen nicht an bedeutenden Mahnern gefehlt hat, die gegen das drohende Verhängnis während ihre Stimme erhoben. Darüber hinaus gehen von Foerstes Friedensdenken auch für heute noch gültige Ansprüche und Anstöße aus. So ließen sich etwa die folgenden Sätze aus dem Jahr 1920 ohne Schwierigkeiten für einen Kommentar über die aktuelle weltpolitische Aufgabe Deutschlands verwenden: «Wollen wir nicht der Kriegsschauplatz Europas werden, so müssen wir das Zentrum des Friedensgedankens werden... wir müssen mit sicherstem Takt und peinlichster Loyalität des Wortes und der Tat dahin wirken, daß die deutsche Frage nicht Zwietracht zwischen die anderen Völker bringe,

vielmehr müssen wir uns bei jeder Meinungsverschiedenheit ehrlich der Einigkeit Europas annehmen und bei jeder Gelegenheit auch die weiterliegenden weltpolitischen Schwierigkeiten unserer früheren Gegner zu erleichtern suchen.» (158)

Martin Maier, Innsbruck

Die Zwölf von Lugano

Nicht was es heiße, «Laiel/Laiin» innerhalb der neuen «Movimenti» oder der alten kirchlichen Strukturen zu sein, sei die eigentliche Frage, sondern wie wir uns in unserer gegenwärtigen Gesellschaft überhaupt als Christen verstünden – eine Frage, die auch die Amtsträger für sich beantworten mußten. Mit diesen Worten eröffnete der in der übrigen Schweiz durch sein engagiertes Energiekonzept bekannte Politiker *Fulvio Caccia* eine dreitägige Zusammenkunft in Lugano, die sich «Synode von Laien» nannte. Nicht als Gegenstück zur letztjährigen Bischofssynode mit ihren wenigen Laien von vatikanischen Gnaden, sondern als kleine, autonome Initiative der Selbstäußerung und des Austauschs sollte sie verstanden werden. Dahinter stehen politisch und kulturell engagierte, theologisch interessierte Tessiner Laien um die Bibliothek an der «Salita dei Frati» und um die Zeitschrift «Dialoghi». Sie riefen zwölf Laienchristen, drei Frauen und neun Männer, zusammen: je vier aus Italien und der Schweiz, zwei aus Belgien (darunter einen Lateinamerikaner) und je einen aus Deutschland und Frankreich. Als «Beobachter» fungierten einige wenige Geistliche, auch aus den evangelischen und orthodoxen Kirchen. Unter ihnen ergriff Ortsbischof *Eugenio Corecco* als erster das Wort und kritisierte u. a. die Bezeichnung «sinodo». Er hatte immerhin einen ganzen Vormittag lang zugehört und er hielt auch noch die abschließende Eucharistiefeier.

Der kleine Kreis provozierte durch die Öffentlichkeit seiner Debatten ein beachtliches Echo in den Tessiner Medien. Das bischofseigene «Giornale del Popolo» meinte allerdings, mit seinem Ausgangspunkt von der grundsätzlichen Gleichheit aller im «Volk Gottes» sei dieser «sinodo» bei der Kirchenlehre des Konzils stehengeblieben, ohne die «neue Ekklesiologie der Charismen und Bewegungen» (Movimenti) aufzunehmen. In Wirklichkeit standen die Movimenti im Mittelpunkt des ersten Abends und für die Vielfalt der Charismen legte die Originalität der zwölf Geladenen Zeugnis ab. Unvergessen bleiben mir die temperamentvollen Äußerungen von *Mario Gozzini* (Florenz), der seinerzeit zu Beginn des Konzils mit einem Textband «Il Concilio aperto» (über das Ende der «Sakralität» und des «konstantinischen Zeitalters») Furore gemacht hat, ferner diejenigen seiner Gattin *Vilma* und der «Eremitin» *Adriana Zarri* (Ivrea), die im Sinne der feministischen Theologie sprachen.

Eine Verlustanzeige

Auf solche Einzelvoten weiter einzugehen fehlt der Raum, doch seien hier zwei Passagen aus dem abschließend als «Brief an die Mitchristen» veröffentlichten Konvergenzpapier in freier deutscher Übersetzung wiedergegeben. Im Kontext geht es um das gemeinsame Priestertum und um unterschiedliche Versuche in Europa und der Dritten Welt, Priester und Laien untereinander in ein neues Beziehungsfeld zu bringen – Versuche, die nach einer kurzen Phase der Euphorie derzeit einer Politik der Marginalisierung unterliegen:

► «Nach dem Vatikanum II haben nationale Synoden in einigen Ländern Europas nach neuen Formen für die Ämter in der Kirche gesucht. Dadurch daß diese synodalen Erfahrungen, auch dort wo sie offiziellen Charakter hatten, folgenlos blieben bzw. teilweise oder ganz zurückgenommen wurden, ist die Glaubwürdigkeit der derzeitigen Amtsstrukturen bzw. ihrer Träger in die Krise geraten. Es fehlt heute an einem Forum, wo die auf diesen Synoden begonnenen Diskussionen weitergeführt und vertieft werden können.»

► «Dem Pluralismus und der Dialektik begegnet man, so müssen wir feststellen, in der Kirche mit Angst, und man erweist sich unfähig, damit umzugehen. Das zeigt sich sowohl in neuen Formen des Zentralismus auf der Ebene der Universalkirche als auch auf lokaler Ebene. Ein ideologisches und totalitäres Verständnis von Wahrheit und Einheit breitet sich aus.»

In diesen Sätzen bedeutet der von uns kursiv gesetzte eine Verlustanzeige. Ich frage mich, ob heute nicht auf ein Thema konzentrierte Synoden, z. B. zur Ausländerpolitik und Asylfrage oder zur Dritt-Welt-Aufgabe der Hilfswerke (vgl. Titelseite) fällig wären. L. K.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1988:

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.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische 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

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.