

ORIENTIERUNG

Nr. 21 52. Jahrgang Zürich, 15. November 1988

ALS REICHSPROPAGANDAMINISTER Joseph Goebbels zwei Tage nach der Ermordung des Sekretärs der deutschen Botschaft in Paris, Ernst vom Rath, durch den polnisch-jüdischen Jüngling Herschel Grynszpan – seine Eltern waren mit 7000 andern paßlosen Juden an der Grenze zurückgewiesen worden – den «spontanen Volkszorn» inszenierte, fielen diesem schändlichen Pogrom Hunderte in Brand gesteckte Synagogen, 7000 Geschäfte und Wohnungen deutscher Juden zum Opfer. An die hundert jüdische Männer wurden auf den Straßen von SA-Landsknechten und dem aufgehetzten Mob zu Tode geschlagen. Viele begingen Selbstmord. Gegen 30 000 Juden wurden verhaftet, viele in Konzentrationslager abtransportiert.

Ein unbeachtetes Fanal

Goebbels und seine schreibenden Trabanten in der gleichgeschalteten Presse jubelten über das Ergebnis dieses wahrhaft historischen Pogroms. «Das Schwarze Korps», Organ der SS Heinrich Himmlers, prophezeite das «endgültige Ende des Judentums in Deutschland, seine restlose Vernichtung». Reto Caratsch, Korrespondent der «Neuen Zürcher Zeitung» in Berlin, schrieb, daß diese Drohung ernst gemeint sei. Im Verlauf der letzten Jahre seien sämtliche Vorschläge des «Schwarzen Korps» in bezug auf die Behandlung der Judenfrage «Punkt für Punkt verwirklicht worden».

Die demokratischen Staaten und die Kirchen waren gewarnt. Aber sie zogen es aus Gründen «diplomatischer Zurückhaltung» vor, den erfolgreichen und aggressiven Diktator des Dritten Reiches nicht zu erzürnen. Im Frühjahr 1938 hatte er Österreich gewaltlos dem Reich angeschlossen, und im Herbst war ihm das Sudetenland von England und Frankreich über den Kopf der Tschechoslowakei hinweg ausgeliefert worden. Der schweizerische Außenminister dankte dem Duce in Rom enthusiastisch für diesen «Frieden» von München.

Gegenüber den verfolgten Juden im Reich fühlten sich weder die Politiker noch die Kirchen verpflichtet. Gewiß, man billigte die brutalen Methoden der Machthaber in Berlin nicht, aber für einen «gemäßigten» Antisemitismus brachte man doch großes Verständnis auf, und vielleicht war es ganz gut, wenn die einheimischen Juden merkten, wie mit ihnen umzugehen ja auch möglich sei. In der Schweiz spielte die Angst vor der «Verjudung» im Zusammenhang mit der Asylpolitik eine nicht unwesentliche Rolle. Deshalb auch verlangten wir von den Deutschen die Kennzeichnung der Pässe deutscher Juden – gemeinsam mit Schweden –, was dann zum berühmten «J» führte. Die Vereinbarung wurde am 10. November 1938 – die Synagogen brannten noch – offiziell bestätigt ...

In der katholischen Kirche war der christliche Antijudaismus gewissermaßen dogmatisch verfestigt worden. Juden wurden durch fast alle Jahrhunderte diskriminiert als «Gottesmörder», vertrieben, gefoltert, verbrannt, Synagogen immer wieder zerstört. Die Reformation brachte da keine Wende. Martin Luthers Schmähungen der Juden bleiben ein trauriges Kapitel hassender Wut gegen das Volk, ohne das es kein Christentum geben würde. Solche judenfeindliche Tradition hat den Boden vorbereitet, in den Hitler den tödenden Samen seines pathologischen Judenhasses säen konnte. Abgewendeten Blicks haben die Kirchen auch bei uns in der Schweiz – von rühmlichen Ausnahmen Einzelner abgesehen, der spätere Kardinal Journet und der Basler Theologe Karl Barth seien hier stellvertretend für andere genannt – das Fanal «Kristallnacht» und dann die «Endlösung» geschehen lassen. Erst als das geschichtlich einmalige Drama der Juden in seinem unfaßbaren Ausmaß klar vor Augen lag, setzte die Besinnung auf dessen Ursachen ein, erkannten wir, daß die Juden nicht unsere Feinde, sondern die «älteren Brüder» sind, deren Gott unser Gott ist. Wenn nun immer mehr die christlichen Kirchen gemeinsam gegen Judenhaß – er meldet sich auch heute wieder – wie gegen jeglichen Haß gegen Fremde, Andersartige antreten, ist das eine kreative Form der Sühne für ihr Versagen vor 50 Jahren. *A. Häsler, Zürich*

ZEITGESCHICHTE

Reichspogromnacht 1938 – ein unbeachtetes Fanal: Der von Joseph Goebbels inszenierte «spontane Volkszorn» – «Diplomatische Zurückhaltung» der demokratischen Staaten und der Kirchen – Angst der Schweizer vor der «Verjudung» – Folgen einer restriktiven Flüchtlingspolitik – Protest und Hilfe einer kleinen Gruppe von Christen.

Alfred A. Häsler, Zürich

INDOCHINA

Um ein Kambodscha auf eigenen Füßen: ein Reisebericht (3): Das mörderische Pol-Pot-Regime – Vietnamesische Truppen beendeten Herrschaft der Roten Khmer – Internationale Isolierung der neuen Regierung – Hilfeleistung nichtgouvernementaler Organisationen – Leistungen des Wiederaufbaus in den letzten acht Jahren.

Gespräch mit dem Buddhistenmönch Tep Vong: In der Hauptpagode von Phnom Penh – Buddhismus war über 2000 Jahre lang die Religion der kambodschanischen Gesellschaft – Brutale Verfolgung der Mönche durch Pol Pot – Wiederaufbau von 3000 Pagoden – Für eine Friedenspolitik über die politischen Grenzen hinweg. *Ludwig Kaufmann*

NEUES TESTAMENT

Die Ehe unter dem Anspruch der Bergpredigt: Zu einigen neuen Matthäus-Kommentaren – Jesu Haltung zur Ehescheidung in Mt 5, 31f. – Die ursprüngliche, rekonstruierte Fassung der Logienquelle Q – Zur Deutungsgeschichte des Jesuswortes – Distanzierungen von rigider Vergesetzlichung – Jesu Provokation zu «freier Treue» – Die Position von Ulrich Luz – Moment der Lieblosigkeit in Jesu Forderung? – Matthäus und seine Unzucht-klausel – Die Praxis der matthäischen Gemeinde – Fehlender Grundgedanke von der vergebenden Liebe Gottes.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

THEOLOGIE

Mündigkeit und Solidarität: Zu einer Festschrift für Ludwig Kaufmann – Übersicht über 36 Beiträge – Sie treten für eine engagierte christliche Identität ein – Zweites Vatikanisches Konzil als unverzichtbarer Ausgangspunkt – Auseinandersetzung mit der «mündigen» Welt – Die Lehrautorität aller Gläubigen – Erschreckt und gepackt von der Welt der Armen – Das arme Volk führt uns in der Nachfolge Jesu zu Gott – Zeichen der Hoffnung. *Peter Rotländer, Münster/Westf.*

Um ein Kambodscha auf eigenen Füßen

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

Auf dem internationalen Parkett ist seit Beginn dieses Jahres in die Frage um das Los Kambodschas Bewegung gekommen. Allzulange schon hat ja der auch in den Medien meist mit Schweigen zugedeckte Skandal angedauert, daß der Sitz Kambodschas in der Versammlung der Vereinten Nationen von einer Exilregierung eingenommen und gehalten werden konnte, in der, von China geschützt, das mörderische Pol Pot-Regime das Sagen hatte, ein Regime, dem spätestens seit 1981 und dem unabhängigen Bericht einer finnischen Untersuchungskommission von 1984 der grauenhafteste Genozid dieses Jahrhunderts in Asien nachgewiesen worden ist. Allzulange dauert aber auch schon die Unterlassung staatlicher Entwicklungshilfe der westlichen Länder für das schwergeprüfte Volk der Khmer, das dafür büßen muß, daß es die Vietnamesen waren, die – im Verein mit zurückkommenden Flüchtlingen – der vierjährigen Schreckensherrschaft der «Roten Khmer» ein Ende bereitet und Pol Pot in den ersten Januartagen von 1979 vertrieben haben (vgl. *Kasten*). Um so höher ist die Pionierarbeit der nichtgouvernementalen Organisationen (NGO) zu veranschlagen. Als eine von ihnen war – im Rahmen der vom Internationalen Roten Kreuz koordinierten Katastrophenhilfe, an der sich u.a. auch Caritas/Schweiz beteiligte – schon sehr früh das HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz) auf dem Plan. Es begnügte sich aber nicht mit Medikamentenflügen, auch nicht mit langfristiger konzipierten Entwicklungsprojekten, die jetzt ihre Frucht bringen, es trat am 17. Juli 1980 mit einem politisch-humanitären Appell an die Öffentlichkeit, der damals 10 000 Unterschriften auf sich vereinigte und Außenminister Bundesrat Pierre Aubert mit der Bitte überreicht wurde, die Schweiz möge aktiv werden, um Wege zum Frieden zu öffnen. Gleichzeitig wurden Schwesternorganisationen in Europa, Kanada und die nationalen Kirchenräte in Südostasien zu ähnlichen Aktionen animiert, um eine starke internationale Bewegung zugunsten von «Frieden und Selbstbestimmung für das kambodschanische Volk» in Gang zu bringen. Bis heute nicht eingelöst, aber angesichts der jüngsten Gespräche vom 26./27. Juli in Jakarta und dieser Tage (5.–7. November) in Paris wieder hochaktuell ist das 7-Punkte-Programm, in dem der damalige Appell gipfelte. Es forderte:

1. Ausschluß des Khieu Samphan/Pol Pot-Regimes aus der UNO.
2. Einstellung der chinesischen Waffenlieferungen an die Roten Khmer.
3. Entwaffnung (und Internierung) aller Roten Khmer-Soldaten auf thailändischem Gebiet.
4. Abzug der vietnamesischen Truppen aus Kambodscha.
5. Geordnete Repatriierung der kambodschanischen Zivilbevölkerung.
6. Intensivierung der Wiederaufbauhilfe in Kambodscha im gegenseitigen Vertrauen und in Zusammenarbeit zwischen der kambodschanischen Regierung und den internationalen Organisationen.
7. Internationaler Wiederaufbau-Plan für ganz Indochina (Freigabe der Wiedergutmachungsmittel der USA und westlicher Entwicklungshilfegelder).

Noch im gleichen Jahr 1980 besuchte eine erste HEKS-Delegation die zerstörte Hauptstadt Phnom Penh. Es waren Samuel Andres und Tildy Hanhant; sie führten auch den diesjährigen Besuch an, bei dem ich mit von der Partie war.

Khmer: Eine große Tradition ...

«Du machst dir keine Vorstellung, wie es damals vor acht Jahren hier aussah: lauter Schutt, wohin man blickte. Nicht einmal Fahrräder waren zu sehen. Für die Leute waren wir wie Wesen von einem fremden Planeten. Sie packten uns am Arm: «Wer seid ihr?»» Das Erinnerungsbild, das mir solcherweise

*Vgl. Teil I und II dieses Reiseberichts in Nr. 19, S. 202 ff. und Nr. 20, S. 213 ff.

vermittelt werden sollte, hatte es schwer, mit der konkreten Anschauung einer sauberen, breiten Asphaltstraße zu konkurrieren, die uns vom Flugplatz in das einstige «Paris des Ostens» führte. Der Flug von Hanoi nach Phnom Penh in einer zuerst mit Dampf gefüllten und dann eisig kalt werdenden Kabine war kein Vergnügen gewesen, und die Wärme, die uns jetzt umgab, konnte ich als Wohltat empfinden. An den zahlreichen Radfahrern, die das Auto, mit dem wir abgeholt wurden, überholte und noch mehr an den Fußgängern, die uns entgegenkamen, fielen mir die rötlich-violetten Kopftücher auf. «Das ist nun eben typisch Khmer», sagte die Begleiterin, «und in diesen Tüchern tragen sie gleicherweise ihre Babys wie die Sachen herum, die sie vom Markt heimbringen.»

«Khmer», das Wort weckte in mir zunächst negative Assoziationen, und es brauchte mehrere Tage, bis es sich in mir von der spezifischen Wortzusammensetzung «Khmer Rouge» (Rote Khmer) löste, um in seinem Eigenwert zur Bezeichnung der großen kulturellen Tradition eines alten Volkes Gestalt anzunehmen. Schon gleich der erste Besuch im Außenministerium konfrontierte uns mit einem Wandbild von Angkor-Vat, und wir lernten alsbald, daß auch die heutige Nationalfahne der «Volksrepublik Kamputschea» die Silhouette dieser jahrhundertlang vom Urwald bedeckten, von französischen Archäologen ausgegrabenen und trefflich dokumentierten Palastpagode des alten Königreichs zeigt. Wunderbare Skulpturen aus jener Welt finden sich heute im Nationalmuseum für Kunst und Archäologie in Phnom Penh, und eine ausgezeichnete Einzelführung vermittelte mir bleibende Eindrücke von einem Patrimonium, das vom Ineinander hinduistischer und buddhistischer Traditionen geprägt ist. U.a. steigen in meiner Erinnerung die beiden Plastiken des dreißig- und fünfzigjährigen Königs Jayavarman VII. auf, der, wie ich mir erzählen lasse, von 1181–1220 in Angkor regierte und in dieser Zeit den Buddhismus des «großen Fahrzeugs» (Mahāyāna, auch «Gnadenbuddhismus» genannt) verkörperte, der aber nach ihm wieder der populäreren hinduistischen Brahmatradition und sodann der harten, nunmehr direkter dem Volk verabreichten Mönchspredigt des Buddhismus des «kleinen Fahrzeugs» (Theravāda, manche sprechen vom Buddhismus der Selbsterlösung) weichen mußte.

... und ihre versuchte Vernichtung

Eigentlich kann man sich nur wundern, daß es die Schätze dieses Museums überhaupt noch gibt. Beim Besuch der sehr alten Tempelanlage von Tonlé Batí mit Ruinen, deren Mauern aus mächtigen Quadersteinen beinahe an die griechischen Zyklopenbauten erinnern, kann man ebenso entzückt wie erschüttert werden: entzückt ob noch erhaltener Flachreliefs, erschüttert ob geköpfter, zerstückelter Buddhastatuen. Da schlüpfte ich durch einen niedrigen Durchgang und siehe da, vor den sorgfältig aufgeschichteten Stücken – Torso, Beine, Arme – brennende Räucherstäbchen: Die Reste sind nicht nur gesammelt worden, sie werden immer noch liebevoll verehrt.

Was hier an steinernen Buddhas gefrevelt wurde, das geschah hundert- und tausendfach an lebenden Menschen. Auch davon zeugt heute eine Art von Museum. Es handelt sich um die ehemalige städtische Oberschule Tuol Sleng, die von Pol Pot, der alles Intellektuelle verfolgte, zur Folter- und Hinrichtungsstätte ausersehen wurde. Man hat die Gebäude als Mahnmal stehenlassen und zeigt dem Besucher sowohl (rekonstruierte?) Einzelzellen mit ihren Anlagen zur Fesselung usw. als auch Zeichnungen von Foltermethoden. Am überzeugendsten sind aber die von den Roten Khmer selber gesammelten und hinterlassenen Fotos der Hingerichteten: Zu Hunderten bedek-

ken sie die langen Wände, und unter den Bildern fehlen nicht solche von anfänglich engen Mitarbeitern Pol Pots:

Leistung und Zeugnis der Hilfswerke

Zu den direkt beabsichtigten und Pol Pot offenbar genau rapportierten Opfern der Roten Khmer kommen die Unzähligen, mit denen die Bevölkerung ihren blutigen Tribut an das Kriegsgeschehen seit den furchtbaren Bombardierungen des Ho-Chi-Minh-Pfades durch die Amerikaner zahlen mußte. Zu ihnen gehören nicht zuletzt Kinder und Jugendliche, die der Krieg ihrer Eltern und manchmal auch noch ihrer eigenen Glieder beraubt hat. In einem Waisenhaus sahen wir neben einem blinden Jungen vier Mädchen ohne Arme. Dieses Waisenhaus ist aber auch ein schönes Beispiel erfolgreicher Hilfe zur Selbsthilfe. Als es 1980 vom HEKS u. a. Schulhefte und ein Fahrrad für die Leiterin erhielt, äußerte diese den Wunsch nach ein paar Holzbearbeitungsmaschinen, damit die Jungen selber ihre Betten und Stühle zimmern könnten. Als Folge davon konnten wir jetzt eine erfolgreiche Schreinerwerkstatt in Betrieb sehen, die 14 Jungen eine Lehrstelle und auch schon Verdienst bietet. Daneben sahen wir einen Raum mit 12 Nähmaschinen für die Mädchen sowie eine in Bau befindliche Metallbearbeitungswerkstatt, die von der Stiftung Schweizer Pestalozzidorf initiiert worden ist. Besonders erfreulich empfand ich, daß hier eine Gruppe von Mädchen und Burschen so weit gelangt war, daß sie uns die schönen kambodschanischen Tänze mit den typisch nach außen gebogenen Händen vorführen konnte.

Das ist nur ein Beispiel, wie sehr es sich gelohnt hat, daß beim Ausfall offizieller internationaler Hilfe die «nichtgouvernementalen Organisationen» auf den Plan traten. In einem Land, in dem es außer der vietnamesischen Minderheit im südöstlichen Randgebiet kaum Christen gibt, ist die Präsenz der Hilfswerke ein bedeutsames Zeichen christlicher Solidarität mit den Notleidenden und Verlassenen dieser Erde. Im Hof des Hotel Samaki, wo wir im Bungalow des Vertreters des Weltkirchenrats wohnen durften, sah ich eine Anzahl kleinerer Lastwagen parkiert. Neben solchen des Internationalen Roten Kreuzes, der Mennoniten, der vereinigten australischen Hilfe usw. trugen zwei oder drei das Zeichen der «oikumene», mit dem sich der Ökumenische Rat in Genf zu erkennen gibt. Als Ökumene empfand ich es aber auch, wenn sich mir hier als Vertreter der Dachorganisation katholischer Fastenopfer (CIDSE) ein Inder aus Kerala vorstellte oder wenn ich einen ungarischen Arzt antraf, der gerade dabei war, die Ankunft des Vertreters der Stiftung Schweizer Pestalozzi-Dorf vorzubereiten.

Mehr im einzelnen müßte nun vom eigenen Aufbauwillen der Khmer die Rede sein, wie er sich noch in anderen auf Selbsthilfe angelegten Hilfsprojekten – wir sahen u. a. eine sehr interessante Fischzuchtanlage – zeigt. Dazu fehlt hier der Raum. Ich möchte aber in diesem Beitrag noch besonders auf die innere Kraft der Khmer aus ihrer buddhistischen Tradition hinweisen. Mit dem obersten Mönch von Kambodscha konnte ich ein fast zweistündiges Gespräch führen. Es sei im folgenden ausführlich wiedergegeben.

Gespräch mit Buddhistenmönch

Die Pagode Unalom, die größte von Phnom Penh, einst mit 200 Mönchen und Novizen bevölkert, umfaßt heute einen Komplex von insgesamt vierzig Gebäuden. Es sind meist kleinere Häuser für die Mönche und für die Schule, eine derzeit von Lehrerinnen geführte staatliche Primarschule, wogegen in früheren Zeiten hier die Mönche selber über die Elementarklassen hinaus Unterricht gaben. Herausragend der Kultbau sowie das Gebäude mit dem Empfangsraum, dessen mit Bildern und Plastiken geschmückte Repräsentationswand für

ausländische Augen schon pagodenartig wirkt. Allerdings fällt mir auf, daß hier keine Räucherstäbchen brennen, wie sie in der eigentlichen Pagode sowohl vor den verschiedenen Statuen wie vor den Bildchen und Aschensäckchen der Toten anzutreffen sind. Der fünfzigjährige Vorsteher, *Tep Vong*, eine eher zierliche Gestalt im safranfarbigen Überwurf, setzt sich ohne Umschweife mit mir an einen niederen Tisch und erklärt mir gleich zuerst den Namen der Pagode. Er bedeute «Augenbraue» und stamme von der entsprechenden, hier aufbewahrten Reliquie des ersten Jüngers von Buddha. Ein sie bergender Sakralbau – er wird nach indischer Tradition «Stupa» genannt – sei hier, so vernehme ich, im siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung errichtet worden, wogegen nach hiesiger Überlieferung die ersten buddhistischen Missionare, Sonathero und Otdharathero mit Namen, bereits im Jahr 234 vor Christus im Land angekommen seien. Sie hatten ihm übrigens den Namen Sophanna Poum (goldenes Land) gegeben. *Tep Vong* betont, daß der Buddhismus im Unterschied zu Indien ununterbrochen die Religion der kambodschanischen Gesellschaft – er vermeidet den Ausdruck «Staatsreligion» – war, bis 1975 mit dem fanatischen Pol Pot-Regime die brutale Verfolgung von Religion und Tradition ausbrach. Sowohl die Mönche wie das Volk wurden völlig überrascht: «Seit zweieinhalb Jahrtausenden gab es den Buddhismus, seit Menschengedenken kannte man hier nichts anderes. So konnte sich niemand vorstellen, daß er ernstlich bedroht oder gar ausgelöscht werden könnte. Aber Pol Pot tat es gründlich. 25 000 Mönche wurden getötet; hier in Phnom Penh überlebten drei oder vier. Auch unsere Bücher wurden verbrannt, noch ganze fünf der alten Bücher sind dieser Pagode erhalten geblieben.»

3000 Pagoden wiederaufgebaut

Angesichts dieser totalen Zerstörung kann ich nur staunend anhören, was *Tep Vong* über die gegenwärtige Situation, knapp zehn Jahre nach der Vertreibung Pol Pots, berichtet: «Kaum hatte die Regierung die Erlaubnis zum Wiederaufbau der Pagoden gegeben, legten die Leute von sich aus Hand an. Sei es in der Freizeit, sei es unter Aufteilung der Arbeiten unter die Familienmitglieder, leisteten sie Frondienst, so daß heute im ganzen Land die Wiederherstellung von rund 3000 Pagoden so gut wie vollendet ist. Hier in Phnom Penh haben wir 20 Pagoden repariert oder wiederaufgebaut, 17 weitere möchten wir ebenfalls wiederherstellen.» «Aber wie sollen denn all diese Pagoden wieder bevölkert werden», frage ich, «wie steht es mit dem Nachwuchs? Wie kann die Tradition wieder aufleben, wenn fast alle ihre Träger getötet wurden?» *Tep Vong* äußert, daß sie für die ihnen jetzt zur Verfügung stehenden 20 Pagoden genügend Mönche hätten und daß es auch für die 17 anderen nicht an solchen fehlen werde. Er lenkt meinen Blick auf ein Bild, das einen Mönch zeigt, der nach Vietnam fliehen konnte: «Er kam als erster von dort zurück. Hier angekommen, fragte er die Leute, ob sie nicht Mönche werden wollten. Heute sind wir unserer dreißig, der älteste 80, der jüngste 30 Jahre alt.» Draußen in den Provinzen sei es ähnlich zugegangen. Da es einige Bezirke gab, in denen die Roten Khmer weniger gewütet hatten, konnten von dort Mönche in die verwüsteten Gebiete kommen und am Wiederaufbau mithelfen. So gebe es jetzt auch auf dem Land bis zu 70- oder 80jährige, aber auch schon 15jährige Mönche: «Wir hätten noch mehr Nachwuchs, würden manche nicht durch die Angst vor einer Rückkehr der Roten Khmer abgehalten. Sie fürchten, als Mönche ermordet zu werden.» Generell scheint heute die Rekrutierung in der Stadt aber schwieriger geworden zu sein: «Einerseits lockt hier die leichtere Arbeit in den staatlichen Büros und im Handel, andererseits schreckt, mindestens die ganz Jungen, unsere strenge Disziplin ab.» Als Beispiel für die Strenge ihrer Lebensweise nennt *Tep Vong* das Verbot, einer Frau auch nur die Hand zu geben. Bekanntlich ist für Mönche auch der Genuß von Wein oder Bier ausgeschlossen, und das Essen ist auf den Morgen und den Mittag

beschränkt. «Und wie», so frage ich, «verhält es sich mit den Nonnen?» Während ich nämlich zum Beispiel vor drei Jahren in Tokyo buddhistische Nonnen allenthalben in den Straßen angetroffen hatte, ist mir in Phnom Penh keine einzige zu Gesicht gekommen. Tep Vong erklärt mir, daß es bei ihnen keine eigenen Pagoden für Nonnen gebe, daß sie aber innerhalb des Pagodenbezirks ihr eigenes Haus bewohnen: «Viermal im Monat dürfen sie dieses Haus verlassen und an den Gebeten der Mönche teilnehmen.» Gemeint sind die vier Tage, die, nach dem Mond berechnet, im kambodschanischen Buddhismus an die Stelle eines besonderen, dem Gottesdienst reservierten Wochentages (Sabbat, Sonntag) treten.

Buddhismus in der Öffentlichkeit

Beim Kalender angelangt, kommt die Rede auch auf die Feste und ihre öffentliche Feier. Viele Feste, vernehme ich, sind lokaler Natur und werden allenfalls in einer Halle oder auf dem Dorfplatz mit Gebeten usw. begangen. Zweimal im Jahr aber feiert das ganze Land. Da ist einmal das dreitägige Neujahrsfest, das, ähnlich unserem Ostertermin, nach dem Mond berechnet, jeweils in den April fällt und sowohl Segnungen für die Lebenden als auch Gebete für die Toten bzw. zunächst die Herbeibringung von Gaben im Hinblick auf solche Gebete durch die Mönche umfaßt. Die längere und große Festzeit aber ist das Gedächtnis für *alle* Toten, das vom 26. September bis

zum 10. Oktober gefeiert wird. Im Unterschied zu unseren westlichen Bräuchen geht man nicht auf einen «Friedhof», sondern man besucht die Pagode und bittet um Gebete auch für die vielen Verwandten, die irgendwo in der Ferne gestorben sind. Ohnehin wird nur ein Teil der Toten in der Pagode verbrannt und mit der Aufbewahrung der Asche und der Anbringung eines Bildchens an der Ahnenwand geehrt. Wo keine Pagode in der Nähe ist, werden, zumal von ärmeren Leuten, die Toten auch auf dem offenen Feld verbrannt. (In Vietnam sahen wir Grabsteine mitten in den Reisfeldern!)

Daß überhaupt der Unterschied von Arm und Reich im buddhistischen Leben – bei aller Mahnung zur Geringschätzung irdischer Güter und einem in mancher Hinsicht frappierenden Gleichheitsgefühl – nicht ohne Belang ist, sieht man schon an den Ahnenwänden: Wer entsprechende Stiftungen an das Kloster gemacht hat, ist da mit einem vergrößerten Fotobild verewigt. Aber auch schon beim Beginn des Lebens geht es nicht bei allen gleich zu. Tep Vong kommt von sich aus darauf zu sprechen, als ich nach allfälligen Initiationsriten frage. Nach der Geburt eines Kindes veranstalten Familien, die es vermögen, eine Feier zu Hause, zu der der Bonze eingeladen wird, der dann auch entsprechende Segnungen und Gebete spricht. «Aber arme Leute können sich eine solche Feier nicht leisten.» Für die Armen besteht somit höchstens die Möglichkeit, das Kind zur Pagode zu bringen, um es segnen zu lassen.

Zutritt zur Pagode, so konnte ich selber feststellen, hat jedermann. Zu den Festzeiten lassen sich da schon auch einmal Männer der Regierung blicken. Von einem solchen hatte ich übrigens noch im Ohr, wie er anlässlich einer Begrüßung sagte, der Buddhismus in seinem Land sei nicht eine Religion, sondern eine «Philosophie zum anständigen Leben». Als ich das Tep Vong erzähle, lacht er sarkastisch: «Der Mann wollte wohl einen Witz machen. In Kambodscha glauben 95% der Bevölkerung an Buddha, und 5% sind Nichtglaubende. Vielleicht zählt sich der Herr Minister zu den 5%.»

Zusammenarbeit für Friede und Versöhnung

Derselbe Tep Vong äußert aber zu wiederholten Malen, daß es bei ihren Gebeten in erster Linie darum gehe, Gut und Böses zu unterscheiden und als Lohn für ein gutes Leben ein dauerhaftes Glück und das Paradies vor Augen zu stellen. Auch auf meine Frage, wie der Buddhismus mit seinen Idealen Einfluß auf die Gesellschaft zu nehmen versuche, lautet die Antwort: «In erster Linie durch Erziehung. Die Gebete sind Erziehung, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Sie raten, gut zu sein in sich selber, freigebig im Verhältnis zum Mitmenschen und, als dritte Dimension, dienstbereit für die Gemeinschaft. Umgekehrt warnen sie davor, das Böse und Falsche zu tun; sie sagen: «Tust du das Böse und stirbst danach, wirst du ein Tier!» – «Wie aber», so möchte ich wissen, «steht es mit der besonderen Aufgabe, im heutigen Kambodscha zu einer Befriedung zu gelangen? Könnte es Versöhnung geben mit solchen, für solche, die das Böse getan haben?» Dazu Tep Vong: «Wir haben jetzt zehn Jahre lang diese Regierung, und es gibt Bemühungen, Menschen, die vor ihr geflohen sind, zurückkehren zu lassen und eine Aussöhnung mit ihnen zu finden. Wir möchten, daß alle Kambodschaner zurückkehren könnten, und beten, dafür.»

Tep Vong nennt es eine «neue Politik», die es erst seit diesem Jahr gebe, daß täglich morgens um 5 Uhr im Rundfunk ein Gebet gesprochen wird: «Das Volk hört das, und es weckt in ihm den Willen, den Mördern und Rückkehrern zu vergeben, wie eben überhaupt das Gebet dazu verhilft, alles Gute zu tun. 95% des Volkes sind Buddhisten: Vorausgesetzt, daß alle zuhören, müßten auch alle zum Tun gelangen.» Über die genannten Gebete im Rundfunk vernehme ich weiter, daß sie teils von einem Mönch, teils von Laien gesprochen würden, daß es schon aus jeder Provinz mehrere Sprecher gebe, die die Gebete

Daten von Schrecken und Hoffnung

1969–1973: US-Flächenbombardements (geschätzte 550 000 Tonnen Bomben) auf Kambodscha treiben Hunderttausende in die Hauptstadt Phnom Penh.

1970, 18. März: Prinz Shianuk aus dem Königshaus, der die Modernisierung der Stadt mit maßvollen sozialistischen Reformen verbunden hat, wird von US-hörigen Militärs unter Führung von Lon Nol gestürzt und geht nach Peking.

1975, 17. April: Zwei Wochen vor dem Zusammenbruch der US-Präsenz in Südvietnam und dem Fall Saigons erobern die Roten Khmer Phnom Penh. Sofortiger Beginn der totalen Evakuierung der Hauptstadt und der Provinzstädte. Gewaltsame Landverschickung, Terror der Pol Pot-Clique gegen Intellektuelle, Mönche, Ausländer u. a. In den folgenden dreieinhalb Jahren sterben mindestens 900 000 den systematischen Hungertod, während 100 000 Khmer direkt erschlagen werden. Gesamtzahl der Opfer (inkl. Epidemien) auf zwei Millionen geschätzt.

1976, 4. April: Shianuk, im Sommer 1975 als Staatschef zurückgekehrt, tritt zurück und lebt faktisch unter Hausarrest.

Mai 1975 bis März 1978: Grenzeinfälle der Roten Khmer gegen Vietnam.

1978, 25. Dezember: Invasion Kambodschas durch Vietnam unter Mithilfe einer Khmer-Opposition gegen Pol Pot. Zurückgekehrter Flüchtling Heng Samrin wird Staatschef der «Volksrepublik Kamputschea», während sich Shianuk ein zweites Mal nach Peking absetzt.

1979, Februar: «Strafexpedition» Chinas gegen Hanoi im Norden Vietnams.

1979/81: UNO-Sitz («Demokratisches Kamputschea») von Pol Pot besetzt.

1982, 22. Juni: Bildung einer oppositionellen Koalitionsregierung im Exil unter Vorsitz von Shianuk. Unter dreierlei Guerillagruppen in Lagern des thailändischen Grenzgebiets ist die von Pol Pot militärisch die stärkste.

1987, 7. Mai: Shianuk entzieht sich Druck Pol Pots durch Selbstbeurlaubung vom Präsidium der Exilregierung.

1987, 4. Dezember: Premierminister von Phnom Penh, Hun Sen, trifft in Frankreich mit Shianuk zusammen.

1987/88: Beginn des Rückzugs der Vietnamesen, der bis Ende 1989 abgeschlossen sein soll. Kommandoübergabe an kambodschanischen Generalstab.

1988, 26./27. Juli: Inoffizielle Friedenskontakte in Djakarta.

1988, 5.–7. November: Friedensgespräche in Paris.

te selber formulierten, nicht zuletzt im Hinblick auf den Frieden. Hier hake ich ein. An der Wand habe ich schon lange ein Bild von Karl Marx erblickt. Ich erinnere an sein Wort über Religion als Opium. Mein Gegenüber antwortet ohne Umschweife: «Die Buddhisten hoffen, daß auch Marx und Lenin in ihrem Gedankengut sich zu Buddha hin «erziehen» lassen und daß sie in ihren Anhängern gut wie Buddha werden.» Ich insistiere, ob das Aufhängen ihrer Bilder in diesem Raum nicht eine Verneigung vor dem Regime bedeute: «In unserer langen Geschichte», antwortet der Mönch, «hatten wir viele Feinde, aber Feinde sollen zu Freunden werden.»

Zu diesem Ziel, bei dessen Formulierung ich bis in die Wahl den Gleichklang mit dem Evangelium heraushöre – «Wenn dich einer auf die linke Wange schlägt ...» – bedarf es aber nicht nur der Zusammenarbeit im Landesinnern, sondern auch auf internationaler Ebene. Tep Vong kann darauf hinweisen, wie schon für den Wiederaufbau der Pagoden und die Neuausgabe von Büchern buddhistische Hilfe aus dem Ausland wirksam wurde. Über die buddhistische Friedensorgani-

sation ABCP (Assoc. Buddh. Centre Peace) mit Zentrum in der Mongolei hält er Kontakte zu Japan, Indien, Nepal und Sri Lanka und auch zum Nachbarland Thailand. In Moskau hat er 1981 an der Konferenz der Religionen für den Frieden teilgenommen: «Bis dahin hatte ich nie Kontakte mit Christen. Seither weiß ich, daß wir das gleiche wollen.» Auch mit dem höchsten Mönch der Buddhisten im amerikanischen Exil steht er inzwischen in Verbindung, Pläne für ein Friedenszentrum in Europa – möglicherweise in der Schweiz – stehen zur Diskussion. Ja es scheint Zusicherungen zu geben, daß demnächst buddhistische Mönche in den Lagern an der kambodschanisch-thailändischen Grenze, sogar in den von Pol Pot kontrollierten, eine Erziehungsarbeit zu Frieden und Gewaltlosigkeit vor allem mit Kursen zur Berufsausbildung leisten könnten, eine Aufgabe, die allerdings unter den gegenwärtigen Umständen noch mit hohen persönlichen Risiken verbunden wäre. Bei einem neuerlichen Zusammentreffen zeigt sich Tep Vong zuversichtlich: «Was sich rund um die Gespräche in Paris tut, ist nicht wenig.»

Ludwig Kaufmann

Die Ehe unter dem Anspruch der Bergpredigt

Neue Kommentare zum Matthäusevangelium

In den Jahren 1985–1988 sind im deutschsprachigen Raum nicht weniger als fünf Kommentare zum Matthäusevangelium erschienen. Sowohl bei den Wissenschaftlern wie auch bei den Praktikern waren sie heiß ersehnt und füllen nun bedeutende Lücken. Samt und sonders erschienen die Kommentare in bereits bekannten Kommentarreihen: In «Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament», 1953 begründet, erschien eben jetzt der von J. Gnlika verfaßte 2. Teilband des Matthäuskommentars; in «Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament», 1969 begründet, der von U. Luz verfaßte 1. Teilband des Matthäuskommentars; in «Regensburger Neues Testament», in dem seit der 1956 umgearbeiteten Auflage des 1948 erschienenen Matthäuskommentars von J. Schmid keiner mehr erschienen ist (5. Auflage 1965), füllt nun der von A. Sand verfaßte Kommentar die Lücke; die auf der 1979 fertiggestellten Einheitsübersetzung basierende Kommentarreihe «Die neue Echter Bibel», 1980 begründet, bringt den Matthäuskommentar von R. Schnackenburg; M. Limbeck ist der Verfasser des Matthäuskommentars in der Reihe «Stuttgarter Kleiner Kommentar»; er könnte hier vernachlässigt werden, wenn dieser «kleine» Kommentar nicht über 300 Seiten zählen würde.

Die Kommentare von U. Luz und J. Gnlika sind wissenschaftliche Kommentare im eigentlichen Sinn; sie verlangen ein ziemlich hohes Maß an sprachlichen, literarischen, historischen und methodologischen Vorkenntnissen. Die Kommentare von A. Sand und R. Schnackenburg richten sich hauptsächlich an Leute im kirchlichen Dienst, bei denen ein theologisches Grundstudium vorausgesetzt werden darf, während sich der «Kleine Kommentar» von M. Limbeck an Katecheten, theologisch interessierte Laien, an Bibel- und Gesprächskreise usw. wendet.

Zu erwähnen ist auch noch, daß außer U. Luz, der als Protestant seinen Matthäuskommentar in einer ökumenischen, eben in der «Evangelisch-Katholischen» Kommentarreihe erscheinen läßt¹, alle Autoren römisch-katholischen Bekenntnisses sind.

Im vorliegenden Bericht wird es mir nicht darum gehen, jeden einzelnen dieser Kommentare vorzustellen oder sie im allgemeinen miteinander zu vergleichen. Vielmehr möchte ich ver-

suchen, an einem einzigen Thema bzw. an einem kleinen Abschnitt aus dem Matthäusevangelium zu zeigen, zu was für Ergebnissen die heutige Exegese kommt. Mit Bedacht wähle ich einen kontroverstheologisch relevanten Abschnitt: Jesu Haltung zur Ehescheidung in der matthäischen Bearbeitung innerhalb der Bergpredigt (Mt 5,31–32).

Der Text und seine Entstehung

³¹ Es ist auch gesagt:

«Wer seine Frau entläßt,
gebe ihr einen Scheidebrief.»

³² Ich aber sage euch:

Jeder, der seine Frau entläßt, außer wegen Unzucht,
veranlaßt ihren Ehebruch,
und wer eine Entlassene heiratet,
begeht Ehebruch.

Über den Wortlaut des Textes und seine Entstehung sind sich die Kommentatoren ziemlich einig.² Die antithetische Form («Es ist ... gesagt ... – ich aber sage euch ...») dürfte bei dieser Antithese auf den Redaktor Matthäus zurückgehen. V 31 – wie übrigens auch Mt 19, 3–7 (Mk 10, 1–4) – nimmt dabei Bezug auf Dtn 24,1–4. Was die Antithese selbst (V 32) anbelangt, fällt die Klausel («außer wegen Unzucht») auf. Matthäus bringt sie 19,9 in etwas anderen Termini, was darauf hinweisen dürfte, daß sie nicht von Matthäus selber stammt, sondern daß der Evangelist sie in seiner Gemeinde bzw. in seinen Gemeinden vorgefunden hat. Daß die Klausel nicht auf Jesus zurückgeht, kann man daraus entnehmen, daß sie weder bei Lukas noch bei Markus überliefert ist. Bei Lk 16,18, der Parallelstelle zu Mt 5,32, lautet das Logion so:

Jeder, der seine Frau entläßt
und eine andere heiratet,
begeht Ehebruch,
und wer eine von ihrem Mann Entlassene heiratet,
begeht Ehebruch.

Unter der allgemein angenommenen Voraussetzung, daß beide Texte (Mt 5,32 und Lk 16,18) sich der gleichen Quelle verdanken (die uns nicht mehr erhaltene, aber z. T. rekonstruierbare «Logienquelle» Q), sind zwei Beobachtungen zu machen:

¹ Es gibt im deutschsprachigen Raum noch ein weiteres ökumenisches Kommentarwerk, der Ökumenische Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh-Würzburg 1977ff., dessen Matthäuskommentar noch nicht erschienen ist.

² Wenn auch folgende Beobachtung festgehalten werden darf: Je wissenschaftlicher der Anspruch des Kommentars, desto zurückhaltender im Urteil.

▷ Das lukanische «begeht Ehebruch» dürfte gegenüber dem matthäischen «veranlaßt ihren Ehebruch» schwieriger, darum aber auch ursprünglicher sein;

▷ das lukanische «und eine andere heiratet» fehlt bei Mt 5,32. Zwar ist nicht auszuschließen, daß Matthäus diesen Versteil herausgebroschen hat. Dem steht freilich entgegen, daß Mt 19,9, diesmal wohl von der Vorlage Mk 10,11 abhängig, den Versteil bringt. Mit Recht ist zu vermuten, daß in Q von einer Wiederheirat nichts gestanden hat:

Jeder, der seine Frau entläßt,
begeht Ehebruch.

Für den Versteil Lk 16,18 «und eine andere heiratet» ist nicht Q, sondern Mk 10,11(-12) verantwortlich zu machen. Innerhalb des Gespräches zwischen Jesus und Pharisäern lautet die Stellungnahme Jesu so:

¹¹ Wer seine Frau entläßt
und eine andere heiratet,
begeht ihr gegenüber Ehebruch,
¹² und wenn sie ihren Mann entläßt
und einen andern heiratet,
begeht sie Ehebruch.

V 11 bestätigt unsere Vermutung, daß nach einem ursprünglichen Text die Entlassung der Frau nicht ihren Ehebruch veranlaßte, sondern daß der Mann durch die Entlassung der Frau selbst Ehebruch beging. Interessant ist bei Markus die rechtliche Parallelstellung von Mann und Frau. Unsere Kommentatoren – insofern sie sich darüber äußern – sind mit Recht der Meinung, daß das eine griechischen Rechtsverhältnissen entsprechende Überarbeitung eines Wortes sei, das ursprünglich zur Ehescheidung nur aus der Sicht des Mannes Stellung bezogen habe.

Aus den Evangeliumstexten kann also ein Wort rekonstruiert werden, das ursprünglich (in Q) ungefähr so gelautet haben mag:

Jeder, der seine Frau entläßt, begeht Ehebruch,
und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.

Die Kommentare zweifeln nicht daran, daß dieses Wort auf Jesus selbst zurückgeht.

Deutung des Jesuswortes

Der katholische Neutestamentler *W. Trilling* hat 1962 diese Aussage wie folgt kommentiert: «Es ist der einzige Fall, den wir kennen, wo Jesus ein formelles Gesetz des Alten Testaments aufhebt und durch ein neues Gebot ersetzt. Gerade hier, wo man von der *ursprünglichen Ordnung Gottes* abgewichen war und die Frau so schlimm ins Unrecht gesetzt hatte, mußte der wahre Wille Gottes wieder zur Geltung gebracht werden ...

Jesus verbietet dem Manne, seine Frau fortzuschicken. Wenn es geschähe, würde sie zur Ehebrecherin, wenn sie erneut heiratet – denn das alte Eheband bleibt in Kraft. Und umgekehrt: Wenn ein Mann eine Frau heiratet, die von einem andern entlassen worden ist, so begeht er mit ihr Ehebruch, weil auch ihre frühere Ehe noch gültig ist. Die Rechte sind gleich verteilt ... An diese Weisung als ein unaufweichbares Gesetz hat sich die Kirche von den ersten Zeiten an gebunden gefühlt. Keine Macht der Welt, auch Kirche und Papst nicht, sind in der Lage, das, was Gott verbunden hat, selbstmächtig zu lösen. Die oft nicht verstandene Härte der kirchlichen Ehegesetzgebung fließt doch nur aus dieser Quelle, der klaren Weisung des Herrn, dem in ihr ausgesprochenen heiligen Willen Gottes. Aber: Es ist um des Menschen willen so bestimmt, für die Ordnung seines Lebens und sein Heil. Das bestätigt die Erfahrung auf vielfältige Weise. Wir müssen diese cherne Ordnung nicht als drückendes Gesetz ertragen, sondern von Herzen bejahen: Es spricht die Wahrheit aus ...»³

Die Absicht des Kommentators ist deutlich: Im wesentlichen geht es darum, die Übereinstimmung zwischen dem Evangelium und der kirchlichen Ehegesetzgebung aufzuweisen; darum auch die juristischen Begrifflichkeiten wie «Eheband», «gültig», «Ordnung», «Gesetz». Für die Härte ihrer Gesetzgebung ist nicht die Kirche ver-

antwortlich zu machen; sie steht in Treue zum Wort des Herrn selbst. Es ist bezeichnend, daß der Kommentator von der Klausel («außer wegen Unzucht») im Text selbst gar nicht spricht, weil hier möglicherweise eben doch eine Ausnahme im «ehernen Gesetz» festgestellt werden müßte. Erst in der Fußnote am Ende des Buches kommt er wieder darauf zu sprechen: «Der Zusatz findet sich nur bei Mt, hier und auch später in 19,9. Weder Mk noch Lk noch Paulus wissen etwas davon. Es ist undenkbar, daß Jesus ein solches Wort gesprochen haben kann in dem Sinne, daß das entscheidende Verbot jeder Ehescheidung nun doch wieder erweicht würde durch Ausnahmefälle. Wir können aber nicht mehr genau angeben, wie diese Worte gemeint sind und was Mt, als er sie niederschrieb, damit im Auge hatte. Die Überlieferung und Auslegung der Kirche hat hier das klärende Wort zu sagen: Sie lehrt ohne Rücksicht auf diesen Zusatz die Unmöglichkeit einer Scheidung des Ehebandes. Mit anderen Worten: Sie legt die beiden Mt-Stellen nach den eindeutigeren bei Mk (10,11f.), Lk (16,18), Paulus (1. Kor 7,10f.) hin aus.»

Die heutigen (genannten) Kommentatoren würden im Zusammenhang der Bergpredigt nicht mehr so ungeschützt von «neuem Gebot», von «unaufweichbarem Gesetz» und von «eherner Ordnung» sprechen. Meistens bemühen sie sich in einem gesonderten Abschnitt oder Exkurs um das Verständnis des Gesamten der Bergpredigt. Hier wird dann nicht nur verschiedenen Interpretationsmodellen (Zweistufen-Ethik, Zwei-Reiche-Lehre, Interimsethik, Gesinnungsethik usw.) eine Absage erteilt; es werden auch positiv Versuche zu einem Gesamtverständnis angeboten. Nicht absolute, abstrakte Gesetze, sondern eher «Wegweiser auf dem Pfad der Nachfolge», «Appell zur tätigen Nachfolge und zum Tun der Liebe» beinhalten die Weisungen der Bergpredigt (A. Sand).

«Zwei eingefleischte Mißverständnisse», nämlich die «faktische Selektion» und die «Gesetzlichkeit», sollten aus dem Wege geräumt werden, um mehr «das in allen Teilen der Bergpredigt wirksame Grundanliegen», nämlich «den göttlichen Entschluß zu äußerster Barmherzigkeit, den Jesus kundtut und erfahrbar macht» (J. Gnilka auf R. Schnackenburg verweisend), zum Tragen kommen zu lassen. Dabei geht es nicht um wörtlichen Gehorsam, sondern um schöpferische Aneignung (J. Gnilka).

In den letzten zwanzig Jahren – z. T. auch aus politischer Aktualität heraus – ist über die Bergpredigt viel nachgedacht worden, wobei man sowohl dem damaligen soziokulturellen Verstehenshorizont wie auch der Besonderheit der Sprache näherzukommen versuchte. Daß sich dabei für die Bergpredigt im allgemeinen wie auch für die Antithesen, im besondern der juristische Terminus «Gesetz» als ungeeignet erwies, ist unschwer einzusehen, läßt sich doch anhand der ersten Antithese («Wer seinem Bruder auch nur zornig ist, soll dem Gericht verfallen sein») gut zeigen, daß trotz der Gesetzessprache wesentliche Merkmale des Gesetzes nicht gegeben sind (Durchsetzbarkeit, Feststellbarkeit des Tatbestandes, Sanktionsmöglichkeit, Kohärenz innerhalb einer Gesetzessammlung). Offensichtlich liegt hier sprachliche Verfremdung vor, was wiederum einen prophetischen Umgang mit der Sprache vermuten läßt. Die verschiedenen Ausdrücke, die von den Autoren angeboten werden, zeigen das Tastende des Versuches, das damalige Meinen, das hinter den jesuanischen Antithesen steht, in heutige Begrifflichkeit umzusetzen: prophetische Provokation, Ansage des Gottesreiches, Ruf zur Freiheit, messianische Tora, Vision des neuen Menschen, Aufdecken der von Gott gewollten Wirklichkeit usw. Dabei unterlassen es die Autoren nicht, darauf hinzuweisen, daß die «Ent-Gesetzlichung» der Antithesen keinesfalls eine Aufweichung oder gar eine Verharmlosung der Forderungen Jesu sei. Es gehe nicht um ein Weniger an Verbindlichkeit, sondern um ein Mehr an Zuspruch und Anspruch. Die Anwendung auf die dritte Antithese (Ehescheidung) erlaubt den Interpreten so eine gewisse Distanzierung von einer rigiden Vergesetzlichung. Die katholische kirchliche Ehegesetzgebung ist nicht die notwendige Konsequenz der jesuanischen Stellungnahme zur Ehescheidung, sie ist viel eher die gesetzliche Engführung

³ Das Evangelium nach Matthäus. (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1962 (Hervorhebung von W. Trilling).

einer prophetischen Provokation, die zur «freien Treue»⁴ aufruft.

Die Position von U. Luz

Dürfte in diesem Punkte bei den katholischen Kommentatoren in etwa Übereinstimmung herrschen, geht der Protestant U. Luz Wege, die den Katholiken, der durch die neugewonnenen Einsichten gegenüber der rigiden katholischen Ehegesetzgebung mehr Luft zu bekommen glaubte, mindestens überraschen. Entgegen der unter den Exegeten weit verbreiteten Neigung, das Scheidungsverbot mit Jesu Zuwendung zu den damals in jeder Beziehung gering geachteten Frauen zusammenzubringen – es befreie die Frau von ihrer Abhängigkeit als Rechtsobjekt und Besitz des Ehemannes und sei so Ausdruck der Liebe Jesu und Gottes zur benachteiligten Frau –, weist U. Luz auf die Tatsache hin, daß es eine generelle Ablehnung der Scheidung auch in Qumran gab, und daß sich das Verbot, eine Geschiedene zu heiraten, auf die (geschiedenen) Frauen «verheerend» auswirken konnte. Jesus denke nicht von der Liebe zur benachteiligten Frau, sondern vom reinen, unbedingten Willen Gottes, d. h. von der Ehe, her.

Aber noch auf ein Weiteres macht U. Luz aufmerksam. Er vermag in dem von Jesus formulierten Ehescheidungsverbot nicht «nur» einen Appell oder eine Provokation oder ein Stück Paränese in Gestalt eines Rechtssatzes zu sehen. Für U. Luz hat die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung (Mt 5,32) einen anderen Charakter als die erste und zweite Antithese (Mt 5,22.28). Die Tatsache, daß die Theologen der frühen Kirche das Ehescheidungsverbot Jesu nicht interpretierten, sondern höchstens Ausnahmen formulierten (1 Kor 7,12–17; Mk 10,11; Mt 5,32) zeige, daß Jesu Wort nicht «nur» als prophetische Provokation, sondern als «gültige Ordnung» verstanden worden sei.

U. Luz macht es sich bei der ganzen Sache nicht einfach, muß er doch selber feststellen, daß er seinen katholischen Kollegen an einem Ort entgegenkommt, wo diese nicht (mehr) stehen und ihnen so – zu seinem Leidwesen, wie er sagt – widersprechen muß, ein Widerspruch, der ihn bewegt: «Für einen Protestanten, der die Unglaubwürdigkeit seiner eigenen Kirche erfährt, ist es bewegend zu sehen, wie katholische Brüder, die unter der Situation in ihrer Kirche leiden, zur These greifen, daß Jesu Scheidungsverbot kein Rechtssatz sei, zu jener problematischen protestantischen Grundthese also, in der der Protestant einen Grund der Not in der eigenen Kirche erkennt.»

U. Luz geht aber noch einen Schritt weiter, geht es ihm doch nicht an erster Stelle darum, die Richtigkeit der frühchristlichen Ehegesetzgebung im Anschluß an Jesus aufzuweisen, indem er Jesu Forderung «gleichsam als «potentielles» Recht für das eschatologische Israel im Anbruch des Gottesreiches» hinstellt. Er muß sich fragen, wie denn Jesu Verbot zur Ehescheidung überhaupt mit der Verkündigung Jesu von der unbedingten Liebe Gottes zum Menschen in Einklang gebracht werden könne. Hier wagt U. Luz eine Aussage, die mindestens aufhorchen läßt: «Ja, bereits in Jesu eigenem, unbedingtem Nein zu Scheidung und Heirat von Geschiedenen steckte ein Moment der Lieblosigkeit.» Und diese Aussage macht U. Luz erst noch im Zusammenhang der katholischen Ehegesetzgebung, die sich der Spannung zwischen der Verwirklichung von Mt 5,32 und der Verkündigung Jesu von der unbedingten Liebe Gottes zum Menschen bewußt sein möge. Als mögliche Keimzelle dieser Spannung müsse aber auch schon Mt 5,32 selbst hinterfragt werden.

Mag man zu der von U. Luz gegebenen Interpretation stehen wie man will⁵, sicher ist, daß er – wie in seinem ganzen (bisherigen)

⁴ So der Titel des Buches von R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung. Freiburg 1971.

⁵ So bin ich nicht sicher, ob die Sprechintention Jesu richtig erkannt ist, wenn man behauptet, es gehe ihm – ähnlich wie in Qumran – «nur» um eine

Gott und Politik in den USA

Über den Einfluss des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, herausgegeben von Klaus-M. Kodalle. 300 Seiten, broschiert, Fr. 31.30

In den USA ist Religion noch heute eine das Denken, Fühlen und Handeln durchdringende Macht, die den öffentlichen Diskurs entscheidend prägt. Dieses Werk gibt historisch fundierte Aufschlüsse darüber, was es mit dem amerikanischen Freiheitspathos und politischem Sendungsbewusstsein auf sich hat oder mit der Überzeugung vieler Amerikaner, einem von Gott ausgewählten Volk anzugehören. Ein wichtiges Sachbuch, das entscheidend zum Verständnis der USA beiträgt.

Eva Schmetterer: »Was ist die Frau, dass du ihrer gedenkst«

Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz Feministischer Theologie. 230 Seiten, gebunden, ca. Fr. 44.20

Selbst den Anspruch, eine Befreiungstheologie für die Frau zu sein, kann – so das auch für die Theologin enttäuschende Ergebnis – die Feministische Theologie nicht einlösen. Befreiend wird die Rede von Gott erst dann wirken können, wenn die Frau sich nicht mehr über den Mann, als von ihm Unterdrückte, definiert: denn theologische Rede wird so nicht als Rede von Gott gesucht, sondern als Mittel zur Identifikation der Frau.

athenaum

rigen) Matthäuskommentar – die Texte am unerbittlichsten befragt und so nicht nur zu aufschlußreichen historischen und soziokulturellen Informationen gelangt, sondern auch zu neuen und tiefen theologischen Fragestellungen. Nicht Ausgeglichenheit oder Harmonie zeichnet diesen Kommentar aus, sondern nimmermüdes Befragen der Texte, auf Schritt und Tritt beseelt von einem tiefen seelsorglichen Anliegen.

Matthäus und «seine» Unzuchtsklausel

Es braucht kaum eigens erwähnt zu werden, daß sich die katholischen Exegeten mit der vom Matthäus-Text gebotenen Ausnahmeregelung («außer wegen Unzucht») besonders schwer taten, gibt es doch nach der Lehre der katholischen Kirche, die auf der Lehre Jesu fußt, keinen Grund, eine geschlossene und vollzogene Ehe zu scheitern. Eher nach dem Motto «Nicht sein kann, was nicht sein darf» als nach sauberen exegetischen Methoden arbeitend, versuchten sie die Klausel «außer wegen Unzucht» entsprechend zu interpretieren oder gar in ihr Gegenteil umzukehren («selbst im Fall von Unzucht»). In den vorliegenden Kommentaren finden solche Versuche höchstens noch am Rande Erwähnung. Wenn auch die Möglichkeit, es könnte sich bei «Unzucht» um (für jüdisches Verständnis) illegitime Ehen (Verwandtenehen) handeln, ernsthaft in Betracht gezogen wird, wird sie doch von allen genannten Kommentatoren abgelehnt, freilich mit unterschiedlicher Deziertheit.

generelle Ablehnung der Scheidung. Die Qualifizierung der Scheidung als «Ehebruch» ist in der Tat provozierend und in dieser Prägnanz in Qumran kaum zu finden. Auch muß man sich fragen, ob ein Wort, das – wie Chr. Dietzfelbinger, Die Antithesen der Bergpredigt (TEH 186), München 1975, S. 29 pointiert sagt – rücksichtslos nötige Regulierungen menschlichen Miteinanderlebens aufhebt und nur unerträglichere, verlogene Verhältnisse schafft, ob ein solches Wort eine «gültige Ordnung» stiften will oder kann. Letztlich sollten die ehe- und familienkritischen Äußerungen im Zusammenhang des Rufs Jesu in die Nachfolge nicht gänzlich außer acht gelassen werden (vgl. Mk 10,29 par; Mt 10,37 par; Mt 19,10–12).

Einigung erzielte man in den letzten Jahren über folgenden vorausgesetzten Sachverhalt: Nach jüdischem Denken war es für den Mann heilige Pflicht, seine ehebrecherische Frau zu entlassen (R. Schnackenburg), denn «Unzucht ist ein Greuel, der das Land Israel entweihet» (U. Luz), vgl. Lev 18,25.28; 19,29; Dtn 24,4; Hos 4,2f; Jer 3,1–3.9. Für eine judenchristliche Gemeinde war es nicht einsichtig, warum für sie die Ehe weniger heilig sein sollte als für die Synagoge; für diese war Scheidung im Falle von Unzucht Pflichtgebot. – Soweit der von fast allen Interpreten ziemlich übereinstimmend festgestellte Sachverhalt.

Welche Konsequenzen sind daraus für unser Verständnis des Textes und für unseren Umgang mit dem Text zu ziehen? Man muß den genannten katholischen Kommentatoren zugute halten, daß sie sich von einer kirchenrechtlich verengenden Lektüre weitgehend befreien konnten, wenn auch nicht verschwiegen werden darf, daß das Bemühen um Befreiung die Aufmerksamkeit hier und dort noch all zu sehr absorbiert. Deutlich feststellbar ist der neue Wind, wenn zum Vergleich der bereits erwähnte Matthäuskommentar von W. Trilling herangezogen wird. Während W. Trilling auf die Unzuchtsklausel nur in einer Fußnote eingeht, nicht um sie zu erklären (er verweist auf den Kommentar von J. Schmid, der dazu neigt, «Unzucht» im Sinn von Verwandtenehen zu interpretieren), sondern um noch einmal die Gelegenheit zu benutzen, an die «Überlieferung und Auslegung der Kirche» zu erinnern, die hier «das klärende Wort zu sagen» habe, kann man nach J. Gnlika «überspitzt sagen, daß Mt die 3. Antithese in erster Linie wegen der Unzuchtsklausel bringt. Die Anpassung an sein Milieu muß ihm wichtig gewesen sein.» Dabei stellt Gnlika deutlich eine «Entfernung von Jesu Weisung» fest. Im Blick auf die unübersehbar gewordene Literatur, die sich mit der Klausel auseinandersetzt, sagt Gnlika: «Es ist weder berechtigt, nach dogmatisch bestimmten Verlegenheitslösungen zu suchen, die dem Text nicht gerecht werden, noch über die angebliche «Fortschrittlichkeit» des Mt zu jubeln.» So zeitbedingt die Klausel auch ist, für J. Gnlika hat sie aber dann noch «weiterreichende Bedeutung». Und sinngemäß J. Fitzmyer zitierend fragt er: «Wenn Mt unter Leitung der Inspiration im Hinblick auf die Probleme seiner Zeit das Jesuswort so einschneidend veränderte, warum kann die geistgelenkte Kirche einer späteren Generation nicht analoge Ausnahmeregelungen treffen angesichts der brennenden Ehenot unserer Tage?» Und abschließend: «Dabei müßte neben der Treue zum Wort das Heil der Menschen im Vordergrund stehen, und wie bei Jesus die Weisung, nicht gesetzliches Denken, die Richtschnur sein.»

M. Limbeck behandelt die matthäische Unzuchtsklausel im Zusammenhang der Perikope 19,1–12. Er meint, im Matthäusevangelium selbst ein Beispiel gefunden zu haben, wie diese Klausel bzw. diese Ausnahme zu verstehen sei:

Maria, Jesu Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich *in aller Stille* von ihr zu trennen (1,18f.).⁶

M. Limbeck: «Weil Josef die Schwangerschaft Marias nur auf Unzucht, d. h. auf einen Ehebruch zurückführen kann (da bereits die Verlobung rechtlich bindend war!), ist es für ihn selbstverständlich, Maria aus der Ehe zu entlassen. Seine Gerechtigkeit besteht also nicht darin, daß er seine Ehe *trotz* des (vermeintlichen) Ehebruchs «durchhält», sondern daß er das Recht *barmherzig* anwendet. Er liefert sie nicht der Steinigung aus – wozu er das Recht hätte (vgl. Dtn 22,20f.; 22,2; 22,23f. sowie Joh 8,1–11!) –, sondern er will sie *in aller Stille* von ihrer Familie zurückholen lassen. Doch daran, daß die Ehe in diesem Fall *nicht* fortzuführen ist, daran gibt es für ihn – und für Matthäus – keinen Zweifel, da dies im Widerspruch zum eigentlichen Ziel des Gesetzes stünde (...)

⁶ Übersetzung und Hervorhebungen (wie im folgenden Zitat) von M. Limbeck.

In *diesem* Fall, nicht aber in jedem beliebigen Fall (vgl. 19,3), darf der Mann seine Frau aus der Ehe entlassen. In allen andern Fällen hat der Mann zu seiner Frau – d. h. der eine Partner zum andern – zu stehen.»

Auf die Spannung zwischen dieser Aussage und der kirchlichen (katholischen) Ehegesetzgebung geht M. Limbeck nicht ein.

Für R. Schnackenburg bleiben praktisch nur noch die «großen Schwierigkeiten», mit denen er (an dieser Stelle) den Leser und die Leserin allein läßt: «Auf jeden Fall zeigt die mit Unzuchtsklausel, daß Jesus unbedingtes Ehescheidungsverbot urchristliche Gemeinden (hier judenchristliche) in große Schwierigkeiten stürzte (für heidenchristliche Gemeinden vgl. 1 Kor 7,10–16). Jesus hat seine Entscheidung allein im Blick auf Gottes heiligen Willen, ohne Rücksicht auf die praktische Verwirklichung in dieser Welt, gefällt – das Grundproblem der Bergpredigt!»

Für A. Sand hat die Klausel nicht so sehr Bedeutung für die Ehegesetzgebung denn für die Gemeinden: «Diese Offenheit für eine Ausnahmeregelung (privilegium Judaicum), d. h. für eine Sonderregelung, die einen für Juden besonders schlimmen Härtefall ins Auge faßt, spiegelt einerseits die Struktur der Mt-Gemeinde (Pluralität), andererseits die pastorale Situation (Toleranz): Wie einer Minderheit aus ekklesiologischen Erwägungen Rechnung getragen wird, so werden alle andern Gruppen zur Verständnisbereitschaft aufgefordert.»

Stichwort «freie Treue»?

Erheblich andere Wege geht hier wiederum U. Luz. Nach ihm waren die früheren Versuche katholischer Exegeten, die Klausel so zu interpretieren, daß sie mit dem katholischen Kirchenrecht übereinstimmen, vergebliche und vor allem unnötige Liebesmüh, denn nach ihm «steht keine kirchenrechtliche Lösung der matthäischen so nahe wie die katholische», «die Möglichkeit einer Trennung von Tisch, Bett und Wohnung bei bleibendem vinculum der Ehe vorsieht». Gewiß sieht U. Luz auch Unterschiede: «Matthäus ... unterscheidet nicht zwischen der möglichen Trennung und der – bei bleibendem Eheband – unmöglichen Scheidung ... Der entscheidende Punkt, worin Matthäus und die katholische Praxis konvergieren, liegt aber in dem Verbot, eine Geschiedene zu heiraten. Ihm entspricht das Nein zu einer zweiten Ehe, das die Kirchenväter im ganzen mit großer Entschiedenheit durchgehalten haben.» Hier hat man noch einmal den Eindruck, U. Luz wolle seinen katholischen Partnern dort begegnen, wo sie nicht mehr (oder noch nicht?) stehen. Dabei wäre es völlig falsch zu vermuten, U. Luz suche um jeden Preis den Konsens (oder Dissens?) mit seinen katholischen Kollegen, geht es ihm an erster Stelle doch nicht darum, Übereinstimmungen bzw. Spannungen zwischen Neuem Testament und Kirchenrecht herauszufinden; und die Quintessenz seiner Analyse ist gewiß nicht die Bestätigung der römisch-katholischen Kirchenrechtsordnung. Denn auch was die Klausel betrifft, ist das eindringliche Fragen des Kommentators auffallend. So stellt sich ihm die Frage, die sich der Klausel, die die Eherechtspraxis der matthäischen Gemeinde spiegelt, nicht stellt, «ob Ehebruch im Lichte von Gottes Liebe nicht auch vergebbar sein könnte». Und es bleibt für ihn auffällig, «daß der Evangelist hier die Praxis seiner Gemeinde nicht, wie etwa bei der Exkommunikationsordnung 18,15–17, unter den Grundgedanken der Vergebung Gottes stellt». ⁷ Der Grundgedanke der Vergebung Gottes fehlt weitgehend auch in der römisch-katholischen Ehegesetzgebung. Dadurch gibt sie sich rigoros und unbeugsam und hebt jene Spannung auf, die zwar wesentlich und unaufgebbbar ist, vom Rechtsdenken her aber kaum eingeholt werden kann: «Wie sich die Liebe Gottes zum Menschen und die unbedingte Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe zueinander verhalten.»

⁷ Für die Charakterisierung des Evangeliums bzw. seines Kommentars dürfte die sich gleich anschließende Bemerkung interessant sein: «Insofern ist unser Text nicht spezifisch matthäisch. Matthäisch ist aber, daß der Evangelist sich hinter die Praxis seiner Gemeinde stellt.»

«Bei Jesus sind sie beide da», konstatiert U. Luz, «aber nicht systematisch reflektiert miteinander verbunden.» Und R. Peschs Stichwort der «freien Treue» aufnehmend schließt er: «Die Frage ist für beide Konfessionen, wie die von Gott geforderte Treue in der Ehe frei bleibt, ohne relativ zu werden.»

Auch hier: Mag man den einzelnen Argumenten in der Darstellung von U. Luz die Zustimmung auch versagen⁸, sicher ist, daß er den ganzen Fragenkomplex theologisch (und seelsorglich) auf den Punkt bringt, auch wenn dieser Punkt eine Frage bleibt. Denn die Lösung der matthäischen Gemeinde muß oder kann nicht ohne weiteres unsere Lösung sein; aber die Herausforderung, die damals an die matthäische Gemeinde

⁸ Ein Vergleich zwischen der matthäischen und der katholischen Kirchenrechtspraxis gibt m. E. nicht so viel her, wie U. Luz meint glaubhaft machen zu können: Die Auffassungen von «Kirchenrecht» dürften doch je zu verschieden sein; auch wäre die sehr unterschiedliche Diktion genauer ins Auge zu fassen.

und ihre Eheleute gegangen ist, geht auch an die heutigen Gemeinden und ihre Familien, eine Herausforderung, auf die jede Zeit je von neuem eben nur im Sinn der erwähnten Spannung bzw. im Sinn der «freien Treue» eingehen kann.

Zum Schluß: Beeindruckend an diesen Kommentaren ist – bei aller methodischen Stringenz – die Offenheit, mit der die Verfasser die biblischen Texte in ihren jeweiligen historischen und soziokulturellen Zusammenhängen angehen, aber auch die Offenheit, mit der sie die heutigen Fragestellungen und Nöte ins Auge fassen. Daß dabei die unterschiedlichen Erfahrungshorizonte und Interessen der Kommentatoren mitspielen, soll nicht überraschen. Im Gegenteil. Es ist erfreulich festzustellen: Je wissenschaftlicher der Kommentar, desto deutlicher die Verabschiedung der Illusion, voraussetzungsfrei und interesselos Wissenschaft betreiben zu wollen, desto größer auch die Bereitschaft, die eigenen Interessen aufzudecken und die drängenden Fragen offenzulassen.

Hermann-Josef Venetz, Fribourg

MÜNDIGKEIT UND SOLIDARITÄT

Am 30. Oktober feierte L. Kaufmann seinen siebzigsten Geburtstag. Aus diesem Anlaß ist eine umfangliche Festschrift unter dem Titel «Biotop der Hoffnung» erschienen.¹ Sie enthält auf 400 Seiten 36 Beiträge, die ein breites Themenspektrum repräsentieren.

Übersicht der Beiträge

H. Fries schreibt im Auftaktartikel über die «Zeichen der Zeit», wobei er sich zunächst kritisch gegen unvermittelte Deutungen wendet und dann acht die Gegenwart prägende Zeichen der Zeit benennt; J.B. Metz widmet sich der Frage der Rezeption des II. Vaticanums; er erinnert (gegen rückwärts gewandte Kirchengenerationen) an die Bedeutung der schon vorliegenden Rezeptionsgeschichte dieses Konzils und betont die «Subjekthaftigkeit als Substanz des konziliaren Kirchengebildes und postkonziliarer Erneuerungsprozesse» (S. 33); H.R. Schlette setzt sich mit den durch die Öffnung zur Welt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückten Begriffen Zeitgeist, Zeitdeutung und Zeitgenossenschaft auseinander und weist auf die Unhaltbarkeit von Positionen hin, die meinen, hier eindeutige Antworten liefern zu können; P. Hoffmann skizziert eine biblisch begründete Christologie, wobei er deren neutestamentliche Entwicklungsschritte in Korrespondenz zu den jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Herausforderungen erläutert und besonders die mit Christus gewonnene Freiheit gegenüber den Mächten dieser Welt betont.

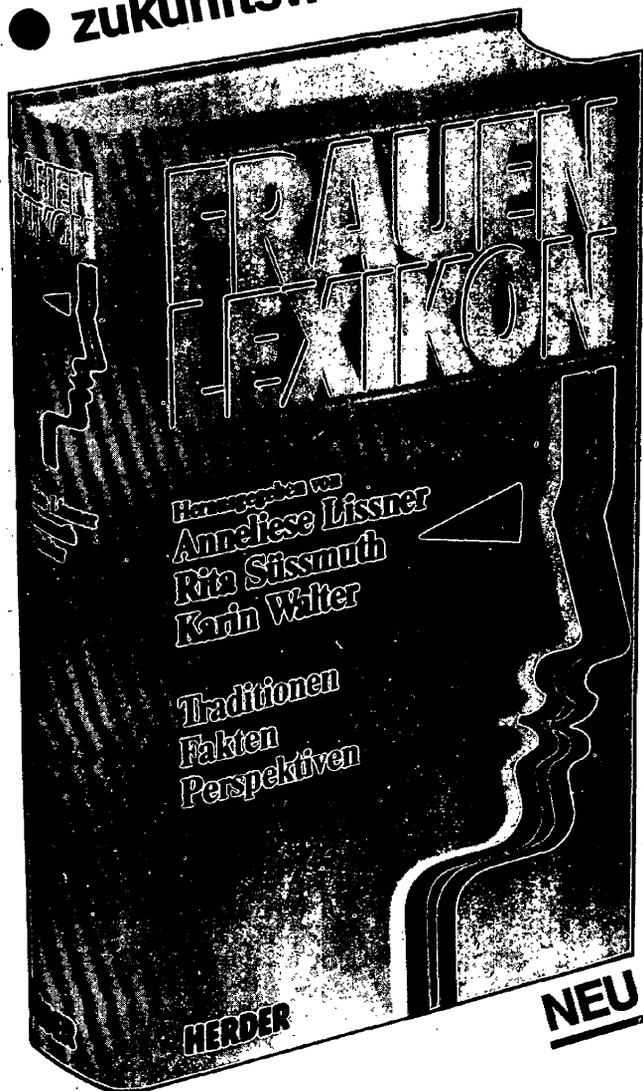
G. Alberigo gibt einen Aufriß der Freiheitsproblematik in der katholischen Kirche seit der Reformation und benennt drei bedeutende Gefährdungen der neugewonnenen Freiheit in der gegenwärtigen Situation (Weltkatechismus, Bischofsernennungen, Steuersystem zuungunsten der Ortskirchen); J. Brosseder zieht Verbindungslinien zwischen der Ekklesiologie von J.A. Möhler und der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion, wobei er die Aufnahme dieses Ekklesiologiekonzepts für die konservative Position des Grunddissenses ebenso zeigt wie für die wegweisenden Formulierungen des II. Vaticanums über die anderen Kirchen; J. Blank zeigt anhand einer Reflexion auf die Konsequenzen der Liturgiekonstitution, in welchem hohem Maß der Bruch mit dem überkommenen Ritualismus und die Einführung der Muttersprache in der Liturgie zu einer Veränderung des Glaubensverständnisses und einer Verschärfung der hermeneutischen Probleme geführt haben; W. Zauner fragt nach den Chancen der Kirche zwischen Säkularisation und Neuer Religiosität, wobei er einer Bestimmung des Chri-

stentums als Kompensation angesichts moderner Entwicklungen (etwa im Sinne H. Lübbers) recht aufgeschlossen gegenüberzustehen scheint; F.-X. Kaufmann beschäftigt sich mit der Situation eines aus der Geschlossenheit in die moderne Kultur gewechselten Katholizismus und den daraus entstehenden Schwierigkeiten für christliche Identität; dem Grundproblem einer Verkirchlichung des Christentums soll begegnet werden durch die «Herstellung neuer Erfahrungsräume des Christlichen» (S. 128); J. Bruhin schreibt über die durch das II. Vaticanum ausgelöste Notwendigkeit einer neuen Ortsbestimmung für die Orden, wobei er den Stellungswechsel zu den Armen als zentrales Moment bestimmt, von dem her auch das Verhältnis zwischen Orden und Laien neubestimmt werden könne; H. Werners betont unter Rückgriff auf die Diskussionen um das Dokument «Unsere Hoffnung» der deutschen Synode die Notwendigkeit einer Kritik an der Kirche um der Kirche selbst willen.

D. Mieth schreibt über den «aufrechten Gang» als einer christlichen Tugend und setzt ihn gegen den in der Kirche oft gelehrt «krümmenden Gehorsam» (S. 161) ab; die damit angesprochene Hochschätzung des selbstverantwortlich denkenden und handelnden Menschen führt zum Beitrag von S. Pfürner, der der Bedeutung eines «Ethos der Verantwortung» im kirchlichen Bereich nachgeht und dabei sowohl die ethisch-theologische Vernachlässigung des Verantwortungsbegriffs zeigt wie auch seine Unverzichtbarkeit gerade für ein nachkonziliares christliches Selbstverständnis; K. Wolf denkt über den Begriff der Grenze nach und verbindet die über diesen Begriff vermittelte Frage nach dem Tod und nach Gott mit Aussagen aus der Literatur und der östlichen Philosophie; I. Illich untersucht den christlich geprägten Umgang mit den Armen und Bedürftigen und kommt zu der These, daß «das Armenhaus und ... die Aussonderung und Wahrnehmung der Mittellosen als sozial wahrnehmbare Klasse ... ihren Ursprung im Christentum und nicht erst im Kapitalismus» haben (S. 199) – wobei sich seine Kritik vornehmlich auf die kirchliche Entwicklung seit dem Ende des dritten Jahrhunderts richtet; W. Post arbeitet über die alte Sünde der «acedia», zu deren Überwindung die Tradition «Arbeit» empfahl, ein Zusammenhang, der nicht nur auf die Grundlegung eines spezifischen Arbeitsethos schließen läßt, sondern auch in der heutigen Situation erzwungener massenhafter Arbeitslosigkeit einen Charakterzug des durch diese Arbeitslosigkeit hervorgerufenen Leidens kennzeichnet; N. Brox interpretiert eine Parabel aus dem «Hirten des Hermas» über das Verhältnis von Reichen und Armen und die, religiös gesehen, größere Angewiesenheit der

¹ N. Klein, H.R. Schlette, K. Weber (Hrsg.), Biotop der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Olten 1988, 404 Seiten, Fr. 36.–.

- kompetent
- engagiert
- ökumenisch
- zukunftsweisend



Konkrete Antworten auf konkrete Fragen:

- Wo werden Frauen immer noch zurückgesetzt?
- Was bringt Frauen die Diskussion über Quotenregelungen?
- Wie steht es mit der Vereinbarkeit von Beruf und Kindern?
- Wie ist ein partnerschaftliches Zusammenleben von Mann und Frau konkret zu verwirklichen?
- Was erwarten Frauen von Männern?
- Und was erwarten Männer – immer noch – von Frauen?
- Warum sind Frauen oft mit ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Situation unzufrieden?
- Glauben, fühlen, denken Frauen anders?
- Wo liegen die Gründe für zwiespältige Verhaltensweisen, die im Christentum gegenüber Frauen immer wieder eingenommen wurden?
- Gibt es besondere Antworten von Frauen auf aktuelle Probleme wie AIDS, Armut, Gentechnik, Frieden, Umwelt?

632 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag. Einführungspreis bis 15. 1. 1989: nur 58,- DM/53.40 Fr. (danach 65,- DM/59.80 Fr.). In allen Buchhandlungen!

VERLAG HERDER

Reichen auf die Armen; *F. Hengsbach* legt einige Reflexionen zur Verschuldungsproblematik der Dritten Welt vor und hebt dabei insbesondere auf die häufig unterschätzte Mitverantwortung der Gläubiger für die gegenwärtige Krise ab; *M. Estor* zieht eine kritische Zwischenbilanz der Bemühungen um Gleichstellung der Frauen in den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen (der Bundesrepublik), wobei insbesondere der Kirche erhebliche praktische Defizite bescheinigt werden; zwei Künstler, *W. Prinz* und *R.P. Litzemberger*, sind durch Fotografien von Plastiken bzw. Zeichnungen vertreten.

P. Hebblethwaite untersucht die Äußerungen Pauls VI. zu Johannes XXIII., wobei vor allem die Bereitschaft zu «Verständigung und Annäherung mit der modernen Welt» (S. 263) als Kontinuität hervorgehoben wird; *J. Grootaers* beschreibt die Bedingungen journalistischer Arbeit während des Konzils und den mühsamen Kampf um Zugang zu den wichtigen Informationen; *M. und W. Dirks* berichten erinnernd über die durch verschiedene Begegnungen angestoßenen Wandlungen ihres Bildes der Jesuiten und weisen darauf hin, daß im Falle dieses Ordens die Erneuerung von den Anfängen her nicht eine Besinnung auf die Gegenreformation zu meinen scheint, sondern die direkte Rückbindung an das Evangelium; *H. Vorgrimler* steuert einige Erinnerungen an H. Böll und K. Rahner aus der Zeit von 1965–1975 bei; *D. Sölle* beschreibt das Leben von Dorothy Day als einer den Armen und dem Pazifismus zugewandten christlichen «Heiligen» im Kontext einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft unserer Zeit.

R. Neudeck berichtet vom empörenden Verhalten der mosambikanischen katholischen Bischofskonferenz, die sich für Verhandlungen zwischen der regierenden FRELIMO und den von Südafrika unterstützten Terrorbanden der RENAMO ausspricht (ein Beitrag, der Idealisierungen «der» Kirchen in der Dritten Welt exemplarisch auflöst); *R. Schlette* geht der Biographie des kenianischen Schriftstellers Ngugi wa Thiong'o nach und verfolgt dabei die konkreten Konsequenzen eines der europäischen Invasion eng verbundenen und afrikanischer Kultur fremd gegenüberstehenden Christentums; *P. Süß* trägt ein Gedicht bei («Pausenlos nach Jericho»), in dem er die Irritationen dessen, der eigentlich nur eine Reportage schreiben wollte, durch die Konfrontation mit der Welt der Armen und der Anderen anspricht; *N. Arntz* notiert einige Erfahrungen seiner Pastoralarbeit in Peru, wobei die Erkenntnis Gottes als Gott der Armen und die Notwendigkeit eines kirchlichen Selbstverständnisses von den Armen her betont werden, und stellt einige Überlegungen für eine daraus entspringende «Evangelisierung der europäischen Kirche» (S. 348) an; *H. Goldstein* untersucht die Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie im deutschsprachigen Raum unter kommunikationstheoretischen Aspekten und weist insbesondere auf Verstehensschwierigkeiten und -blockaden hin.

Die fünf abschließenden Texte richten sich direkt an L. Kaufmann: *C. Amery* hat eine kleine Hommage für einen Freund verfaßt (der das Buch übrigens seinen Titel verdankt: «Nicht nur Gefahr vermag der Späher zu sehen und zu deuten; genauso überraschende Allianz, kleinweisen Rückzug der Bedrohung, Biotope der Hoffnung – so sieht und erfüllt er die selbstgestellte Aufgabe»; S. 370); *J. Neumann* geht der Art des Fragens, des Argumentierens und den Motivationen von L. Kaufmann nach; *P.K. Kurz* legt eine eigens für L. Kaufmann geschriebene kleine Gedichtsammlung vor; *O.K. Kaufmann* schreibt einen Brief über die «Orientierung», über ihre Bedeutung und Aufgabe in der gegenwärtigen kirchlichen Situation; *J. Sobrino* schickte ebenfalls einen Brief, in dem die enge Beziehung L. Kaufmanns zur salvadorianischen Kirche angesprochen wird, verbunden mit einer Meditation über dieses Volk als dem leidenden Gottesknecht und einer (auch das Buch abschließenden) Bemerkung zur Weiterarbeit: «Wir wünschen Dir viele Lebensjahre, und wir bitten Dich, weiter für unsere Völker und deren Kirchen zu arbeiten. In ihrem

Leiden haben sie Dich weiterhin nötig, aber Du weißt es ja selbst: sie bieten uns allen auch Heil und Hoffnung an» (S. 398).

Da es unmöglich ist, auf alle Beiträge einzugehen und da es unredlich wäre, die Zufälligkeiten des persönlichen Geschmacks als Auswahlkriterium einzusetzen, möchte ich versuchen, Momente zu benennen, die durchgängig in den Beiträgen eine Rolle spielen. Gibt es also so etwas wie eine «verborgene Übereinkunft» der Texte, etwas, das zwar nicht immer explizit, aber doch immer deutlich erkennbar die hier versammelten Beiträge verbindet?

Zunächst ist dies natürlich die Tatsache, daß (fast) alle Beiträge direkt auf L. Kaufmann hin geschrieben sind. Schon bei einer ersten flüchtigen Lektüre sticht ins Auge, wie viele Autoren den Geehrten direkt ansprechen und wie sehr dabei nicht allein Anerkennung ausgesprochen wird, sondern auch Zuneigung, Sympathie für das leidenschaftliche Engagement und die kommunikative Existenz dieses Mannes.

Es wird aber bei näherer Lektüre schnell deutlich, daß es in diesem Buch nicht allein um die Würdigung eines bestimmten Mannes geht, sondern ebenso um die Bekräftigung einer bestimmten Mentalität. Zunehmend drängt sich der Eindruck auf, daß die so unterschiedlichen Autoren mit ihren so unterschiedlichen Themen doch auch *einer* Sache verpflichtet sind, daß sie (von einzelnen Ausnahmen abgesehen) das Profil einer bestimmten kirchlichen Strömung zeichnen. Wie soll man dieses Profil beschreiben? Die Herausgeber üben eine strenge Zurückhaltung in diesem Punkt, indem sie pointiert formal strukturieren: Ausgangspunkte, Auffächerungen, Konkretionen, Zeichen, Stationen, Prozesse ... so überschreiben sie die Kapitel. Um so bedrückender die Frage: Von was denn? Was sind die Inhalte, die da zum Ausgangspunkt genommen, aufgefächert, konkretisiert, symbolisiert usw. werden?

Ich möchte eine Antwort versuchen: Es geht um eine bestimmte kirchliche Existenzweise, für die L. Kaufmann mit seinem Leben einsteht, und die von einem doppelten Antrieb bestimmt wird: von einer Spiritualität christlicher Mündigkeit und von einer Spiritualität der Solidarität mit den Armen. Der Begriff der Spiritualität zielt hier darauf, daß es nicht einfach um Dinge geht, die den Glauben lediglich am Rande berühren, sondern um christliche Identität, um innerste Beweggründe, um eine bestimmte Weise mystischer Gottessuche. Übrigens scheinen mir diese beiden Antriebe genau die Themen der beiden nicht-textlichen Beiträge zu sein: die Darstellung der Mündigkeit in den Plastiken von W. Prinz und des Getroffenseins vom Leid in den Zeichnungen R.P. Litzenburgers.

Spiritualität christlicher Mündigkeit

Bei der Lektüre der Beiträge wird schnell klar, was als der historische Ort der Rede von der Mündigkeit in der Kirche zu gelten hat: das II. Vatikanische Konzil. Diese Mündigkeit zielt nicht einfach auf das Nachholen bürgerlicher Mündigkeit (auch wenn es gelegentlich so mißverstanden wurde), sie ist ihr jedoch in dem Sinne verbunden, daß es um die Befreiung des Glaubens aus einer umfassenden Bevormundung geht. Die Spiritualität sucht fortan nicht mehr eine Analogie im kindlichen Abhängigkeitsempfinden, sondern bemüht sich um eine Selbstbegründung im Kontext «mündiger Welt». Innerkirchlich entspricht dem die Aufwertung der Lehrautorität der Glaubenden und ein Begriff von Kirche, in dem die Gemeinsamkeit der Suche nach einer angemessenen Christusförmigkeit für die heutige Zeit akzentuiert wird: Kirche als pilgerndes Volk Gottes. Niemand in der Kirche weiß schon vorweg, wie die richtige Praxis aussieht; die Kirche braucht zur Erfüllung ihres ureigensten Auftrags, der Nachfolge, das innere Ringen, die Auseinandersetzungen um den richtigen Weg.

Wer nicht lediglich aus der innerkirchlichen Geborgenheit einen Blick auf die Welt draußen wirft, sondern wer sich wirklich dieser säkularisierten Welt aussetzt, der geht nicht nur

individuell ein Wagnis ein, sondern der setzt sich auch den Angriffen derer aus, die «drinnen» geblieben sind, sich in der Heimeligkeit gegenseitiger Affirmation stabilisieren und ihre Verweigerung von Mündigkeit für Treue zur Orthodoxie halten. Ihnen erscheint der Glauben derer «draußen» gefährdet, defizitär, mit fremden Elementen durchsetzt. So kommt es zu der verkehrten Situation, worin diejenigen, um deren erkalten Glauben alle Sorge angebracht wäre, sich um den gefährdeten Glauben derer sorgen, die (wie es das Evangelium immer wieder nahelegt) etwas riskieren. Nicht zufällig kommen darum verschiedene Beiträge auf Haltungen zu sprechen, die zu einem mündigen Christentum gehören, so auf die Tugend des aufrechten Gangs (D. Mieth), die Entwicklung der Fähigkeit zu selbstverantwortlichem Urteilen und Handeln (S. Pfürtner) oder auch die Tugend der Kritik bzw. der Selbstkritik der Kirche (H. Werners). Gerade bei diesem letzten Punkt lohnt es, einen Moment zu verweilen. Denn eine aus spirituellen Motiven gespeiste Kritik an der Kirche ist für Konservative oftmals eine schwer vorstellbare Sache. Dabei ist der theologische Zusammenhang recht einfach: Insofern die konkrete Kirche nie schon die angemessene Form der Nachfolge Jesu gefunden hat, ist es Aufgabe der Christen, aus der Orientierung am Evangelium heraus an einer größeren Christusförmigkeit der Kirche zu arbeiten.² Das schließt selbstverständlich in

² Sogar J. Ratzinger sagt in einem 1975 verfaßten Text, daß «nie Augustins Satz bestritten werden konnte, daß solche empirisch drinnen sind, die geistlich draußen sind und umgekehrt; nie konnte ferner bestritten werden, daß unter diesen Scheinmitgliedern der Kirche immer wieder auch Päpste und Bischöfe sind. Wenn es so ist, dann geschieht auch von Amts wegen vieles in der empirischen Kirche, was, theologisch gesehen, unkirchlich oder sogar antikirchlich ist; ... Die Folgen dieser für unser heutiges Empfinden ob ihrer Selbstverständlichkeit beinahe banal klingenden Aussagen sind schwerwiegend. Denn wenn es so steht, und zwar nach kirchlicher Lehre so steht, dann kann und darf gerade die Kirche selbst eine Totalidentifikation mit der jeweiligen empirischen Kirche nicht wollen. ... Im Blick auf den empirischen Bestand muß gerade die Identifikation des ganz Kir-



Die Diözese Speyer sucht

eine Mitarbeiterin oder einen Mitarbeiter

für das Referat «Religionspädagogische Arbeit im Kindergarten» beim Bischöflichen Ordinariat in Speyer.

Das Arbeitsfeld umfaßt die Beratung und Fortbildung von Erzieher/innen und Träger katholischer Kindergärten in Fragen der religiösen Erziehung, der Elternarbeit und bei religionspädagogischen Projekten. Von den Bewerberinnen und Bewerbern erwarten wir

- ein abgeschlossenes Theologiestudium (evtl. mit Schwerpunkt Religionspädagogik)
- pastoralpraktische Ausbildung
- Kenntnisse und praktische Erfahrung in Kinderpädagogik
- Kenntnisse und Fähigkeiten im musischen Bereich (speziell in bildnerischem Gestalten)

Die Vergütung erfolgt nach dem kirchlichen Arbeitsvertragsrecht (Anlehnung an BAT Bund/Land). Außerdem werden alle im öffentlichen Dienst üblichen Leistungen gewährt.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (handgeschriebener Lebenslauf, Zeugnisabschriften, Lichtbild usw.) werden bis Anfang Dezember 1988 erbeten an

**Bischöfliches Ordinariat
Personaldienst
Postfach 1160
6720 Speyer**

concreto Kritik an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen ein. In einer Spiritualität christlicher Mündigkeit wird den Glaubenden eben zugetraut, einen Nachfolgeweg und ein Nachfolgewissen zu entwickeln, die – wenn auch letztlich durch die Kirche vermittelt – die Praxis dieser Kirche herausfordern oder auch in Frage stellen.

Spiritualität der Solidarität

Während die Spiritualität christlicher Mündigkeit als Weg von einer geschlossenen katholischen Kultur in die Welt der Moderne die Form einer (nicht ausschließlich positiven) Entdeckung annimmt, gründet die Spiritualität der Solidarität als das Gepacktheitsein von der Welt der Armen in einem Erschrecken. Es ist das Erschrecken über die Not der Armen, das oftmals aus Begegnungen «von Angesicht zu Angesicht» kommt und einen nun nicht mehr losläßt. Solches Gepacktheitsein reicht bis in den Bereich der religiösen Identität, die hinfort nicht mehr an den Armen vorbei gefunden werden kann.³

In vielen Beiträgen des Bandes und besonders auch in der Person von L. Kaufmann verbinden sich die Spiritualität der Mündigkeit und die der Solidarität. Die Beziehung der beiden zueinander ist ziemlich kompliziert und es müßte viel dazu gesagt werden. Ich möchte hier lediglich den einen Aspekt hervorheben, wonach die christliche Mündigkeit von der Solidarität mit den Armen her ihre entscheidende Orientierung erhält. Genau dies markiert in aller Deutlichkeit den wichtigsten Unterschied zum bürgerlichen Mündigkeitsverständnis.

In diesem Zusammenhang kommen einige Autoren auf die Gefahr zu sprechen, wonach die Kategorie «die Armen» dazu verleiten kann, Menschen lediglich unter einer Defizitkategorie wahrzunehmen. Mit anderen Worten: Wie kann die Solida-

KORRIGENDA: Im Beitrag *Vietnam, Kirche der Hoffnung* der letzten Ausgabe (Nr. 20 vom 31. Oktober) muß es auf Seite 216, erste Spalte im dritten Abschnitt, heißen: «Das wurde an einem großen dreitägigen Kongreß deutlich, der vom Katholikenkomitee organisiert und von Delegierten der verschiedenen *Pfarreien* (statt: Parteien) beschickt war.»

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 Ländern 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.

rität mit den Armen es vermeiden – bei aller Betonung der Befreiung –, die Armen in ihrer gegebenen Situation noch einmal in der Erfahrung des Nutzlos- und Unbedeutendseins zu bestätigen: eben als die Armen, die unsere Solidarität brauchen, während wir die ihre nicht benötigen? Sowohl in der Alten Kirche (vgl. N. Brox) als auch in anderen Kulturen (vgl. I. Illich) ist dieses Problem mit großer Sensibilität angegangen worden. Illich spricht von «dissymmetrischer Komplementarität» (S. 202). In der christlichen Tradition steht dabei durchgängig die Auffassung im Hintergrund, daß die Armen im Jüngsten Gericht über das Schicksal der Menschen entscheiden werden. Daraus folgte z.B. der mittelalterliche Brauch, den Armen Geld zu geben, wenn sie die Gedenkmesse für einen verstorbenen Reichen besuchten und für sein Seelenheil beteten (wodurch das Geld nicht einfach ein Almosen war). Daß mit einer solchen Auffassung auch erhebliche Probleme verbunden sind, etwa die Frage, ob denn in solcher «dissymmetrischer Komplementarität» überhaupt das Interesse an der Überwindung der Armut der Armen entstehen kann, soll nicht geleugnet, kann hier aber nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr möchte ich nur darauf hinweisen, daß im gegenwärtigen Kontext einer kirchlichen Orientierung an der Option für die Armen (in der die Notwendigkeit der Befreiung ja im Zentrum steht) diese Tradition aufgenommen und mit einem eigenen Profil fortgeführt wird: als Betonung der Tatsache, daß Christus selbst seine Präsenz in der Geschichte an die Armen gebunden hat (Mt 25) und daß daher christliche Gottessuche notwendig zu den Armen hinführt. Die theologische Privilegierung der Armen liegt danach darin, daß Gott selbst sie erwählt, daß er die Option für die Armen getroffen hat und daß ihnen darum in einem gewissen Sinne für uns eine größere Bedeutung zukommt als uns für sie. J. Sobrino spricht demgemäß von den Armen als einem «Volk, das in der Nachfolge Jesu uns zu Gott hinführt» (S. 398).

Eine solche Spiritualität der Solidarität mit den Armen treibt zu einem Verständnis der Kirche als Kirche für andere (und nicht für sich selbst). Für die Vision einer solchen von der Fixierung auf die Selbstreproduktion befreiten Kirche, die getragen ist von mündigen Christen und von der Welt der Armen her denkt und handelt, stehen Ludwig Kaufmann und die *Orientierung*. Sie sind damit für viele in der Kirche selbst ein Zeichen der Hoffnung geworden – was nicht zuletzt die «Biotope der Hoffnung» bezeugen.

Peter Rottländer, Münster/Westf.

chentreuen immer Partialidentifikation bleiben, um der Kirche selbst willen» (J. Ratzinger, Identifikation mit der Kirche, in: Ders./K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*. Freiburg 1977, 25–27).

³ Der spanische Jesuit J. Ignacio González Faus besuchte in der diesjährigen Osterzeit El Salvador und hielt sich dabei vor allem im Flüchtlingslager Calle Real auf. Über seine Erfahrungen schreibt er: «Während der Meßfeier am Gründonnerstag ging mir folgendes durch den Kopf: In anderen Zeiten verpflichtete die Mutter Kirche die Gläubigen zu bestimmten Glaubenspraktiken, die ihnen helfen sollten, im Glauben zu wachsen – so z.B. den Besuch der Sonntagsmesse oder die Verpflichtung mindestens einmal jährlich zur Beichte und Kommunion zu gehen usw. So müßte sie jetzt mit einer gewissen Verpflichtung darauf drängen, daß alle Christen die Erfahrung einer Situation wie der des Flüchtlingslagers Calle Real oder anderer Wirklichkeiten auf diesem Planeten machen können, Wirklichkeiten, die unsere «fortschrittliche» Zivilisation mit falscher Scham zu verbergen sucht. Die Kirche müßte solche Erfahrung mit einer bestimmten Regelmäßigkeit verpflichtend machen für alle, die sich Christen nennen wollen; verbunden mit einer bestimmten Pädagogik und in einer angemessenen Dosierung, aber eben für alle. Und dabei vor allem für die Diener der Kirche, die Priester und Bischöfe.

Warum? Weil man nach einer solchen Erfahrung nicht mehr der gleiche Mensch ist wie vorher, ebenso wie man nicht mehr Christ ist wie vorher, als man gewohnheitsmäßig oder «verwaltungsmäßig» Mitglied der Kirche war, wie es heute bei vielen Christen und Priestern der Fall ist. Nach Calle Real kann man nur noch gläubig in christlicher Weise sein, nicht mehr in der allgemeinen, unkonkreten religiösen Art. Das heißt: Gläubig kann man nur sein vom Kreuz Jesu her und mit dem gekreuzigten Jesus.» (In leicht modifizierter Übersetzung entnommen aus: *Presente – Informationsbulletin der Christlichen Initiative Romero*, 6. Jg., 1/88, 10 f.; ursprünglich in: *Cartas a las Iglesias* (El Salvador), Nr. 161, April 1988).