ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 54. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1990

Chur: Politische Kultur oder...

GIBT ES DAS?, fragte ich mich unwillkürlich, als ich die Ankündigung des in diesen Tagen erscheinenden Buches von *Walter Gut* las: *Politische Kultur in der Kirche.*[1] «Im Mittelpunkte», so heißt es da, «steht eine kritische Studie aus juristischer Sicht zur Rechtmäßigkeit der Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Chur». Die Frage stellt sich also noch konkreter: Lassen sich Vorgänge wie diejenigen in Chur über die Kategorien von Recht und Unrecht hinaus vielleicht noch treffender mit Kriterien von politischer Kultur oder Unkultur beschreiben und beurteilen? Darunter fiele dann allerdings gerade auch der Umgang mit dem Recht, und zwar sowohl im Sinne einer bewußten «Rechtspolitik» (zur Schaffung von «mehr» bzw. von «besserem», den Umständen und Erwartungen angepaßterem Recht) als auch in einem Verhaltensmuster, wie und wann man sich Partnern gegenüber auf das Recht beruft und es einsetzt. W. Gut selber braucht den Ausdruck «Rechtskultur», erhofft er sich doch (siehe Vorwort) von der Veröffentlichung seiner Studie zu Chur, sie möge «zur Entwicklung einer gereifteren innerkirchlichen Rechtskultur» beitragen.

So allgemein formuliert, läuft das Anliegen auf das hinaus, was ich seinerzeit hier (Orientierung 1985, S. 190 f.) unter der Überschrift «Wenn Laien ihr Rechtsbewußtsein einbringen...» vorbrachte. Es geschah dies im Kontext des Umgangs der Hierarchie mit den *Theologen* (Rechtsschutz in Lehrprüfungsverfahren, vor allem Garantierung des «rechtlichen Gehörs»). Ich erinnerte dabei u. a. an die diesbezügliche «Empfehlung» der Schweizer Synode (1972–1975) an den Papst und an das Engagement des St. Galler Juristen und Politikers, alt Regierungsrat *A. Scherrer,* in dieser Sache. Ich finde es außerordentlich erfreulich, daß sich im jetzigen Konflikt um die Churer Bischofsnachfolge erneut ein erfahrener Jurist und Politiker – Dr. iur. W. Gut war ebenfalls lange Jahre Regierungsrat (im Kanton Luzern) – aus gründlicher Sachkenntnis zu Wort meldet. Er steht damit übrigens nicht mehr allein.[2] Mit der Ergänzung seiner konkreten, auf Chur bezogenen Studie durch die «Titelgeschichte» (59–71) und die weiteren älteren und jüngeren Beiträge trifft er nach meinem Eindruck das gesamte Klima der derzeit in unserem kirchlichen Raum herrschenden Rechtsunsicherheit und des diffusen Bewußtseins von Willkürherrschaft, wie es auch erneut durch römische Maßnahmen gegen Theologen, konkret gegen solche, die die «Kölner Erklärung» unterschrieben haben[3], hervorgerufen wird. Daß der jüngste «Vergeltungspfeil» ausgerechnet zur Nicht-Approbation des einstimmig neugewählten Rektors der theologischen Hochschule in *Chur* abgeschossen wurde, zeigt schlaglichtartig, wie die Dinge, auch wenn sie zunächst auf ganz verschiedenen Schienen gelaufen sein mögen, zusammenhängen, insofern eben bei fehlender Rechtskultur letztlich alles von den «caprices du prince» abhängt, d. h. von den tatsächlichen oder vermuteten Vorlieben, Eingebungen, Weisungen und Winken eines persönlich-paternalistisch konzipierten, um konkrete Umstände und unterschiedliche Rechtslagen eher unbekümmerten päpstlichen Regimes.

Dieser gesamtkirchliche Hintergrund scheint auch im Konflikt um die Churer Bischofsnachfolge immer dann auf, wenn davon die Rede ist, wo und bei wem Vertreter oder ganze Delegationen von Bistum und Domkapitel im Vatikan vorgesprochen haben, um das Desaster zu verhindern bzw. auf die Folgen aufmerksam zu machen: Die letzte Auskunft scheint jedesmal dieselbe gewesen zu sein, daß nämlich die betreffende – an sich zuständige – Instanz keinen maßgebenden Einfluß in der Angelegenheit habe bzw. gehabt habe, da ein «direkter Draht» zum Papst wirksamer gewesen sei. Kann man somit von diesem aktuellen Hintergrund nicht absehen, so muß er im folgenden doch weitgehend außer Betracht bleiben, weil er sich mangels zugänglicher Unterlagen und Informationen – gerade das gehört zur politischen Unkultur – derzeit

KIRCHE

Althergebrachtes Bischofswahlrecht bleibt unverzichtbar: Eine Veröffentlichung zur politischen und Rechtskultur in der Kirche – Der Jurist und Politiker Walter Gut bringt seine Erfahrung und Kompetenz ein – Seine minutiöse Studie zum Fall Chur entkräftet die Argumente (u. a. «Präzedenzfälle») für Rechtmäßigkeit der getroffenen Koadjutorernennung – Nicht nur in Schwyz, auch in Graubünden tief verwurzeltes Wahlrechtsbewußtsein – Unkultur im Umgang des Bischofs mit der Kantonsregierung – Was wäre politische Kultur in der Kirche? (vgl. *Kasten).*

Ludwig Kaufmann

LITERATUR

Judentum und Christentum bei Franz Werfel (1890–1945): Hundertster Geburtstag am 10. September – Sein Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft verstellt uns den Blick – «Die vierzig Tage des Musa Dagh» wurde zum Schlüsselroman für das jüdische Schicksal – Direktere Äußerungen zu Christus und Israel in den «Theologumena» – Verdikt des Renegatentums – Vom Rabbi, der das geschändete Kreuz wiederherstellte – Katholischer Habitus in religiöser Zerrissenheit.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri BE

THEOLOGIE/LEHRAMT

Weitere Bemerkungen zur römischen Instruktion: Glaubenskongregation hatte zuvor US-Richtlinien für das Verhältnis Bischöfe/Theologen gebilligt – Ihnen entspricht 1. Teil der Instructio in seinem Respekt vor der Freiheit des Gottesvolkes – Der 2. Teil aber nimmt sich wie ein starres Disziplinierungskorsett aus – Ihm eignen: ständige Verschiebung zentraler Begriffe, unrichtige Zitation kirchlicher Texte und zirkuläre Beweisführung – Das Problem des Dissenses – Um Glaube und Moral: um neue Foren des Dialogs.

Dietmar Mieth, Tübingen

BIBEL

Vollversammlung der Bibelföderation: Trotz Tagungsort Bogotá keine Auseinandersetzung über CLAR-Projekt zur «Neuen Evangelisation» – Aber herausragende Deutung von Carlos Mesters und allgemeine Zustimmung zur Kontextualisierung.

Silvia Schroer, Zürich

NICARAGUA

Interview mit Fernando Cardenal: Der Erziehungsminister der sandinistischen Regierung hält Rückblick – Warum er sich als Jesuit für die Alphabetisierungskampagne engagierte – Methode und Resultat – Nach dem Führungswechsel wieder Schulbücher aus den USA – Jetzt lesen junge Nicaraguaner das Schulbuch «Mein Honduras» – Fernandos neues Wirken für die Volkserziehung.

(Interview: *Nikolaus Klein, z. Z. Mexiko)*

nicht weiter aufhellen läßt. Wir befassen uns somit nicht mit Konjekturen, sondern mit offenkundigen Fakten und Verhaltensweisen im Kern und Umfeld des Churer Konflikts.

Das Verdienst der minutiösen Studie von W. Gut ist die Aufarbeitung von Material, das ihm die Staatskanzlei des Kantons Schwyz zur Verfügung gestellt hat. Die Studie (72–113) versteht sich als rein juristische Prüfung der rechtlichen Grundlagen des Akts der Ernennung von Kanzler Wolfgang Haas zum Koadjutor (i. e. zum Hilfsbischof mit dem Recht der Nachfolge). Das Resultat betrachtet W. Gut selber als «eindeutig». Wir haben es bereits aufgrund eines Protokollauszugs des Regierungsrats des Kantons Schwyz in unserer Nr. 11, S. 131 (Kasten), abgedruckt. Danach verletzte die Ernennung eines Koadjutors in Chur in erster Linie innerkirchlich gewährtes Sonderrecht und sodann auch Konkordatsrecht.

... Unkultur in der Kirche?

Unter den verschiedenen Schritten, die zu diesem Ergebnis führen, ist ein Hauptstück die Interpretation des römischen Dekretes *«Etsi salva»* vom 28. Juni 1948 als heute verbindliche Rechtsgrundlage für die Wahl des Bischofs von Chur. Es löste ein jahrhundertelang geltendes uneingeschränktes Wahlrecht durch ein eingeschränktes ab, insofern seither das Domkapitel aus einem Dreiervorschlag wählt, der ihm vom Apostolischen Stuhl vorgelegt wird.

▶ Bereits diese Interpretation versuchte man von Chur aus als unrichtig darzustellen, insofern man den Begriff «Wahlrecht» ablehnte und von einem bloßen «Privileg» sprach. Die Position wurde von Opus-Dei-Priester *J. Bonnemain* vertreten, der zugleich insinuierte, daß ein Privileg widerruflich sei. Die Position, seinerzeit bereits vom Zürcher Kanonisten Pfr. Dr. *Robert Gall* widerlegt, ist inzwischen offenbar fallen gelassen worden. Die Studie von W. Gut hat dazu einen unmißverständlichen Brief des Nuntius in Bern (damals Philippe Bernardini) an Landammann und Regierung des Kantons Schwyz vom 29. Januar 1947 beigebracht, der – mit der genannten Einschränkung – das Wahlrecht des Domkapitels ausdrücklich namens des Apostolischen Stuhls anerkennt. W. Gut fordert zudem, daß die Interpretation des Dekrets unter Berücksichtigung seines geschichtlichen Hintergrundes erfolge. Dazu gehört auch die Zusicherung des Nuntius, als er die Einschränkung des Wahlrechts betrieb, der Dreiervorschlag werde von Rom «auf der Basis der Informationen des Bischofs und des Kapitels» erstellt werden. Nach W. Gut geht es auch hier um «Treu und Glauben».

▶ Ein anderes Argument, womit man in Chur versuchte, die Verletzung des Wahlrechts zu bestreiten (inzwischen ebenfalls fallengelassen!), lautete, dieses bestehe nach dem erwähnten Dekret nur bei einer Sedisvakanz (sede Curiensi vacante); eine solche aber sei aufgrund der vorausgegangenen Einsetzung eines Koadjutors und dessen «automatischer» und sozusagen sekundenschneller Sukzession gar nicht eingetreten. W. Gut bezeichnet dieses Argument als «rechtlich untauglich» und weist nach, daß «sede vacante» im kanonischen Recht eine objektive Zeitbestimmung (auch gerade im Falle eines anstehenden Koadjutors: can 409, § 1) ist und so auch im Dekret *Etsi salva* den Zeitpunkt angibt, von wann an das Verfahren für die Ausübung des Wahlrechts zu laufen beginnt.

▶ Das scheinbar plausibelste Argument, das von der Churer bischöflichen Kanzlei vorgebracht wurde, war die Tatsache, daß schon Bischof J. Vonderach als von Rom eingesetzter Koadjutor und ohne Wahl durch das Domkapitel auf den Bischofsstuhl von Chur gelangt sei. W. Gut bestreitet das Präjudiz, denn erstens habe die Ernennung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht schon damals objektiv gegen das Dekret *Etsi salva* verstoßen, und zweitens sei dieser Mangel durch Zustimmung des Domkapitels «geheilt» worden. Tatsächlich veröffentlichte damals Bischof Caminada ein «Geleitwort», wonach die Ernennung auf seine *«und des Domkapitels Bitte»* erfolgt sei.

W. Gut nimmt diese Reminiszenz zum Anlaß, Rom sozusagen einen Wink zu geben: Wenn schon eine wirkliche Notlage in der Bistumsleitung die Ernennung eines Koadjutors nahegelegt hätte, dann hätte der Vatikan mindestens die Zustimmung des Domkapitels einholen müssen. Er bemerkt allerdings gleichzeitig, daß keine einschlägige Äußerung Roms vorliegt, daß eine solche Notlage – wie sie das Konzil als Voraussetzung für die Einsetzung eines Koadjutors ins Auge faßte – in Chur überhaupt eruiert und festgestellt worden sei. Der Einsetzung fehlte somit auch von daher – insofern das Konzil die Koadjutor-Variante nur als «subsidiäre» Ausnahme kennt – die sachlich-rechtliche Grundlage.

Seine Studie schloß W. Gut im Frühjahr 1989 mit der Signalisierung einer möglichen «Heilung» der Rechtsverletzung durch den freiwilligen oder von Rom verlangten Verzicht auf das Nachfolgerecht seitens Weihbischof Wolfgang Haas'. Dieser Heilungsweg wurde bekanntlich nicht beschritten. Statt dessen riß der allen Einwendungen zum Trotz auf den Stuhl von Chur Gelangte schon gleich nach seinem Amtsantritt neue Wunden auf.

Aus der Sicht von Graubünden

Am bekanntesten wurde die sofortige Nichtbestätigung des Generalvikars für den Kanton Zürich, Dr. *Gebhard Matt,* mit allem, was dies sowohl in den landeskirchlichen Gremien (Zentralkommission, Synode) wie unter dem Seelsorgepersonal (vier Dekanate) der katholischen Zürcher Kirche zur Folge hatte.[4] Weniger bekannt sind die Vorgänge in Graubünden, dem ältesten Stammland des Churer Bischofs, und von ihnen soll deshalb hier etwas eingehender die Rede sein.

Um gleich beim Führungspersonal zu bleiben: Schon *vor* dem formellen Rücktritt von Bischof Dr. Hans Vonderach traten angesichts der Verhältnisse in der Kurie («Moderator» Wolfgang Haas) die beiden höchsten Mitglieder des Domkapitels, Dompropst *Giusep Pelican* als Generalvikar (für Graubünden, Liechtenstein und Glarus) und Domdekan *Christian Monn,* von ihren Posten zurück. Es ist heute zu bedauern, daß der Abgang dieser beiden verdienten Männer, mit dem der Bündner Klerus vor den Kopf gestoßen wurde, nicht ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit als direkte Folge der Konstellation Haas/Vonderach drang; sonst hätte man das Augenmerk nicht so ausschließlich auf den Kanton Zürich (und allenfalls noch auf die Innerschweiz) konzentriert, sondern beachtet, welch ein personeller Kahlschlag rundum erfolgt ist. Was die Reaktionen in Graubünden betrifft, so fällt vor allem auf, daß das traditionell konservative «Oberland» (Surselva: Ilanz, Disentis) so geschlossen bzw. großmehrheitlich gegen Haas eingestellt ist. Im «Corpus Catholicum», einer Art landeskirchlicher Synode, trat sodann das Engadin (Diaspora) durch einen besonders entschiedenen Antrag hervor.[5]

---

[1] Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, ca. 167 Seiten, ca. Fr. 28.–. Die knappste Zusammenfassung dessen, was der Autor unter politischer Kultur versteht, findet sich zu Beginn des jüngsten Beitrags: «Ein Ombudsmann für die Kirche?» (S. 114, vgl. *Kasten*).

[2] Vgl. außer dem unten genannten offiziellen Gutachten von W. Seiler die «Bemerkungen» von Bundesrichter G. Nay in der Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung in Graubünden (ZKRG) Nr. 1/1989 zu den ebendort in Nr. 3 und 4/1989 abgedruckten «Erwägungen» von F. K. von Weber. Siehe ferner unten, Anm. 9.

[3] Vgl. in unserer letzten Ausgabe (13/14) S. 152 (mit Anm. 1) zum Fall S. Wiedenhöfer. Antworten von Bischöfen auf die Petition der 205 Professoren sind bis anhin keine vernehmlich geworden.

[4] Eine detaillierte Chronik der ersten zwei Wochen nach der Amtsübernahme von W. Haas (22.5.–1.6.) siehe im Zürcher Pfarrblatt Nr. 24 vom 10.6.1990. Am 29.6. folgte dann der Beschluß der Zürcher Kantonalsynode, den von W. Haas neu zum Generalvikar ernannten Ch. Casetti bis auf weiteres nicht zu besolden und ihm keine Büroräume zur Verfügung zu stellen. Dieser Beschluß und ein weiterer auf Bildung einer Gesprächsdelegation wurden am 7.7. von den Seelsorgern der vier Zürcher Dekanate unerstützt, die zudem Erklärungen zustimmten, wonach der Ernennung von W. Haas die Rechtmäßigkeit und seiner Amtsführung die Akzeptanz fehle. Ferner wurde beschlossen, die eigene Arbeit nach dem Prinzip der licentia praesumpta fortzusetzen.

[5] Vgl. Protokoll des Corpus Catholicum vom 2.7.1990, wo ein Antrag auf Sistierung des Bistumsbeitrags unterlag, aber eine Resolution mit Rücktrittsforderung an W. Haas zuhanden der Bischofskonferenz mit 45 Ja

Unter dem Stichwort politische Kultur (bzw. Unkultur) interessieren uns hier aber vor allem die Beziehungen zwischen der Kantonsregierung und der bischöflichen Kurie unter W. Haas.

Vorauszuschicken ist, daß die demokratischen Rechte in der Bündner Kirche sehr weit zurückreichen, das *Pfarrwahlrecht*[6] bis in die fränkische Zeit. Ja, man wird sagen können, daß die Kirchgemeinden älter sind als die politischen Gemeinden bzw. daß die zweiten aus den ersten hervorgegangen sind und erst relativ spät eine Differenzierung und Trennung zwischen politischer Gemeinde und Kirchgemeinde stattgefunden hat. Das Bewußtsein, wir machen unseren Pfarrer selber, hat jedenfalls tiefe geschichtliche Wurzeln, und analog, wenn auch aus weniger hautnaher Erfahrung, denkt man über die Bestellung des Bischofs durch das Churer Domkapitel.

In der langen bündnerischen Geschichte des Bistums wurzelt auch die Tradition, der Bischof von Chur müsse *Bündner Bürger* (d. h. konkret Bürger einer Gemeinde des Kantons Graubünden) sein, was zum Beispiel bei dem aus Uri stammenden Bischof Vonderach durch die Verleihung eines Ehrenbürgerrechts erreicht wurde. Als Wolfgang Haas aus Liechtenstein im Mai 1988 von Rom zum Koadjutor ernannt wurde, tauchte prompt die Frage nach dem Bürgerrecht auf. Dabei wurde auf ein schon 1957 im Großen Rat eingereichtes Postulat zur Überprüfung der Rechtslage verwiesen. Man hatte schon damals das Gefühl, diese Bestimmung sei – angesichts der heutigen Bistumsgrenzen – obsolet und es könnte/sollte darauf verzichtet werden.

Die Regierung veranlaßte darauf ein Gutachten zur grundsätzlichen Überprüfung der Rechtsbeziehungen zwischen Kanton und Bistum (Gutachter Dr. *Wolf Seiler,* Präsident des Verwaltungsgerichts) und übergab es zwecks Stellungnahme im November 1989 Bischof Vonderach und Weihbischof Haas. Eine solche, datiert vom 20. April 1990, wurde bei einer weiteren Zusammenkunft von Bischof Vonderach am 3. Mai der Regierung überreicht, die am 22. den Gutachter mit einer kurzen Replik beauftragte. «Noch am gleichen Abend erfuhr die Bündner Regierung von der ohne jede Vorankündigung erfolgten Resignation des Diözesanbischofs Dr. J. Vonderach unter gleichzeitiger Einsetzung des Weihbischofs Wolfgang Haas als dessen Nachfolger. Mit Schreiben vom 29. Mai 1990 an Bischof W. Haas verlieh die Regierung ihrem Befremden über diese Vorgänge vom 22. Mai Ausdruck und unterstrich ihre Entschlossenheit, dem Gewählten die Anerkennung bis zur definitiven Bereinigung der Rechtslage zu versagen und den Verkehr mit dem Bischöflichen Ordinariat auf das Notwendigste zu beschränken.»

So zu lesen in der «Antwort der Kantonsregierung auf die dringliche Interpellation Dr. Cathomas und Mitunterzeichner». Man sieht daraus, wie mitten in schwebenden Verhandlungen, die von der Regierung durchaus gutwillig begonnen worden waren, die Überrumpelung durch ein fait accompli stattfand. Sie kann fürwahr nur als politische Unkultur apostrophiert werden.

Was nun den Inhalt des Gutachtens Seiler betrifft, so unterscheidet es zwischen dem formellen und unaufgebbaren Wahlrecht des Domkapitels und einem Gewohnheitsrecht, zu dem außer dem genannten Erfordernis des Bündner Bürgerrechts auch ein «Rat» der Regierung gehört, wonach sie von einer Sedisvakanz und dem Zeitpunkt der bevorstehenden Wahl zu benachrichtigen ist, und – zwecks Überprüfung der Rechtmäßigkeit – Einsicht in das Wahlprotokoll nehmen kann. Steht die Rechtmäßigkeit in Frage, bzw. bleiben Zweifel an der korrekten Durchführung der Wahl, kann die Regierung dem Gewählten die Anerkennung versagen. Dies ist, wie oben vermerkt, bereits eine Woche nach der Ablösung Vonderach/Haas durch die Regierung geschehen. Sie will aber innert Jahresfrist die Anpassung des Rechts, d. h. die zeitgemäße Umschreibung des Mitwirkungsrechts des Kantons an der Bischofswahl, in die Wege leiten. Bis dahin betrachtet sie die Bestellung von Wolfgang Haas zum Bischof von Chur als *irregulär,* und zwar auch gerade angesichts der Tatsache, daß «bei den letzten vier Vakanzen der Bischof von Chur nun schon zum dritten Male ohne ‹Rat› der weltlichen Obrigkeit und ohne ‹Wahl durch einheimische Canonici› bestellt wurde».

Orakel aus dem bischöflichen Archiv?

Ohne Nennung dieser regierungsrätlichen Antwort sondern unter Verweis auf «Pressemeldungen» veröffentlichte die bischöfliche Kanzlei am 18. Juli ihrerseits eine als «Richtigstellung» deklarierte Pressemitteilung. Sie beruft sich auf eine gründlichere Untersuchung von im bischöflichen Archiv vorhandenen Dokumenten, die eine schon früher verfaßte ausführliche «Widerlegung» des Gutachtens von Dr. W. Gut samt Einwänden des Kantons Schwyz «bekräftigen und bestätigen» würden.

«Nie wollten», so heißt es darin, «die Churer Domherren die direkte Ernennung eines Koadjutors durch den Papst in Frage stellen.» Von

Vertrauen und Humanität sind lebenswichtig

Wer in Staat oder Gesellschaft Verantwortung trägt, erfährt auf Schritt und Tritt, wie lebenswichtig eine *entwickelte politische Kultur* ist. Sie macht das Zusammenleben der Bürger im Staat – und auch außerhalb des Staates! – erträglicher. Sie schafft Vertrauen zwischen dem Volk und den Amtsträgern, zwischen dem einzelnen Bürger und den Beamten. Sie erleichtert die sachgerechte Lösung von Problemen. Sie vermenschlicht anonyme Institutionen und Strukturen und beseitigt Angst und Mißtrauen. Sie bringt Bürger und Funktionsträger näher zueinander. Sie verhindert den Mißbrauch von Macht und schützt den Einzelnen vor unzulässigen und verständnislosen Eingriffen. Sie ermöglicht dem Amtsträger eine verläßliche Kenntnis der sozialen Realitäten, zu deren Bewahrung und Gestaltung er berufen ist. Sie fügt dem öffentlichen Bereich jenen entscheidenden humanen Charakter hinzu, der die Beheimatung und Verwurzelung des einzelnen Menschen in der politischen Gemeinschaft und zugleich sein aktives, vom Bewußtsein der Mitverantwortung getragenes politisches Engagement fördert.

Viele Elemente müssen sich harmonisch zusammenfügen, bis jene soziale Realität und Atmosphäre entsteht, die man als politische Kultur bezeichnet. Politische Kultur ist nie endgültig gesichert. Sie muß immer wieder neu errungen werden. Entscheidend sind Einstellungen und Haltungen der Bürger und der Amtsträger; beide hängen enger zusammen, als manche glauben. Aber auch die Ausgestaltung der Institutionen und politisch-rechtlichen Verfahrensweisen sind wichtige Voraussetzungen für das Zustandekommen jenes humanen Charakters des öffentlichen Bereiches, den man als politische Kultur benennen darf.

Gibt es politische Kultur auch in der Kirche? Die Frage stellen heißt sie zugleich entschieden bejahen: Ja, es muß sie auch in der Kirche geben, wenn das innerkirchliche Leben «erträglich», von Freude getragen sein und dem Gebot christlicher Humanität entsprechen soll. (...) Kirche als Institution muß, wenn sie die Gläubigen hilfreich durch die profane Welt geleiten und als Gemeinschaft zusammenhalten will, wo immer und wie immer sie wirkt, vor allem *Vertrauen* erhalten und stets neu begründen. Ohne ein starkes Fundament des gegenseitigen Vertrauens von den Gläubigen zu den Amtsträgern und nicht minder von den Amtsträgern zu den Gläubigen wird die Kirche ihrer Aufgabe nicht gerecht. Wer immer in der Institution Kirche Verantwortung trägt, muß sich bei kirchenamtlichen Vorkehren darüber Rechenschaft geben, ob diese vertrauensbildend wirken oder gar Vertrauen zerstören.

Walter Gut

Aus: Ein Ombudsmann für die Kirche?, in: W. Gut, Politische Kultur in der Kirche, Freiburg/Schweiz 1990, S. 114ff.

gegen 27 Nein angenommen wurde. Zu bemerken ist noch, daß W. Haas seine entschiedenste Unterstützung durch das Tessin-nahe, italienischsprechende Misox erhält, dessen Dekan denn auch prompt zum Domherrn berufen wurde.

[6] Das Pfarrwahlrecht der alten Gemeinden wurde 1948 auch auf die jüngeren Gemeinden ausgedehnt. In Zürich erhielten die Gemeinden das Pfarrwahlrecht im Jahre 1963 (öffentlich-rechtliche Anerkennung).

1920 bis 1948 sei verhandelt worden, heißt es weiter, aber «in keinem Moment» hätten sie über die Koadjutorenernennung zu verhandeln beabsichtigt. Es sei übrigens allen beteiligten Instanzen bekannt gewesen, daß nach «offizieller Auslegung» deutscher Konkordate mit dem Hl. Stuhl die Ernennung von Bischofskoadjutoren außerhalb der Wahlkompetenz der Domkapitel stehe.[7]

Nun müßte an dieser Aussage zuerst geprüft werden, was *vor* dem neuen Kodex von 1983 (in dem die Bezeichnung Koadjutor» immer das Nachfolgerecht einschließt) jeweils mit Koadjutor (parallel mit Weihbischof) gemeint war, m. a. W. ob die Ernennung von Koadjutoren zur Umgehung des Wahlrechts überhaupt im Blickfeld stand. Sicher ist, daß dort, wo dies der Fall war, es die behauptete allgemeine Rechtsauffassung für Koadjutoren *mit* Nachfolgerecht in Deutschland gerade nicht gab. Beweis ist ein in der Bibliothek des Schweizerischen Bundesgerichts befindlicher Kirchenrechtskommentar von P. Hinschius (Berlin 1878!) mit weiteren Verweisen.[8] Im Grunde ist es damals so wenig wie heute um die Frage gegangen, ob Domherren Koadjutoren wählen können, sondern darum, daß der Papst dort, wo ein Bischofswahlrecht besteht, nicht unbekümmert darum zur Ernennung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht schreiten kann.[9]

Die ganze, auch als Flugblatt (da allerdings ohne Hinweis auf Dr. Gut und Schwyz) verbreitete Pressemitteilung krankt aber nicht nur daran, daß sie an den wirklichen Fragestellungen und Argumenten der verschiedenen Gutachter vorbeigeht: Sie versteigt sich dazu, allen, die von Mißachtung, Verletzung oder Umgehung der Rechte des Domkapitels sprechen, die «lautere Absicht» abzusprechen und ihren Vorwurf, die Ernennung von W. Haas verstoße (subjektiv) gegen Treu und Glauben selber als einen solchen Verstoß (im objektiven Sinn) zu bezeichnen. Das ist um so grotesker, als bisher niemand Zugang zu den Dokumenten erhielt, auf die man sich beruft, noch diese irgendwie charakterisiert werden. Zur Qualifizierung solchen Benehmens und des ganzen Papiers klingt mir «Unkultur» noch zu vornehm. Mir fällt schlicht «Unfug» ein.

Ludwig Kaufmann

[7] Vgl. Schweiz. Kirchenzeitung vom 2.8.1990, S. 457f.

[8] System des Katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, 2. Bd., S. 688 (IV. Die Bestellung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge. Dazu Anm. 2). Danach enthalten die deutschen Konkordate darüber nichts, doch ist es in Theorie und Praxis von Regierungsseite klar, daß ohne Zustimmung der Regierung die Bestellung eines Koadjutors «nichtig» ist. In der Folgezeit gab es für die Regierungen keine Veranlassung, ihre Auffassung zu ändern, während Rom bei zunehmendem Desinteresse der Staaten die eigene Ernennungspolitik voranzutreiben versucht.

[9] Wie diese These für die Bistümer Basel und St. Gallen verteidigt wird, siehe in: W. Gut, a. a. O. Das Basler Bistumskonkordat – Grundlage und aktuelle Rechtsfragen; U. Cavelti, Die staatsvertragliche Grundlage des Bistums St. Gallen. Staatskanzlei St. Gallen 1988; ders., Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Basel. Studie zur Rechtslage. Dezember 1989 (vervielfältigt).

«...was wäre die Kirche ohne Israel?»

Anmerkungen zu Franz Werfel, 1890–1945: Judentum und Christentum

Erfolg ist ein zwiespältiges Phänomen. Dies hat ein Autor wie *Franz Werfel* erfahren, der 1890 in Prag geboren worden war, seit 1917 in Wien lebte und 1940 über die Pyrenäen nach Spanien und von dort nach Amerika flüchtete. Die starke Resonanz auf den 1941 erschienenen Roman «Das Lied von Bernadette»[1] ermöglichte zwar ihm, dessen 100. Geburtstag am 10. September begangen wird, ein sorgenfreies Emigrantendasein an der kalifornischen Küste. Aber sie weckte nicht nur den Neid der Kollegen, die auf ein karges Exil zurückgeworfen worden waren, sondern sie heftete dem Autor auch erneut und jetzt hartnäckig wie nie zuvor ein Etikett an, das ihn schon seit den frühen Jahren begleitet hatte. Franz Werfel galt jetzt erst recht als christlich geprägter Schriftsteller, als ein Autor mit starker innerer Katholizität. Man riet ihm allenthalben zur Taufe. Diese Klassifizierung aber verstellte einer späteren Generation den unbefangenen Blick auf ihn und seine dichterische Landschaft, die unzweifelhaft die Signaturen der Genialität aufweist.

Franz Werfel hatte selbst so vieles zu einem Image beigetragen, das er später umsonst loszuwerden versuchte. 1929 hatte er den Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft vollzogen und war damit in jüdischen Kreisen auf tiefstes Unverständnis gestoßen. Darf man ihn ein wenig entlasten und sagen, daß er damals nicht frei handelte? Er kam einer Bedingung nach, die *Alma Mahler-Gropius* an eine Eheschließung mit ihm geknüpft hatte. Sie aber war überzeugte Antisemitin, ein arischer Herrenmensch, aber zugleich der leibhaftige Widerspruch, zog sie doch immer wieder jüdische Männer allen anderen vor. Was sie, deren diabolisches Faszinosum schwer auszuloten ist, dazu bewog, erleuchtet vielleicht ein Passus aus ihrer Autobiographie. Im Juni 1932 schreibt sie: «Der germanische Christ oder ‹Arier› hat die unangenehme Eigenschaft, sich nicht amalgamieren zu können, aber der Jude hat diese Fähigkeit des Beglückens und Beglücktseins, das heißt des im Andern Aufgehens und vom Andern dasselbe erwartend...»[2]

Trotz des Austritts konnte Franz Werfel nicht vollends aus seiner jüdischen Herkunft herausfallen, nährte diese doch allein schon ein bestimmtes Lebensgefühl, das typisch für diesen Autor ist – den Rastlosen, den Emigranten. «Fremde sind wir auf der Erde alle», sagt er in einem seiner Gedichte.[3] Natürlich lassen sich in Franz Werfels Judentum gravierende Zwiespältigkeiten ausmachen, aber wer dürfte heute darüber urteilen? Und es ist auch an die Wesensstruktur zu denken: Kein energischer Mann tritt uns da entgegen, sondern ein Künstler voller Weichheit und Überschwang, ein exzentrisches Frühtalent und bald einmal Almas «süßes Mannkind», ein Sanguiniker, dem Schwärmerei und Rausch zum Prinzip geworden sind, ein Ekstatiker mit der allumfassenden O-Mensch-Gebärde. «Mein einziger Wunsch ist, Dir, o Mensch, verwandt zu sein», sagt er in seinem berühmten Gedicht «An den Leser»[4], und er schließt es mit dem enthusiastischen Wunsch: «Oh könnte es einmal geschehn,/Daß wir uns, Bruder, in die Arme fallen!» Wie kann man da eine strikte Linie erwarten, wo doch in der Malerei dieser Seelenlandschaft eher das Gesetz des Chiaroscuro regiert?

Indessen ist sich Franz Werfel gerade in der nationalsozialistischen Ära eher wieder seines Judentums bewußt geworden. Zwar hatte er – in den Augen vieler eine erneute Unverzeih-

[1] Das Lied von Bernadette. Roman. Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1941.

[2] Alma Mahler-Werfel, Mein Leben. Biographie. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main [1]1963, S. 231.

[3] Enthalten u. a. in: Das Franz Werfel Buch. Herausgegeben von Peter Stephan Jungk. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 27.

[4] Jungk, a.a.O., S. 20. Eine Impression von Werfels äußerer Erscheinung vermittelt uns auch eine Tagebuchnotiz Franz Kafkas vom 8. April 1914: «Heute im Kaffeehaus mit Werfel. Wie er von der Ferne beim Kaffeehaustisch aussieht. Geduckt, selbst im Holzsessel halb liegend, das im Profil schöne Gesicht an sich gedrückt, vor Fülle (nicht eigentlicher Dicke) fast schnaufend, ganz und gar unabhängig von der Umgebung, unartig und fehlerlos. Die hängende Brille erleichtert durch ihre Gegensätzlichkeit das Verfolgen der zarten Umrißlinien des Gesichtes.» In: Franz Kafka, Tagebücher 1910–1923, hrsg. von Max Brod. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main [2]1983, S. 266.

lichkeit! – eine Loyalitätserklärung der Preußischen Akademie für Dichtkunst im März 1933 mit einem Ja unterschrieben, hatte sich also zur Mitarbeit im «national-kulturellen» Sinne verpflichtet. Aber er wollte nicht durch ein Ausscheren den Verlauf eines ihm teuren Romanprojekts gefährden. Denn wäre er aus der Akademie ausgeschlossen worden, so hätte die Gefahr eines generellen Publikationsverbots bestanden, und sein neues Buch hätte die Öffentlichkeit gar nicht mehr erreicht.

Schlüsselroman für das jüdische Schicksal

Die Tendenz von Werfels geplantem Roman kehrte sich ja gerade gegen die Unmenschlichkeit eines fanatischen Nationalismus. In Breitenstein am Semmering hatte der Autor im Frühling 1932 mit der Niederschrift begonnen, und was ihm vorschwebte, war nichts weniger als ein Epos vom Untergang der Armenier. «Die vierzig Tage des Musa Dagh»[5] lautete der Titel des Buches, das später Franz Werfels großen Ruhm einleiten sollte. In ihm leistet eine kleine Gruppe, die sich um Gabriel Bagradian, einen in Paris erzogenen Armenier, schart, auf dem schwer zugänglichen Hochplateau des Musa Dagh Widerstand. – Bereits im Spätherbst 1932 begab sich Franz Werfel auf eine Lesereise in mehrere deutsche Städte, wo er einzelne Romankapitel vortrug. Er erklärte den Zuhörern, daß es sich nicht um eine Begebenheit aus dem grauen Altertum handle, vielmehr sei «in unseren Tagen eines der ältesten und wertvollsten Völker der Welt fast zur Gänze vernichtet, gemordet, ausgerottet» worden.[6] Es war unschwer festzustellen, daß damit der Roman an symbolischer Aktualität gewann, ja, daß er zu einem späteren Zeitpunkt sogar als Schlüsselroman für das jüdische Schicksal gelesen werden konnte.

In den Zentren aller deutschen Universitätsstädte fanden am 10. Mai 1933 die Bücherverbrennungen statt. Die studentischen Kampfesgruppen schleuderten auch Werfels «Spiegelmensch», «Bocksgesang», «Abituriententag», «Die Geschwister von Neapel», «Juarez und Maximilian» und «Paulus unter den Juden» ins Feuer. Zwei Tage zuvor war Werfel aus der Preußischen Akademie der Künste ausgeschlossen worden. «Ideen während einer Viertelstunde, um H(itler) zu liquidieren»[7], lautete eine Tagebuchnotiz aus dem Frühjahr 1933, und nicht nur sie dürfte heute als ein Beispiel für Franz Werfels politische Naivität zu werten sein.[8] Er konnte sich aber rasch wieder von der bedrückenden Tageswirklichkeit abkehren und seinem Roman zuwenden, den er im Jahr 1933 in mehreren Fassungen überarbeitete. Dieser erschien Ende November 1933, erntete in Österreich und in der Schweiz rasch einhellige Zustimmung, während das offizielle Deutschland gehässig auf das Armenier-Epos reagierte. Selbst dem unsensiblen Leser mußten die Parallelen zwischen dem jungtürkischen Nationalismus und dem nationalsozialistischen Fanatismus auffallen. Der Roman wurde denn auch im nationalsozialistischen Deutschland 1934 verboten, nachdem die deutschen Blätter eine wahre Hetzkampagne gegen den Autor losgelassen hatten. Die einzige erfreuliche Nachricht kam in diesen Winterwochen 1934 aus Hollywood: Das Filmstudio Metro Goldwyn Mayer hatte die Rechte für «Die vierzig Tage des Musa Dagh» erworben.

Christus und Israel

Wenn dieser Roman als Franz Werfels verschlüsseltes Engagement in der jüdischen Frage gelten darf, so gibt es indessen direkte Zeugnissse für seine Einstellung zum Judentum bzw. zum Christentum in seinen umstrittenen «Theologumena»[9]. Unter der Überschrift «Von Christus und Israel» läßt sich eine erhebliche Anzahl von Äußerungen zusammentragen, die des Autors rege Auseinandersetzung dokumentiert. Die erste Eintragung zeigt bereits die vorherrschende Tendenz auf: «Wenn Christus die Wahrheit und das Leben ist, dann sind die Juden das unverwüstliche Zeugnis dieser Wahrheit im Fleische. Ohne dieses lebendige Zeugnis, das verfolgt und gegeißelt durch die ganze Welt geht, sänke Christus zu einem bloßen Mythos hinab, gleich dem Apoll oder Dionysos.» Durch all diese Niederschriften zieht sich die Überzeugung, daß Judentum und Christentum in einem dichten Wechselverhältnis zueinander stehen. Die siebzehnte z. B. bringt sie auf die Kurzformel: «Was wäre Israel ohne die Kirche? Und was wäre die Kirche ohne Israel?» Oder im Bilde ausgedrückt: «Israel verhält sich zum Messias, unabhängig von seinem eigenen Bewußtsein, de facto wie die Perlmuttermuschel zur Perle...» Manche dieser Notizen lesen sich wie eine Ermahnung in eigener Sache. Denn der Autor mußte den Widerstreit in seiner Seele wohl gefühlt haben, diese Hinneigung besonders zur katholischen Welt, die durch frühe Jugendeindrücke genährt worden war.

Und er bedachte auch den Vorwurf seiner jüdischen Glaubensgenossen mit, aus der Religionsgemeinschaft ausgetreten zu sein – zu einem Zeitpunkt, da der künftige Diktator bereits agierte. War ein solcher Schritt nicht ein Ausstieg aus der angestammten Geschichte, war er nicht Abkehr von der Solidarität mit einem gemeinsamen Schicksal? Franz Werfel spann die Reflexionen noch weiter: War die Taufe für einen Juden überhaupt möglich? Wenn nicht er selbst mit einem solchen Entschluß gespielt haben mochte, so war es bestimmt Alma Mahler-Werfel, die ihm diesen Akt nahelegte (wie sie überhaupt wohl für manche Unstimmigkeiten Werfels in religiöser Hinsicht verantwortlich gemacht werden muß, denn sie übte auf den Dichter einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus; in gewissem Sinn darf man eventuell sogar von Hörigkeit sprechen). Aber wie reagiert nun Franz Werfel auf solche gedankliche Möglichkeiten? «Ein Jude, der vors Taufbecken tritt, desertiert in einer dreifachen Klimax. Erstens desertiert er im profanen Sinne aus der Partei der Schwachen, der Verfolgten ... ferner nicht nur aus der entehrten und gepeinigten Gemeinschaft des gegenwärtigen Israels, er desertiert aus Israel bis in die Tiefen zu Abraham, Isaak und Jakob hinab... Drittens aber desertiert dieser Jude Christum selbst, da er in Willkür sein historisches Leiden unterbricht und in einer eiligen, im Heilsdrama nicht vorgesehenen Weise dem Erlöser an die Seite tritt...»

Es mag einer Äußerung wie dieser die verborgene Erfahrung von Werfels persönlicher Glaubenstragödie zugrunde liegen: «Der Jude als Leidender hat das Recht, seine Situation zu verschleiern, aber wie christusgläubig er im Einzelfall auch immer sein mag, es ist ihm von der Tiefe der Fakten her ebensosehr und ebenso tragisch verwehrt, Christ zu sein, wie

[5] Die vierzig Tage des Musa Dagh. Roman. Paul Zsolnay Verlag, Wien 1933.

[6] Ich folge hier Jungks Werfel-Biographie: Peter Stephan Jungk, Franz Werfel, eine Lebensgeschichte. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, S. 206. Jungk zitiert nach dem Original des unveröffentlichten Textes, den Franz Werfel als Einleitung zu seinen Lesungen sprach. Er befindet sich in der Universitiy of California, Los Angeles (UCLA), die einen Teil von Werfels Nachlaß verwahrt.

[7] Jungk, Lebensgeschichte, a.a.O. S. 210, zitiert nach einem unveröffentlichten Notizbuch (ebenfalls in der UCLA).

[8] Jungk nennt hierfür ein weiteres eklatantes Beispiel: Auf Betreiben Werfels sollte eine Bulle des Papstes an die deutschen Bischöfe ergehen und sie darauf aufmerksam machen, daß «die Verfolgung die Juden in ihrem Irrtum» nur noch weiter verhärten und «das Gottesreich» nur noch weiter hinauszögern werde (Lebensgeschichte, S. 210).

[9] Die «Theologumena» machen etwa ein Drittel des Buches «Zwischen oben und unten» aus. Dieses ist in deutscher Sprache im Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1946, erschienen (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Band 3). Im Jahr 1944 war aber bereits eine englische Ausgabe (Viking Press, New York), «Between Heaven and Earth», veröffentlicht worden. Es ist begreiflich, daß die gleichen Leser, die zuvor «Das Lied von Bernadette» kennengelernt hatten – diesen sehr katholisierenden Roman –, nun auf «Zwischen oben und unten» völlig anders reagierten, stellten doch diese Aufzeichnungen eine «Korrektur» des angeblich christlichen Weltbilds von Franz Werfel dar.

Deutscher oder Russe.» So muten denn gerade diese Theologumena als Rudimente moderner confessiones an.

Der Priester und der Rabbi

Es gibt nun aber innerhalb des reichen Prosawerks dieses Autors eine Erzählung, die wie der Schlüssel erscheint, um uns die Problematik etwas zu erschließen. Will man erfahren, in welchem Licht die beiden großen Religionen Judentum/Christentum diesem Autor erschienen sind, so muß man zum großartigen Bild greifen, das er uns in der Erzählung «Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz» hinterlassen hat. Bilder vermögen komplizierte Befindlichkeiten oft weitaus besser zu erfassen als breite Diskurse.

Hatte der Leser des Werfelschen Werkes diese Geschichte wohl aus den Augen verloren, so begegnete sie ihm wieder im «Franz Werfel Buch»[10], das Peter Stephan Jungk 1986 herausgegeben hat. Der Editor hatte den Text «vor allem aufgenommen, um der weitverbreiteten Ansicht entgegenzuwirken, Werfel habe niemals öffentlich gegen die teuflische Barbarei des Nazijahrtausends Stellung bezogen». Zudem konnte eine weitere Korrektur vorgenommen werden, wollen wir Peter Stephan Jungks Feststellungen folgen. Denn Werfel zeichnet sonst jüdische Menschen «immer mit einiger Selbstverachtung, mit gütig-mitleidvoller Nachsicht, ihrer angeblichen Grobheit und Aufdringlichkeit wegen».[11] Zumindest zwei Figuren des Prosawerks rücken jedoch entschieden von diesem Muster einer gewissen Zwielichtigkeit ab: zum einen die Jüdin Vera Wormser aus der Erzählung «Eine blaßblaue Frauenschrift», eine kluge Dame von vornehmer Zurückhaltung, zum andern eben die Hauptgestalt aus dem Text «Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz», der junge Rabbiner Dr. Aladar Fürst.

Die Geschichte, in deren heimliches Zentrum er rückt, stand ursprünglich im neunten Kapitel des Fragments «Cella oder Die Überwinder»[12], das Franz Werfel im französischen Exil 1938/39 geschrieben, aber nicht beendet hat. Der Romanversuch trägt im Manuskript auch gelegentlich den Untertitel «Die Krankheit zum Leben»; es hätte ihm ein zweiter Teil mit der Überschrift «Das Brot der Fremde» folgen sollen, von dem jedoch nur die Kapitelüberschriften erhalten sind. – Franz Werfel schrieb 1942, als er bereits in Hollywood lebte, «Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz» um, und sie erschien dort zuerst in der kalifornischen «Pazifischen Presse».[13]

In der ursprünglichen Fassung wird die Geschichte dem jüdischen Anwalt Bodenheim während einer polizeilichen Schutzhaft von einem Zellengenossen, dem Kaplan Ottokar Felix, erzählt. Die Überarbeitung hat vor allem die Rahmenhandlung abgeändert und ein Erzähler-Ich eingeführt, einen Emigranten, der im Spätherbst 1941 in Saint Louis (USA) einen Vortrag über «Die Krise der modernen Menschheit» hält und unter seinen Zuhörern ebendiesen Kaplan Felix findet. – Die eigentliche Geschichte führt indessen ins burgenländische Parndorf, wo Felix seit 1934 als Pfarrer der christlichen Gemeinde wirkt. Ihm fällt innerhalb der dort ansässigen kleinen Gemeinschaft einiger jüdischer Familien bald einmal der junge Dr. Aladar Fürst auf, und er faßt rasch Zuneigung zu dem jüdischen Rabbi. Dieser ist ein ausgezeichneter Kenner der katholischen Theologie, und er zitiert mit Selbstverständlichkeit Paulus, Thomas, Bonaventura oder Newman. Felix glaubt darüber hinaus zu erkennen, daß Aladar Fürst «in sich die ebenso alte wie durch unendliches Leid begreifliche Christus-Scheu seiner Väter überwunden hatte, ohne freilich sich von seinem eigenen Glauben auch nur einen Schritt zu entfernen». Was zudem Aladar über das Verhältnis zwischen Juden und Christen aussagt, ist auch heute anregend: «Wir gehören zusammen, Hochwürden, aber wir sind keine Einheit. Im Römerbrief steht geschrieben: ‹Die Gemeinde des Christus fußt auf Israel.› Ich bin überzeugt davon, daß, solange die Kirche besteht, Israel bestehen wird, doch auch daß die Kirche fallen muß, wenn Israel fällt...»

Das Kreuz vom Mörbischer Friedhof

Wir werden hier wieder direkt auf die «Theologumena» verwiesen, die ja in jenem Zeitraum, zwischen 1940 und 1945, niedergeschrieben worden sind, da Werfel auch seine Geschichte überarbeitet hat (einige der Aufzeichnungen stammen allerdings aus früheren Jahren, gehen z. T. bis auf 1914 zurück). «Was wäre Israel ohne die Kirche? Und was wäre die Kirche ohne Israel?» wird in den «Theologumena» das dichte Beziehungsnetz umschrieben. – In Aladar wiederum lebt ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum, aber auch ein klares Bewußtsein der Abgrenzung.

Nach dem Einmarsch der Hitler-Truppen in Österreich, am Abend des 11. März 1938, erhält Kaplan Felix unvermittelt Besuch von Aladar Fürst. Seine jüdische Gemeinde ist bedroht, da der Sturmbannführer der örtlichen SA und seine Kumpane allen Juden den Tod prophezeit haben. Felix selbst teilt die Illusion vieler, glaubt an die Kurzlebigkeit des neuen Regimes und rät dem Vorsteher der jüdischen Gemeinde, die nächsten Tage abzuwarten. Aber schon am folgenden Tag werden die jüdischen Familien gezwungen, «deutschen Grund und Boden sofort zu verlassen» und Hab und Gut «in voller Freiwilligkeit» zu übergeben. Inmitten des erzwungenen Aufbruchs findet Kaplan Felix den jungen Fürst in dessen Bibliothekszimmer vor. «Ein paar hundert Bände, die er unter den vielen Tausenden ausgesucht hatte, wuchsen zu seinen Füßen in schwanken Türmen. Er aber hielt ein Buch in der Hand und las, las tief versunken mit dem Schimmer eines Lächelns um seinen Mund. Er schien über der Seite, die er angeblättert hatte, die ganze Wirklichkeit vergessen zu haben.» Im letzten Moment, in einem augenblicklichen Entschluß, springt der Kaplan ebenfalls auf das Lastauto, welches die verfolgten Juden wegtransportiert, hin zur ungarischen Grenze.

An einer gottverlassenen Stelle werden die Opfer von den Braunhemden ins freie Feld getrieben und weiter durch die Sümpfe von Mörbisch, hinter dessen letzten Häusern die ersehnte Grenze liegt. Der ungarische Grenzbeamte läßt jedoch die Schar nicht passieren, da sie nicht «die Permission vom Königlich Ungarischen Generalkonsulat in Wien» eingeholt hatte; die Vertriebenen werden wieder ohne weiteren Bescheid zurückgestoßen. In dieser kalten Vorfrühlingsnacht erlauben sich die Braunhemden einen diabolischen Spaß. Der Sturmbannführer hat vom Mörbischer Friedhof ein Armengrabkreuz entwendet und durch flüchtig angenagelte Querbrettchen in ein Hakenkreuz verwandelt. Er fordert den Rabbi Aladar Fürst auf, «das Hoheitszeichen der germanischen Rasse» zu küssen. Dieser aber «handelte mit halbgeschlossenen Augen, wie in einem fernen Traum verloren und durchaus nicht mit raschen, sondern mit nachdenklichen Bewegungen. Er knickte eins nach dem andern die nur lose angenagelten Seitenbrettchen ab, die aus dem Kreuz ein Hakenkreuz machten ... Niemand hinderte den Verlorenen an der langsamen Vernichtung des triumphierenden Symbols... Ein schweben-

[10] Siehe Anm. 3, S. 282ff.

[11] Jungk, Das Franz Werfel Buch, S. 51.

[12] Cella oder die Überwinder. Versuch eines Romans. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1982. Dieser Roman war ursprünglich sogar als Trilogie geplant, die den Naziterror rückhaltlos anprangern sollte. Doch kam die Zeit der Textarbeit zuvor: Das Ereignis der «Reichskristallnacht» vom 9. November 1938 führte dem Autor drastisch vor, daß die Wirklichkeit ungleich brutaler war als die Romanrealität. Deshalb brach Franz Werfel das Werk ab. Für das in Paris erscheinende «Neue Tage-Buch» verfaßte er indessen als Reaktion auf die «Reichskristallnacht» den Kommentar «Das Geschenk Israels an die Menschheit», in dem er den bedeutenden Beitrag der Juden zur kulturellen und geistigen Entwicklung der Weltgeschichte darlegte (vgl. Jungk, Lebensgeschichte, S. 259).

[13] Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz. Los Angeles 1942, Privatdruck der Pazifischen Presse. Aufgenommen in: Erzählungen aus zwei Welten. Dritter Band, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1954.

des Lächeln lag auf dem Gesicht Rabbi Aladars, das sich voll dem Kaplan zuwandte, der neben ihm stand. Und er reichte dem Priester das Kreuz hin wie etwas, das diesem gehörte und nicht ihm...»

Aladar Fürst bezahlte mit dem Tod. Der Zwischenfall aber erschreckte die ungarischen Grenzbeamten derart, daß sie die jüdische Gemeinde passieren ließen. So hatte der Rabbi mit seinem Sterben das Leben der Seinen ermöglicht. – Der Kaplan aber kommentierte seinen Bericht so: «Ein jüdischer Rabbi hat das getan, was ich, der Priester Christi, hätte tun müssen... Er stellte das geschändete Kreuz wieder her...» Und als er am Schluß der Rahmenerzählung sich vom Referenten verabschiedet, gibt er im Hinblick auf den tobenden Krieg zu bedenken: «...viel mehr steht auf dem Spiel als Freiheit und anständiges Leben, das geschändete Kreuz nämlich, ohne das wir in der Nacht versinken müssen. Und Gott allein weiß, ob eine ganze Welt wird tun dürfen, was der kleine Jude Aladar Fürst getan hat mit seinen schwachen Händen.»

Das Verdikt des Renegatentums

In jungen Jahren schon hatte Franz Werfel die Freunde des Prager Kreises, zumal *Max Brod*, mit seinen unjüdischen Ansichten verstört. Brod war zum begeisterten Anhänger der Ideen Theodor Herzls geworden, träumte von der Gründung eines jüdischen Staates Israel in Palästina. Werfel war in seinen Augen ein Abtrünniger. In den Roman «Tycho Brahes Weg zu Gott» (1916) verwob Brod den Konflikt mit Werfel, verlieh der Figur des Johannes Kepler deutliche Züge seines Freundes, des Renegaten. Dieser aber schwärmte weiterhin für den Katholizismus; er liebte die Bildhaftigkeit und Opulenz der katholischen Liturgie, die ihn – den Verdiliebhaber – an die berauschende Üppigkeit der italienischen Oper erinnerten. Anfang 1917 erschien sein Essay «Die christliche Sendung»[14], auf den Max Brod in der von *Martin Buber* herausgegebenen Monatsschrift «Der Jude» mit einer heftigen Replik reagierte. Werfels Ideologie schade der ohnehin so gefährdeten Gemeinschaft der Juden, schrieb Brod schon damals. Martin Buber forderte Werfel zu einer Antwort auf, die dieser aber unterließ. Indessen sollte ihm das Verdikt des Renegaten hartnäkkig anhaften.

Kann man aber überhaupt Werfels religiöse Befindlichkeit in den Griff bekommen? Selbst wenn man auf diese Problematik hin des Autors gesamtes Werk befragte – angesichts seiner Produktion eine Ungeheuerlichkeit –, so bliebe wohl ein Rest, der sich nicht auflöst. Dieser Beitrag ist nur einigen wenigen Spuren nachgegangen, hat ganze Werkregionen – wie etwa das dramatische Schaffen oder das Romanœuvre mit einem so vielgeschmähten Beispiel wie «Barbara oder Die Frömmigkeit»[15] – nachlässig zur Seite gestellt. Denn käme man mit Werfel in dieser Frage an ein Ende? Auch er selbst ist damit nicht an ein Ende gekommen, hat immer wieder neuerliche (krampfhafte!) Versuche unternommen, sich ein anderes Image zu verschaffen. Der Vorwurf, er sei ein Abtrünniger, muß ihn besonders nach der Veröffentlichung des Romans «Das Lied von Bernadette» immer wieder (vielleicht fast traumatisch?) verfolgt haben. Denn er wollte noch in den letzten Lebensjahren «einen großen Juden-Roman» vorbereiten. Einen «Zurückgebliebenen»[16] wollte er schildern, einen gewöhnlichen Wiener Juden mit einem Geschäft in der Rothenturmstraße oder am Obstmarkt, der in die Shoa hineingezogen wird. Das Projekt schwebte ihm als eine Art Weiterführung des «Musa Dagh»-Themas vor, als Gegenwehr auch auf die Reaktion Almas, welche alle Nachrichten von nationalsozialistischen Judenmorden als Greuelpropaganda abtat.

In diesem immer von neuem verzweifelten Bemühen Werfels, seine Solidarität mit dem Judentum zu bezeugen, liegt indessen eine menschliche Tragödie beschlossen. Werfel konnte nie mehr ganz dorthin zurückkehren, dort aufgenommen werden, von wo er einst ausgezogen war. Das jüdische Unbehaustsein («Fremde sind wir auf der Erde alle») verdichtete sich bei ihm noch zur Problematik des Dazwischenstehens. Es blieb ihm einzig das Heimweh nach beiden Seiten hin – dazu als untilgbarer Makel ein erschüttertes jüdisches Selbstverständnis. Bewertet man heute die einzelnen Aktionen dieses Zauderers, der zeitlebens unter seiner Entschlußlosigkeit gelitten hat, so fällt auch der eigene Standpunkt ins Gewicht. Jüdische Leser haben Werfel aus verständlichen Gründen schon immer härter beurteilt als christliche, die zu Lebzeiten des Autors wohl mit einer gewissen freudigen Überraschung dessen «katholischen» Habitus konstatiert haben. Heute muß man – und mir erging es z. B. so – mit Erschrecken all diese Unschlüssigkeiten, Verwirrungen, Korrekturen, Verschlüsselungen Werfels in einer Sache feststellen, die für ihn und die Seinen lebenswichtig gewesen wäre. Ein menschliches Elend öffnet sich hier, das uns – die Nachgeborenen – ratlos läßt. Franz Werfels conditio religiosa steht unter den Vorzeichen der Zerrissenheit.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

[14] Enthalten in: Zwischen oben und unten (vgl. Anm. 9); ich folge hier Jungks Lebensgeschichte, S. 78/79.

[15] Barbara oder Die Frömmigkeit. Roman. Paul Zsolnay Verlag, Berlin-Wien-Leipzig 1929.

[16] Ich folge hier Jungks Lebensgeschichte, S. 306. Von «einem großen Juden-Roman» spricht Franz Werfel in einem unveröffentlichten Brief an seine Schwester Hanna v. Fuchs-Robetin, 22.8.1943 (Deutsche Bibliothek, Frankfurt am Main).

Römische Rüstung oder amerikanisches Hemd?

Theologie und Lehramt – Weitere Bemerkungen zur römischen Instruktion

Die Instruktion der Glaubenskongregation «Über die kirchliche Berufung des Theologen»[1] habe ich in einem «ersten Eindruck» als «Dokument mit fast unerklärlichen Widersprüchen» bezeichnet (Orientierung Nr. 13/14, S. 152f.). Offensichtlich ist es auch in Rom zu Auseinandersetzungen darüber gekommen, wie man den Dialog um Glaube und Moral in der Kirche zu führen habe: Das Verhältnis zwischen allgemeinem Glaubenssinn, Lehrverkündigung und theologischer Deutung wird unterschiedlich interpretiert.

Was diesen Dialog betrifft, hatte die US-amerikanische Bischofskonferenz nach gründlicher Vorarbeit und nach Absprache mit Kardinal Ratzinger und Erzbischof Bovone von der römischen Glaubenskongregation im Juni 1989 «Richtlinien» *(guidelines)* unter dem Titel: *Doctrinal Responsibilities: Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians*[2] vorgelegt. Dieser Text – im Vergleich zum Stil des Mißtrauens in der römischen Instruktion ist er geradezu erstaunlich – dient vor allem dem *mutual encouragement* von Bischöfen und Theologen. «Ermutigung» oder «Ermunterung» – das ist in der Tat ein Zeichen

[1] Der vom 24. Mai 1990 datierte Text ist auf deutsch greifbar in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 98, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1.

[2] «Responsibilities ...»: Verantwortung/Verantwortlichkeiten in Lehrfragen, «Approaches ...»: Schritte zur Förderung der Zusammenarbeit und zur Lösung von Meinungsunterschieden zwischen Bischöfen und Theologen. Das Dokument ist abgedruckt in: Origins, CNS documentary service, vol. 19, no. 7, Washington, June 29, 1989, S. 97–110.

zur rechten Zeit, wie es Papst Johannes XXIII. zu geben verstand, wenn er in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil vom «Sprung nach vorwärts» und von der Korrektur der Irrtümer durch die Erfahrung gesprochen hatte.[3] Die Richtlinien der US-Bischöfe enthalten im übrigen neben Vorschlägen für eine Intensivierung des «informellen Dialogs» auch eine Verfahrensordnung für den «formellen Dialog» zur Klärung von Mißverständnissen bzw. Meinungsunterschieden, die als vorbildlich gelten kann und sich gegenüber dem römischen Dokument wie eine «Charta der Freiheit» zu einem Instrument der Disziplinierung verhält. Die amerikanischen Theologen können von der Voraussetzung ausgehen, daß ihnen das mit römischer Zustimmung verpaßte «Hemd» näher und angenehmer auf dem Leib sitzt als der starre römische «Rock». Es wäre höchste Zeit, wenn die Bischöfe in Europa ein ähnliches Dokument erarbeiten ließen oder das amerikanische Dokument akkommodierten. Bisher ist es merkwürdigerweise in Europa unbekannt geblieben. Die römische Instruktion zitiert es – ebenso merkwürdigerweise – an keiner Stelle.

Im Klima der Spannung und Ratlosigkeit, wie ich es in der römischen Kurie vermute, sind die Grundfragen, um die es geht, nicht geklärt worden. Ein solches Ergebnis verrät Druck und Eile. Die römische Instruktion ist wie eine enge Rüstung zugeschnitten, um welche die Toga der Freiheit des Gottesvolkes gehüllt ist, die jedoch den harten Stahl kaum verdecken kann. Während ich daher empfehle, von der römischen Instruktion nur die Toga zu übernehmen und darunter das amerikanische Hemd zu tragen, möchte ich im folgenden einige klirrende Widersprüche und besonders stoßende Ungereimtheiten des Dokuments etwas eingehender in den Blick nehmen.[4] Ich beginne mit den systematisch-theologischen Schwächen der Instruktion. Sie sind erkennbar an

- der ständigen Verschiebung zentraler Begriffe,
- der unrichtigen Zitation kirchlicher Texte,
- der zirkulären Beweisführung.

«Vertrauen» bei fehlender Argumentation?

Ein erstes Beispiel für die *Verschiebung zentraler Begriffe* ist der eingangs in Nr. 4 im ganzheitlichen Sinn verstandene *Glaubenssinn der Gläubigen,* der nach der Konzilskonstitution Lumen gentium Nr. 12 «eine allgemeine Übereinstimmung» von den Bischöfen bis zu den Laien umfaßt; später, in Nr. 35, wird er verstanden, als gehöre eine Auffassung von Christen nur dann zum Glaubenssinn, wenn sie mit der – in vielen Fällen von diesem Dokument ja selbst als reformabel angesehenen – Kirchenlehre übereinstimme. Abgesehen davon, daß hier «Kirche» wieder einmal eine bestimmte Funktion der Kirche, nämlich diejenige des hierarchischen Lehramtes, meint, läßt sich «die unlösliche Beziehung zwischen dem ‹sensus fidei› und der Anleitung des Volkes Gottes durch das Lehramt der Hirten» ja auch im Sinne von Nr. 25 verstehen, wonach selbst «Zusammenarbeit unter den besten Bedingungen» gewisse «Spannungen» (hier zwischen dem Theologen und dem Lehramt) nicht ausschließt. Im Zusammenhang mit der Erörterung des «Dissenses» werden dann Spannungen im «sensus fidei» auf den Unterschied von bloßen «Meinungen» von Gläubigen zur «Hut des Wortes» durch die Kirche gebracht. Im Französischen nennt man so etwas: «glissement d'argumentation» – eine gleitende Form der Argumentation, indem durch «unmerkliche» Verschiebung der Begriffe die Aussage erreicht wird, die man aus strategischen Gründen erreichen will. Was sollen davon wissenschaftliche Theologen halten, die mit einer solchen theologischen Argumentation ja doch wohl überzeugt werden sollen? Wo finden sie hier einen argumentativen Ansatz für das «Vertrauen» zu ihren «Hirten», das in der Instruktion so oft beschworen wird?

Nun hat sich der Text gegen argumentativen Widerspruch dadurch geschützt, daß er in Nr. 34 folgendes formuliert: «Gewiß ist es eine der Aufgaben des Theologen, die Texte des Lehramtes korrekt zu interpretieren, und es stehen ihm dafür hermeneutische Regeln zur Verfügung. Dabei gilt der Grundsatz, daß die Unterweisung des Lehramtes – dank des göttlichen Beistandes – auch abgesehen von der Argumentation gilt, die zuweilen von einer besonderen Theologie übernommen ist, deren sie sich bedient.» Mit anderen Worten: Wenn man die fehlende Stichhaltigkeit der Argumentation jener «besonderen Theologie» als Theologe nachweist, gilt das Ergebnis dieser Argumentation dennoch. Wozu braucht es dann noch Theologie? Wie soll ich als akademischer Lehrer der Theologie, im Bewußtsein, mich im Bereich des Charismas vernünftiger Glaubensauslegung zu bewegen, Studierende an solchen Texten ausbilden können?

Die Verschiebung zentraler Begriffe betrifft auch den Kirchenbegriff, der einmal ganzheitlich, dann wieder nur für das «Fußvolk» – dem die von Christus abgeleitete Autorität gegenübersteht (vgl. Nr. 17 in der Gegenüberstellung Christus–Volk in Analogie zu Lehramt–Kirche, ähnlich Nr. 20) – verstanden ist. Ganzheitlich ist das Verständnis, wenn das Lehramt in Nr. 14 als «eine positiv von Christus als konstitutives Element der Kirche gewollte Institution» bezeichnet wird. Nun könnte man einwenden, das authentische Lehramt der Hirten sei eben zugleich *mit* und *für* die Kirche. Aber dann darf man dieses «Für» nicht rein «instruktiv», d. h. als Einbahnstraße der Lehre von oben nach unten, auslegen, sondern muß zu einem kommunikativ-dialogischen Offenbarungsverständnis vorstoßen. Daß der Kirchenbegriff dann auch wieder hierarchisch eingeengt werden kann, darauf wurde schon hingewiesen.

Vom Umgang mit Zitaten

Bei der Art, wie die Zusätze zum Glaubensbekenntnis im sogenannten «Treueid» – der weder überall rezipiert noch überall akkommodiert ist – zitiert werden, erweckt den Eindruck, hier sei Anfang 1989 eine Kuh auf die Weide gestellt worden, damit man sie nachher melken könne. Möglicherweise wird das nächste kirchliche Dokument auf die gleiche Weise mit der hier verhandelten Instruktion verfahren. Wenn aber die Instruktion theologisch ausführen und begründen sollte, was der «Treueid» meint, dann sollte sie sich nicht auf seine Autorität berufen, sondern diese durch Berufung auf andere Texte verdeutlichen.

Ich möchte hier aber auf zwei andere Beispiele der Zitation zu sprechen kommen. Es handelt sich um die Anmerkungen 17 und 18. Die Anmerkung 17 steht hinter der Feststellung des Textes, «daß diese (gemeint sind die in der Offenbarung enthaltenen) moralischen Normen vom Lehramt unfehlbar gelehrt werden können», der Verweis auf «Dei Filius» (Vaticanum I, DS 3005). Dort steht aber weder etwas von moralischen Normen noch von Unfehlbarkeit, sondern nur etwas von der Wirkung der Offenbarung auf die natürliche Vernunfterkenntnis. Die Aussage selbst erklärt im übrigen nicht, was mit moralischen «Normen» oder «Lehren» hier genau gemeint ist. Aus dem Kontext heraus würde man an sehr allgemeine und evidente Aussagen denken, in denen Offenbarung und sittliche Vernunft ohnehin übereinstimmen.

Die nächste Anmerkung bezieht sich auf die in Nr. 18 einge-

[3] Die Ansprache ist lateinisch, italienisch und in deutscher Übersetzung zugänglich in: L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, S. 116–150. Zum Sprung nach vorwärts siehe Nr. 15, Zeile 225, S. 136. In Nr. 16, S. 137–139, ist sodann davon die Rede, daß «Irrtümer, kaum entstanden, wie der Morgennebel vor der Sonne vergehen», und als Beispiel ist am Ende von Nr. 16 von der «Erfahrung» die Rede, daß Gewalt als politische Problemlösung ungeeignet ist. In Nr. 8, S. 125 f., wird die Geschichte als «Lehrmeisterin des Lebens» gegen die «Unglückspropheten» in Anspruch genommen, die «nur Mißstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis» nehmen.

[4] Zu den Schwächen des Dokuments vergleiche auch: E. Klinger, Schwere Mängel, in: Publik-Forum 19 (1990), Nr. 14, S. 18f.; P. Hünermann, Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit, in: Herder Korrespondenz 44 (1990), S. 373–377.

schärfte Autorität der Glaubenskongregation, die am ordentlichen Lehramt des Papstes teilhabe, wenn dieser ein Dokument ausdrücklich approbiere. Diese Teilhabe wird ja niemand bestreiten (eher ist zu fragen, was sie im einzelnen bedeutet), aber die dazu als Beleg zitierten can. 360 und 361 des Kirchenrechtes sagen etwas über den juridischen Status von Kongregationen, nichts aber über die Differenzierung der Teilhabe an Lehraussagen. Es scheint mir derzeit ein Problem solcher Dokumente zu sein, daß sie juridische Aussagen für theologische Erklärungen einstehen lassen. Hier mag zwar stets ein Zusammenhang bestehen, aber dieser müßte eigens aufgezeigt werden.

Zirkuläre Beweisführung

Der Anspruch an eine richtige Argumentation ist, daß sie schrittweise, für jedermann einsichtig und nicht zuletzt zirkelfrei sein soll. Diesen Anspruch wird man einem solchen Text gegenüber angemessen zu handhaben versuchen.

In der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen geht es um die theologische Arbeit als Charisma und als juridisch gebundene Tätigkeit (vgl. Nr. 6f. mit Nr. 22). Zugleich geht es um die Begründung und Durchsetzung autoritativer Kompetenz. Das zirkuläre Problem, von dem ich spreche, meint nun, daß die juridische Bindung den charismatischen Vollzug und die Durchsetzung der Autorität ihre Begründung in der jeweiligen theologischen Sache (und nicht nur in der Zuständigkeit) ständig unterläuft.

Man fordert das umsichtige Argument und baut vor mit dem Beistand des Geistes, falls es nicht ankommt. Man fordert die informierte Einsicht und baut vor mit dem Gehorsam, falls hier Schwierigkeiten entstehen, die über das spirituelle Verhältnis von Oberen und Unteren (nach dem Modell des Vater-Kind-Verhältnisses) hinausgehen. So ist man immer gesichert. Das Theologische begründet das Juridische, auf das es sich zur Begründung beruft. Bei diesem Hin und Her besteht die alleinige Definitionsmacht über die Zuordnung von Aussagen bei der Autorität. Mit diesem Instrumentarium kann man, so behaupte ich nun, beliebig begründen, indem man z. B. – etwa in Fragen der Bestimmung des Sittlich-Richtigen – sagt, etwas sei in der Offenbarung enthalten und deshalb vernünftig, oder, etwas sei vernünftig, und deshalb sei es implizit in der Offenbarung enthalten. Oder man kann sagen, daß die Kirche als Ganzes die Erkenntnis der Wahrheit – «Gottes Geschenk für sein Volk» (Titel von Teil I) – vorantreibt, daß sie aber der «einzigen authentischen Instanz», dem Lehramt (vgl. Nr. 13), überantwortet ist. Was bewegt sich denn dann noch in der Erkenntnis der Wahrheit zwischen allen Gläubigen, wenn das spezielle Amt und Charisma der Lehre die anderen Lehr-Ämter und Charismen im Grund zur Findung und Begründung der Wahrheit gar nicht mehr braucht, sondern nur noch zur Auslegung?

In einem Interview in «La Croix» (28.6.1990) hat Kardinal Ratzinger gesagt, es gehe ihm um die «Deontologie» (Pflichtenlehre) des Glaubens, d. h. um die Pflicht, den Glauben auch dem Glauben der Kirche gemäß zu sagen, wenn man ihm schon anzuhängen behaupte. Nehmen wir ihn beim Wort, dann ist die entscheidende Frage, ob die Definition dieser Pflicht – etwa in der Frage der Dogmatik oder der Moral – nur *extern,* seitens der kirchlichen Jurisdiktion, oder auch *intern,* seitens des in der Kirche allgemein zugänglichen Glaubenssinnes in jedem Subjekt des Glaubens, vollzogen werden kann. Nun heißt es in der Instruktion: «Dem Lehramt der Kirche ein oberstes Lehramt des Gewissens entgegenstellen heißt, den Grundsatz der freien Prüfung vertreten, was aber ... mit einer korrekten Auffassung der Theologie ... unvereinbar ist.» (Nr. 38) Abgesehen von der polemischen Verzerrung in dieser Aussage («entgegenstellen»), heißt das eben nicht, den Grundsatz der «freien Prüfung» zu vertreten. Es gibt vielmehr einen inneren Leigitimationsgrund des Glaubenssinnes oder – ethisch gesehen – des Gewissens, der, ähnlich dem kategorischen Imperativ Kants, das Individuum auf (kirchliche) Universalisierung verpflichtet. Aber diese Universalisierung wird eben in innerer Klärung aus sich selbst heraus erreicht. Daher gilt nicht die äußere Alternative von Unterwerfung oder Rebellion. Manchmal hat man den Eindruck, unsere Glaubenshüter sähen die Prüfung des Richtigen nur externalistisch an – das aber wäre das Ende des kommunikativ-dialogischen Wahrheitsverständnisses des letzten Konzils (vgl. die Konstitution Dei Verbum).

Das Problem des Dissenses

Die Art, wie das Problem des «Dissenses» definiert wird – «öffentliche Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche» (Nr. 32) –, zeigt übrigens auch diese zirkuläre Beweisführung, indem in die Definition schon hineingelegt wird, was später angeprangert werden soll: Instrumentalisierung der Öffentlichkeit, dauerhafte Voreingenommenheit, alternative Gegenposition. Ich möchte sehen, wer sich mit diesem Bild identifiziert. Aber, wenn es gar niemanden gibt – ist dann das Problem des Dissenses erledigt? Ganz bestimmt nicht! Der «Dissens» ist freilich anders zu definieren: als eine genau umgrenzte Abweichung von einer Lehrposition bzw. von ihrer theologisch-argumentativen Begründung, die ihre Bedeutung erst durch die Mängel an Rezeption dieser Lehrposition in der Kirche erhält und die der dadurch für sie entstehenden «Zwischenposition» nicht ausweichen kann. Insofern sich Theologie nicht der Kirche im ganzen entziehen kann, kann sie sich auch nicht der Öffentlichkeit ihrer Spannungen entziehen.

Die Ausführungen der Instruktion über das Problem des Dissenses setzen neben der fragwürdigen Definition des Dissenses eine Sozio-Analyse voraus, die für das Phänomen der in der Kirche vorhandenen größeren Gruppierungen mit abweichenden Überzeugungen in moralischen Einzelfragen nicht zutreffend ist. So wird eine denunzierende Sprache bevorzugt. Der «philosophische Liberalismus» (eigentlich doch eine Bekämpfung der Willkür im Namen der Pflicht!) wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Relativismus gesehen (vgl. Nr. 32).

Ein ebenso denunzierendes Wort ist der «Konformismus» oder die normierende Kraft der Massenmedien. In diesem Kontext wird als «verbreitete Meinung» angeprangert, das Lehramt könne sich «z. B. mit wirtschaftlichen und sozialen Fragen befassen, solle aber alles, was Ehe und Familienmoral betrifft, dem Urteil des einzelnen überlassen» (Nr. 32). Ich fühle mich da persönlich mitverunglimpft, weil ich öfter vorgeschlagen habe, weniger die Sexual- als die Sozialethik zu präzisieren. Das ist aber etwas anderes als die für solche Vorschläge vorgesehene Karikatur. Pluralismus, Relativismus, «paralleles» Lehramt – das alles sind keine Worte, die abweichende Auffassungen treffen. Menschen in der Kirche, kirchliche Mitarbeiter/innen und Theologen/-innen, die z. B. in der Frage der Geburtenregelungsnorm von der Doktrin abweichen, sehen manche andere Frage wesentlich weniger relativistisch als Kirchendokumente, z. B. ob eine Diktatur von rechts oder von links kommt.

Ich schlage den Theologen der Glaubenskongregation vor, die Auffassung vom «Willkürcharakter von wandelbaren Meinungen» (Nr. 35) einmal konsequent auf die analytischen Positionen ihres Chefs und ihre Entwicklung anzuwenden. Zwischen der Diagnose der Moderne, die Ratzingers Konzilskommentaren zugrunde liegt, und der Diagnose, die er seit einigen Jahren bevorzugt, liegen Welten, ohne daß sich die Welt inzwischen so entscheidend verändert hätte – sieht man einmal vom Sieg des «Liberalismus» über den totalitären Kommunismus ab.

«Paralleles» Lehramt oder «oberstes Lehramt des Gewissens» (Nr. 38) sind Denunziationen der Auffassung, die Theologie habe einen Auftrag der Kirche im ganzen, welcher von der

Instruktion selbst eingangs recht gegeben wird, und der Auffassung, das Gewissen sei in sittlichen Entscheidungen die letzte, der Sache und der Person nächstliegende Instanz (regula ultima proxima), eine Lehre, die in der Instruktion ebenfalls indirekt akzeptiert wird. Was also soll die Denunziation von Auffassungen, die mit «systematischer Opposition» nicht das geringste zu tun haben, wohl aber mit zentralen Auffassungen der kirchlichen Lehre selbst?

Das Ausgrenzungsvokabular muß seine Funktion haben. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß es der Augenwischerei für schlecht oder nur halb Informierte dienen soll, leicht zu deklamieren, deshalb mediengerecht. Aber die Medien «durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung» zu benützen, «kann ... nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen». Das steht in der gleichen Instruktion (vgl. Nr. 30), aber gegen den einzelnen Theologen gerichtet. Man kann solche Widersprüche nicht ohne einen Anflug von bitterem Humor zur Kenntnis nehmen. Es ist der gleiche bittere Humor, mit dem *Karl Rahner* den Satz formuliert hat: «Rechtlich und machtmäßig ist einer unten in der Kirche eigentlich hilflos.» (Publik-Forum vom 16.11.79), S. 1) Die Ausführungen über das «Problem des Dissenses» sind weitgehend Schießübungen auf Pappkameraden. Hätten sie die differenzierte Diskussion zwischen US-amerikanischen Bischöfen und Theologen über das «Recht auf Dissens» zur Kenntnis genommen, dann hätten sie die konstruktiven Ausführungen über die Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologie (vgl. besonders Nr. 24 bis 30) nicht für den zugestandenen Fall von Spannungen immer nur auf den *einzelnen* Theologen übertragen. Die Vereinzelung des Theologen (eine Theologin gibt es ja nicht!) ist eine der üblichen Strategien, um ihn einer spirituellen Einzelbehandlung zu unterziehen. Dabei zeigen die bisherigen Ereignisse, die «durch Ergreifen beschwerlicher Maßnahmen» (Nr. 37) seitens der Behörde gekennzeichnet sind, daß durch die Bestrafung des einen die Angst des andern gefördert werden soll (und oft auch gefördert wird).

Die «Vorgehensweisen» sind «verbesserungs»fähig. Das klingt hoffnungsvoll (vgl. Nr. 37). Aber ungerecht sind sie deshalb nicht (vgl. ebd.). Schon gar nicht haben die Geschichten, die *Bernhard Häring* und *Leonardo Boff* erzählen, etwas mit «der Verletzung von Menschenrechten» (ebd.) zu tun? Nicht doch manchmal ein ganz klein bißchen? Oder wird die Ausstattung mit Menschenrechten, von denen man doch wohl sagen kann, daß sie «in sich selber mit den Forderungen des Glaubens übereinstimmen und seine Anwendung im Leben fördern» (diese formale Kategorie findet sich im Text Nr. 16!), an der Kirchentür abgegeben?

Glaube und Moral: um neue Foren des Dialogs

Die Ausführungen, die sich direkt auf die Fragen von Glauben und Moral (vgl. Nr. 16 und 17) sowie auf das Maß der Autorität bzw. der von ihr geforderten Zustimmung (vgl. Nr. 23 und 24) beziehen, vernachlässigen die Regeln des Dialogs, die später (vgl. Nr. 25ff.) aufgestellt werden: «Dort, wo die Gemeinschaft im Glauben auf dem Spiele steht, gilt der Grundsatz der ‹unitas veritatis› (Einheit der Wahrheit); wo Gegensätze bleiben, die diese Gemeinschaft nicht in Frage stellen, wird man die ‹unitas caritatis› (Einheit der Liebe) wahren müssen.» (Nr. 26) Wenn dies so ist, dann ist es in der Tat höchste Zeit für eine «Zivilisation der Liebe» in der Kirche in einigen Moralfragen, für die bisher nie gezeigt werden konnte, inwiefern mit ihnen «die Gemeinschaft im Glauben auf dem Spiele steht». Der Duktus der dogmatischen Ausführungen – unfehlbare Lehre in Sachen der Moral, ohne präzise Angabe, worauf sich dies bezieht; «inneres Schlechtsein» von «Akten», obwohl diese als «Akte» nur auf der Metaebene doktrinärer Beschreibung vorkommen; undifferenzierte Zuständigkeit «für das ganze Moralgesetz», d. h. auch für die natürliche Sittlichkeit – läßt nicht erkennen, daß ein «Dialog der Liebe» mit gewichtigen Auffassungen der gegenwärtigen systematischen Theologie geführt wurde, obwohl diese in der «unitas veritatis» stehen. Um dies zu verdeutlichen, erlaube ich mir, *Peter Knauers* Analyse der Bekenntnisformel des Treueides zu zitieren, der einerseits darauf verweist, daß «noch nie eine Sittennorm zum Dogma erklärt worden» sei, und der sich andererseits dagegen verwahrt, daß auch «der Bereich des ‹Natürlichen Sittengesetzes› Gegenstand endgültiger Definition werden» kann. Die Relevanz der Glaubenslehre in Sittensachen führt er (mit der thomanischen Tradition) darauf zurück, daß der sittliche Akt erst in der Gnade heilsbedeutsam werde.[5]

Es geht nicht darum, die kirchliche Bindung theologischer Aussagen und die lehramtliche Zuständigkeit in Fragen der Glaubensverkündigung bzw., davon abgeleitet, der Morallehre in irgendeiner Weise in Frage zu stellen. Wohl aber muß man sich auf die Möglichkeit der Reform bestimmter lehramtlicher Aussagen berufen, die in der Instruktion hervorgehoben worden ist. Es gibt «gemischte» Aussagen, die nicht allein aus theologischer Kompetenz und aus kirchlicher Zuständigkeit abzuleiten sind. Solche Aussagen sollten auch als reformierbare Aussagen erkennbar bleiben.

Der Streit um die Geburtenregelungsnorm hat in mancherlei Hinsicht Ähnlichkeiten mit dem Ablaßstreit im 16. Jahrhundert, dessen Folgen für die Kirche schlimm waren. Auch im Ablaßstreit ging es nicht um zentrale Aussagen des Glaubens, sondern um eher periphere und zeitbezogene Übertreibungen des kirchlichen Anspruchs auf die Verwaltung der Gnadenmittel. Ähnlich geht es im Streit um die lehramtliche Weisung zur Geburtenregelung darum, daß die Kirche die primäre Verantwortung der Eheleute ohne Not überspringt.[6]

Über die Frage der Geburtenregelung gibt es seit 1968 zwischen den moraltheologischen Schulen keinen hinreichenden Austausch; vielmehr deklamiert man aneinander vorbei. Manche mögen denken, strittige Fragen immer wieder durch die zuständige Autorität klären zu lassen. Angesichts der mangelnden Reife der wissenschaftlichen Debatte ist dies aber nicht möglich. Aussagen werden um so strittiger sein, je definitorischer sie sind. Folgende Fragen sind wichtig:

– die Grade der Verbindlichkeit lehramtlicher Aussagen in Fragen der Moral, insbesondere in Fragen «gemischter» Urteile, die auch den derzeitigen Stand wissenschaftlicher Erkenntnisse einbeziehen müssen;
– die Frage der «in sich schlechten Handlung», die auf der abstrakten Ebene der Doktrin behauptet, aber auf der konkreten nicht nachgewiesen wird;
– die Bedeutung der Rezeption kirchlicher Moralnormen bzw. der Nicht-Rezeption und im Zusammenhang damit die Bedeutung der aus dem Glauben heraus praktisch gelebten Überzeugungen der Gläubigen (die man nicht einfach als bloße «Meinungen» interpretieren darf).

Zur Behandlung dieser Fragen sollten auf teilkirchliche Initiative Kommissionen eingerichtet werden, in der die dafür nötigen unterschiedlichen Kompetenzen (aus Wissenschaft, Theologie und praktischer Erfahrung) sich ergänzen und wirklich frei miteinander austauschen können.

«Nicht schweigen, selber handeln ...»

Abschließend möchte ich einige Äußerungen einander gegenüberstellen:

► «Für eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, kann eine solche Situation (der persönlichen Abweichung) gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewiß-

[5] P. Knauer, Der neue kirchliche Amtseid, in: Stimmen der Zeit 208 (1990) 93–101, Zitate S. 95 und 99.
[6] Vgl. D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche, M. Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 174 Seiten, DM 26,80 Fr. 26.–.

heit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt.» (Instruktion, Nr. 31)

▶ *«Man muß sich wehren, auch wenn der Widerstand, der dem Christen in der Kirche gestattet ist, zunächst erfolglos bleibt.»* (Karl Rahner, Publik-Forum vom 16.11.79, S. 19)

▶ *«Wir erwarten, daß man unsere Freiheit respektiert, wo immer wir nach bestem Wissen und Gewissen unsere begründete theologische Überzeugung aussprechen oder publizieren.»* (Erklärung «Für die Freiheit der Theologie», u. a. mit der Unterschrift von J. Ratzinger, von 1968)

▶ *«Die Theologen können sich nicht mehr unter Berufung auf die Wissenschaft aus den Fragen des kirchlichen Lebens heraushalten. Auch sie haben, wo immer wesentliche Belange der Kirche und Konsequenzen ihres Faches auf dem Spiele stehen, in geeigneter Weise Stellung zu beziehen. Jedermann in der Kirche, ob im Amt oder nicht, ob Mann oder Frau, hat das Recht und oft die Pflicht, über Kirche und Kirchenleitung zu sagen, was er denkt und was er zu tun für nötig erachtet.»* (Erklärung «Wider die Resignation» von 1972, u. a. unterzeichnet von W. Kasper)

Die zuletzt zitierte Erklärung schlägt vor: «1. Nicht schweigen ... 2. Selber handeln ... 3. Gemeinsam vorgehen ... 4. Zwischenlösungen anstreben.» Was die beiden letzten Punkte betrifft, so setzt man sich nicht nur für «Solidaritätsgruppen» ein, sondern sagt dezidiert: «Diskussionen allein helfen nicht. Oft muß man zeigen, daß man es ernst meint. Ein Druck auf die kirchlichen Autoritäten im Geist christlicher Brüderlichkeit kann legitim sein dort, wo Amtsträger ihrem Auftrag nicht entsprechen.»

Dies hört sich an wie eine Ermutigung zur späteren «Kölner Erklärung» von 1989, von der es in einem Kommentar von Johannes Schidelko zur Instruktion heißt: «Allerdings dürfte die ‹Kölner Erklärung› – Ratzinger: die ‹Explosion eines bereits länger schwelenden Konflikts› – durchaus zu einer letzten Aktualisierung des Textes beigetragen haben.» (Kath. Sonntagsblatt, 8.7.90, Nr. 27, S. 6)

Das letzte Wort soll die «Instruktion» der Glaubenskongregation haben – ihr Bibelzitat sei daher besonders hervorgehoben: «Theologische Wissenschaft, die sich um das Verständnis des Glaubens in Antwort auf die Stimme der sie ansprechenden Wahrheit bemüht, hilft dem Volk Gottes, gemäß dem Auftrag des Apostels (vgl. 1 Petr 3, 15) *dem, der nach seiner Hoffnung fragt, Rede und Antwort zu stehen.»* (Nr. 6)

Dietmar Mieth, Tübingen

Die Bibel in der Neuen Evangelisation

Zur 4. Vollversammlung der *Katholischen Bibelföderation* (28. Juni bis 7. Juli in Bogotá) kamen 140 Delegierte aus 70 Ländern zusammen. Die Föderation, 1969 auf Initiative von Kardinal Bea in Zusammenarbeit mit katholischen Institutionen für Bibelpastoral gegründet, trifft sich alle sechs Jahre zur Vollversammlung – die letzte war in Bangalore (Indien) –, um gemeinsam Rückblick auf die verschiedenen Projekte und Unternehmungen in der bibelpastoralen Arbeit zu halten und den Weg für die nächste Zukunft festzulegen.[1]

Wer dem Thema der diesjährigen Versammlung «Die Bibel in der Neuen Evangelisation» zunächst mit Skepsis entgegengeblickt hatte, weil der Begriff Evangelisation nicht nur vom Papst, sondern auch von evangelikalen Gruppen strapaziert wird, wurde positiv überrascht. Die Konferenz fragte nicht in Rom an, was man dort unter Evangelisation versteht, sondern suchte in den biblischen Quellen und in den Zeichen der Zeit nach der Bedeutung des Begriffs im Sinne Jesu.

Der Ort, der für diesen Anlaß gewählt wurde, steht in doppelter Hinsicht in sehr engem Zusammenhang mit dem Thema der Versammlung. Wo könnte berechtigter über Neue Evangelisation nachgedacht und gesprochen werden als im Kontext Lateinamerikas, im Kontext der ambivalenten Alten Evangelisation, im Kontext aber auch des Kontinents, der in den vergangenen Jahren gewiß die meisten und stärksten Anstöße zu einer Neuen Evangelisation und Theologie gegeben hat?

Die aktuellen Spannungen um das CLAR-Projekt «Palabra y Vida»[2] kamen an der Konferenz nicht offiziell zur Sprache, obwohl dieser sehr konkrete Kontext von Alter versus Neuer Evangelisation in wichtigen Repräsentanten von der CLAR (Luis Coscia, Carlos Mesters), vom CELAM (Dario Castrillon-Hoyos) und von Rom sehr präsent war. Zurzeit scheint der CLAR an einem Disput auf höchster Ebene auch nicht gelegen. Was zählt, ist die Praxis – und da war doch erfreulicherweise zu vernehmen, daß die brasilianische Bischofskonferenz das Projekt in Brasilien weiterführt und daß es in anderen Ländern Lateinamerikas «inoffiziell» weitergeht. Die Dynamik und Entwicklung der Konferenz ergab sich aus einer mehrstufigen Abfolge von Rückblick, Bestandsaufnahme und Vorausblick. Ein Vortrag von Bischof John Onayekan (Nigeria) über die Konzilskonstitution «Dei Verbum» nach 25 Jahren gab den inhaltlichen Auftakt. Gemäß den Strukturen der Föderation wurden diese Impulse anschließend in subregionalen und regionalen Gruppen überdacht und am jeweiligen Kontext Afrikas, Amerikas, Asiens/Ozeaniens und Europas überprüft.

«Dei Verbum» hat in der katholischen Welt tatsächlich viel bewirkt. Der Forderung gemäß, daß alle katholischen Christen ein Recht auf einen weiten und offenen Zugang zur Heiligen Schrift haben sollen, wurden in den letzten zwei Jahrzehnten die Anstrengungen verstärkt, Bibelübersetzungen in möglichst vielen Sprachen zu erstellen und diese zu erschwinglichen Preisen zu verbreiten. Die katholische Exegese konnte sich dank Dei Verbum freier entwickeln und international den Anschluß an das fachliche Niveau der reformierten Exegese finden. Aber auch in der katholischen bibelpastoralen Arbeit hat es weltweit entscheidende Entwicklungen gegeben. Zahlreiche Institute und Organisationen für Bibelpastoral wurden gegründet, und Kontakte zwischen diesen Organisationen wurden national und international verstärkt. Die Frucht all dieser Bemühungen ist in der wachsenden Zahl von Bibelgruppen, in der breiteren und verbesserten bibelpastoralen oder katechetischen Ausbildung vor allem von Laien und in einem zunehmenden Bewußtsein auch der obersten kirchlichen Instanzen für die Notwendigkeit einer Pastoral, die biblisch begründet ist, zu erkennen.

Deuterojesaias neudeutende Evangelisation

Es ist gewiß keine Übertreibung, den Vortrag von *Carlos Mesters* über «Die Bibel und die Neue Evangelisation» in jeder Hinsicht als Basis und Achsenkreuz der Vollversammlung zu bezeichnen. Die gespannte Erwartung, mit der die Teilnehmer/innen der Vollversammlung den Worten dieses Mannes lauschten, wurde nicht enttäuscht. Was Carlos Mesters, einer

[1] Die Föderation hat ihr Generalsekretariat in Stuttgart, arbeitet aber weltweit mit regionalen und subregionalen Koordinatoren. Es geht u. a. darum, katholische und ökumenische Bibelübersetzungen in allen Sprachen verfügbar zu machen und alle Bemühungen zu unterstützen, die zu einer tieferen und lebensbezogeneren Kenntnis der Hl. Schrift beitragen. Den Grundsätzen des Vatikanum II verpflichtet, versucht man, fundamentalistischen Ansätzen von Bibellektüre entgegenzuwirken und eine kritisch reflektierte und inkulturierte Evangelisation zu betreiben.

[2] Die Geschichte dieses (von Bogotá und Rom aus gestoppten) kontinentalen Programms der Ordensleute zur eigenen biblischen Erneuerung siehe in: L. Kaufmann, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen?, Orientierung 1989, S. 252–256.

der Hauptverantwortlichen des Projekts «Palabra y Vida» der CLAR, ein Mensch von großer Bescheidenheit und einer überzeugenden Spiritualität, über die Neue Evangelisation zu sagen hatte, war in der Tat neu, ungehört und unerhört. Ausgehend von der konkreten Herausforderung von weltweit neuen Chancen, Ereignissen, aber auch Gefahren unseres Zeitalters (Möglichkeiten der Wissenschaft, speziell der Biogenetik, die atomare Bedrohung, die Ereignisse in Osteuropa, Aufbruchbewegungen der Armen, ethnischer Gruppen, Aufbruch der Frauen, die Gefahr des Fundamentalismus, die Möglichkeiten weltweiter Kommunikation u. a. m.) sucht Mesters nach einer biblischen Fundierung für eine neue Evangelisation. Er findet den Begriff Evangelisation in der Theologie und Praxis der Schüler des Jesaja (sog. *Deuterojesaja)* begründet. Während und nach dem Exil gelang es dieser Bewegung, die Erfahrung der völligen nationalen und religiösen Vernichtung, des völligen Identitätsverlustes, umzuwandeln in eine neue Gotteserfahrung, eine *neue Deutung der Vergangenheit* und eine *neue Lektüre der Gegenwart.* Die Evangelisation der Jesajaschüler war radikal und neu in ihren Inhalten, aber auch in der Methode und Praxis, die wir heute als «Solidarität mit den Armen» bezeichnen würden. Diejenigen, die die Botschaft vom tröstenden, liebenden und machtvollen Gott bringen, können nicht anders, als das Leben der Ärmsten, des geschundenen Volkes Israel, teilen. Die Gottesknechtlieder (Js 42,1–9; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12) sprechen in diesem Kontext über die Mission des Volkes und die der Jünger/innen.

Die neue Evangelisation Deuterojesajas dauerte nicht lange. 75 Jahre nach dem Wiederaufbau des Tempels (ca. 520 v. Chr.) hatten sich Ausbeutung und Habsucht innerhalb der jüdischen Gemeinde ausgebreitet (Neh 5,1–5). Die Reaktion Nehemias und Esras war eine restaurative Wiedererrichtung der alten Mauern von Kult, Gesetz und auserwähltem Volk, die dem Versuch der Jesajajünger, das Wort Gottes in der *Welt* einzupflanzen, ein Ende setzte.

In Wort und Tat wiederaufgenommen wurde die Evangelisation Deuterojesajas von der Jesusbewegung. Jesus realisiert die neue Evangelisation durch die Verkündigung des neuen Reiches Gottes, die Aufforderung zur Metanoia, d. h. zur Änderung der Ideologie, zum Glauben an die Gute Nachricht. Durch seine Praxis und neue Pädagogik offenbart Jesus den Gott der Armen, weil er mit den Marginalisierten lebt, ißt und trinkt und die von Menschen gemachten Trennungen nicht akzeptiert.

Carlos Mesters sieht in der Evangelisation Deuterojesajas und Jesu ein Programm, eine Grundlage für das, was heute neue Evangelisation bedeuten sollte: eine neue Gotteserfahrung, eine neue Lektüre der Vergangenheit und Gegenwart, eine neue Methode der Verkündigung, die Gottes Angesicht enthüllt und die Mächte denunziert, die das Volk Gottes hindern, dieses Angesicht zu sehen, eine neue Praxis, die die Botschaft im Leben der Gemeinden inkarniert und zu neuen Formen des menschlichen Zusammenlebens führt. Durch diese Gemeinschaft wird die Mission Jesu fortgesetzt, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, die verwundeten Herzen zu heilen, denen im Exil die Befreiung und den Gefangenen die Rückkehr ans Licht anzukünden, ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden, die Trauernden zu trösten und Trauer in Freude zu verwandeln (vgl. Jes 61 und Lk 4,17–19).

Herausforderung zur Kontextualisierung

Die bibeltheologische Grundlegung der neuen Evangelisation, wie Carlos Mesters sie der Vollversammlung darlegte, fand ein vielfältiges Echo. Statements, Kurzreferate und vor allem Berichte aus den Gruppen spiegelten das große Bedürfnis und den Willen der Delegierten, die Verkündigung des Wortes Gottes auf die Erde zu holen, konkret auf den Boden der sehr verschiedenen Realitäten der Länder und Kontinente. Es seien hier nur wenige Beispiele für die ungeheuren Anforderungen einer solchen kontextbezogenen Evangelisierung genannt. Was bedeutet Verkündigung im Kontext einiger afrikanischer Länder, die mehr und mehr durch den Islam überrollt werden? Was bedeutet sie im Kontext einer hinduistisch-buddhistischen Kultur und Religion in Indien? Wie kann man in der christlich-arabischen Welt vom Volk Gottes sprechen, wo die Begriffe Israel und Zion für die Verkündigung nicht mehr gebraucht werden können? Was bedeutet Evangelisation in den Ländern Osteuropas, die der Gefahr der Restauration ausgesetzt sind? Was bedeutet sie angesichts der ökologischen Bedrohungen unseres Erdballs? Was bedeutet sie im Zusammenhang der Auslandsverschuldung der ärmsten Länder? Was bedeutet sie im Zusammenhang des wachsenden Bewußtseins der Frauen in allen Kontinenten? Und, nicht zuletzt, hat sich die Kirche, haben sich christliche Gemeinschaften nicht selbst zum Evangelium zu bekehren?

Daß diese Fragen Sauerteig auch für die Vollversammlung als solche waren, zeigte sich unter anderem in einer zunächst schwelenden und schließlich heftigen offenen Auseinandersetzung um die tägliche liturgische Praxis. Mit wachsendem Mut wehrten sich viele Ordensangehörige, Laien, aber auch Priester gegen unnötige Diskriminierungen und Rangordnungen während der Eucharistiefeier. Eine dem Evangelium gemäße Liturgie darf keine Zweiklassengesellschaft von konzelebrierenden Priestern und Volk schaffen. Der Protest fand seine Aussage nicht nur in Worten, sondern auch in anderen, weniger klerikalen Gottesdiensten, von denen besonders die indische Liturgie, die von Rom approbiert ist, als wohltuend ganzheitlich und symbolreich herausragte.

Das Schlußdokument – ein katholisches Ereignis

Das 17 Seiten umfassende Schlußdokument, das am letzten Tag der Versammlung verabschiedet wurde, kann zu Recht als ein Meilenstein der Arbeit der Katholischen Bibelföderation und als Wegweiser der Bibelpastoral zum Jahr 2000 angesehen werden. Ein Redaktionskomitee mit Vertreter/innen aus Hongkong, Kamerun, Nigeria, Indien, Brasilien, Kolumbien und der Schweiz schrieb den ersten Entwurf des Dokuments. Die Inhalte des Dokuments sind ohne Ausnahme den Hauptvorträgen, Statements und den Berichten der subregionalen und regionalen Gruppen entnommen. Als großes Plus des Dokuments ist zu verbuchen, daß es dem Redaktionskomitee gelungen ist, Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten der Länder und Kontinente herauszuschälen, ohne der Versuchung anheimzufallen, aus all den konkreten Berichten und Vorschlägen nun wiederum ein Substrat zu destillieren.

Das Schlußdokument ist durchgehend geprägt von einer befreiungstheologischen und kontextuellen Theologie und liegt eigentlich ganz auf der Linie der CLAR. In der Abstimmung über den Text mußten zwar Zugeständnisse an den rechten Flügel gemacht werden, doch zeigten sich auch da wieder sehr deutlich die Mehrheitsverhältnisse an der Vollversammlung. Gegen die Bezeichnung «Christian Basic Communities» wurde von einem Delegierten aus Lateinamerika Einspruch erhoben, woraufhin sich aber nicht die lateinamerikanischen Befreiungstheologen wehrten, sondern ein Delegierter aus Südafrika den Kompromißvorschlag machte, von «Small Christian Communities» zu sprechen. In Südafrika hat diese Bezeichnung dieselbe Bedeutung wie «Basisgemeinde», was aber denen, die die Eingabe gemacht hatten, wohl nicht klar war. Es bewahrheitete sich, was Carlos Mesters schon vor der Abstimmung zuversichtlich prophezeit hatte: Die Schlacht ist schon gewonnen. Am Geist des Dokuments können sie nichts mehr ändern.

Längere Debatten gab es über einzelne Formulierungen, kleinere Abschnitte und die pointierte Erwähnung des Islam als Beispiel für Fundamentalismus. Während die Delegierten Afrikas eine solche ausdrückliche Erwähnung des Islam für unerläßlich erachteten, waren die Vertreter aus dem Mittleren

Osten darüber nicht glücklich. Die verschiedenen Interessen, die sich aus den verschiedenen Kontexten ergeben, prallten an dieser Frage deutlich aufeinander.

Gerade deshalb ist aber die klare Sprache des Dokuments bei den praktischen Ratschlägen für die bibelpastorale Arbeit um so erfreulicher. Thematisiert werden der Kontext des kulturellen Pluralismus, der sozio-politischen und ökonomischen Situation, der ökologischen Bedrohungen, der multireligiösen Gesellschaften, der befreiten Länder Osteuropas, der marginalisierten Gruppen, der Ökumene und der christlichen Gemeinden. Von den praktischen Empfehlungen seien hier nur einige der erstaunlichsten herausgehoben. Es wird dringend empfohlen, Laien in der biblischen Verkündigung einen privilegierten Platz zukommen zu lassen, die Ausbildung und geistige Bildung des Klerus auf die Bibel zu gründen, die Bibelarbeit in Gruppen zu fördern, die Liturgie stärker mit alttestamentlichen Texten zu füllen, die Perikopenordnung in diesem Sinn zu überprüfen und die liturgische Sprache dem biblischen Reichtum von Gottesbildern anzugleichen. Metanoia für die Kirche selbst bedeute auch, von der klerikalen Mentalität zu einer an den Laien orientierten Kirche zu gelangen.

Die Versammlung unterstützt alle Bestrebungen für ein Sabbatjahr, in dem die Auslandsschulden der sog. Dritte-Welt-Länder getilgt werden. Sie unterstützt die evangelisierende Kraft der Jugend und der Frauen in der Kirche. Alle Bestrebungen zur Emanzipation der Frauen sollen gefördert, Frauenausbeutung angeklagt werden, Frauen sollen leitende Positionen in der Bibelpastoral und Kirche übernehmen und in nationalen und internationalen Gremien, auch in der Katholischen Bibelföderation, besser repräsentiert sein. Frauentexte der Bibel gilt es wiederzuentdecken, frauenfeindliche Texte kritisch auszulegen. Frauen müssen bei Bibelübersetzungen einbezogen werden.

Ich möchte es nicht unterlassen, abschließend einige persönliche Bemerkungen anzufügen. Man kann gewiß gegen ein Schlußdokument einwenden, es sei nur Papier. Dennoch habe ich mich in diesen zwei Wochen selbst davon überzeugen lassen, daß auch Papiere, wie z. B. Dei Verbum, eine anhaltende, wenn auch oft eher unmerkliche Wirkung entfalten können. Was sich an dieser Vollversammlung, an der überwiegend Kleriker vertreten waren, an Neuem ereignet hat, übertraf meine Erwartungen. Der römisch-vatikanische Geist, der durchaus in einigen konkreten Vertretern präsent war, konnte nicht durchdringen. Vielmehr war es der offene Geist Jesu und der biblischen Schrift, der die Versammlung wie eine Woge erfaßte und weit hinaustrug. Nie zuvor habe ich (außer bei Frauentagungen) soviel Bedürfnis nach Offenheit und Weite gespürt wie in Bogotá. Der Geist des Evangeliums drängte danach, alle Grenzen zu überschreiten, die Grenzen der Religionen, der Rassen, Kulturen, Nationen, die Grenzen zwischen Arm und Reich, Mann und Frau, er drängte nach einer neuen Verbundenheit der Menschen mit der Schöpfung und nach einer neuen weltweiten Gestalt der Kirche Jesu Christi.

Das Gefühl der Verbundenheit mit allen, die diese Vollversammlung vorbereitet und mitgestaltet haben, nährt die Hoffnung auf diese neue Kirche Jesu Christi. Den verantwortlichen Organisatoren in Stuttgart gilt ein besonderer Dank für die Weisheit und Sorgfalt, mit der sie die Voraussetzungen dafür schufen, daß Bogotá 1990 ein wegweisendes Ereignis für die katholische Kirche werden könnte. *Silvia Schroer, Zürich*

Die Autorin, Dr. theol., ist Leiterin der Bibelpastoralen Arbeitsstelle in Zürich.

«Bring ihnen auch das Lesen bei!»

Interview mit Fernando Cardenal

Unser Redaktionsmitglied Nikolaus Klein ist am 30. Juni 1990 in Mexico City mit Fernando Cardenal, dem früheren Erziehungsminister von Nicaragua, zusammengetroffen und hat mit ihm das nachfolgend abgedruckte Interview auf spanisch geführt und in Zusammenarbeit mit P. Luis de Valle SJ für uns übersetzt.

Zur politischen Laufbahn des heute 56jährigen Fernando Cardenal seien folgende Daten vorangestellt:

Juli 1979 bis August 1980: nationaler Koordinator der nationalen Alphabetisierungskampagne

August 1980 bis März 1984: stellvertretender nationaler Koordinator der Sandinistischen Jugend

März 1984 bis Juli 1984: stellvertretender nationaler Koordinator der Sandinistischen Verteidigungskomitees

19. Juli 1984 bis 24. April 1990: Erziehungsminister.

Über den Konflikt mit der Amtskirche wegen der Übernahme politischer Ämter und über seine Entlassung aus dem Orden vgl. L. Kaufmann, Nicaragua: Priester-Minister noch bis zu den Wahlen? in: Orientierung 48 (1984), S. 182–184; L. Kaufmann/N. Klein, Fernando Cardenal: Verweigerung aus Gewissensgründen, in: Orientierung 49 (1985), S. 4–9 (mit Auszügen aus seinem «Offenen Brief», S 6f.).

Orientierung (O.): Ihre erste Arbeit im Auftrag der sandinistischen Revolutionsregierung Nicaraguas war die Vorbereitung und Durchführung einer Alphabetisierungskampagne. Können Sie die Gründe der Regierung für diese Kampagne nennen und deren Durchführung beschreiben?

Fernando Cardenal (C.): Noch innerhalb der ersten zwei Wochen nach dem Sieg der Revolution haben mich die Kommandanten der Sandinistischen Front beauftragt, auf der Stelle mit den Vorbereitungen für eine landesweite Alphabetisierungskampagne zu beginnen. Bemerkenswert dabei ist, daß wir damals am Ende eines Bürgerkrieges standen und daß das Land ökonomisch darniederlag. Damit haben die Kommandanten eine moralische Verpflichtung eingelöst, die sie während des Guerillakrieges eingegangen waren. Denn nichts hatte die Campesinos stärker motiviert, sich am revolutionären Kampf zu beteiligen, als das ihnen gegebene Versprechen, daß sie nach dem Sieg der Revolution lesen und schreiben lernen könnten. Und obwohl die neue Regierung von Null anfangen mußte – Somoza war mit seinem ganzen Verwaltungs- und Justizapparat sowie der Polizei geflohen –, hatte für sie trotz der vielen Aufgaben die Alphabetisierung den Vorrang.

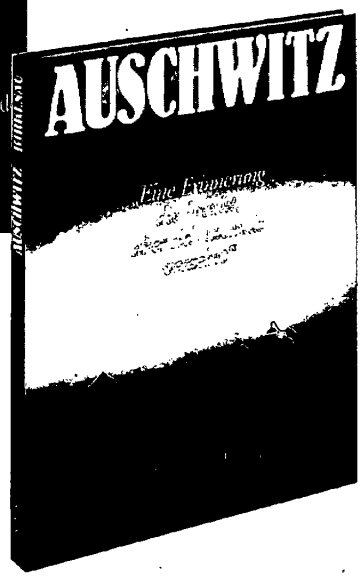
Zuerst bat ich einen Mitbruder aus dem Jesuitenorden um seine Mithilfe. Innerhalb von zwei Wochen gewann ich fünf weitere Mitarbeiter, und zu siebt haben wir die Arbeit in einem Büroraum mit zwei Schreibtischen und mit einem behelfsmäßigen Telefonanschluß, also unter sehr eingeschränkten Bedingungen, begonnen. Wir hatten keine Erfahrung, wir hatten kein Geld, unsere Aufgabe schien unmöglich zu sein. Doch gelang es uns, innerhalb von fünf Monaten die Analphabetenrate von 51% auf 12,9% zu senken. Durch eine genaue Befragung konnten wir dies feststellen.

Dieser Erfolg wurde durch die Beteiligung der Bevölkerung möglich, vor allem durch die Mitarbeit der Schüler und Studenten. Es waren mehrere tausend junge Leute, die während der fünf Monate der Kampagne als Freiwillige auf dem Land und in den Bergen zusammen mit den Campesinos lebten, um ihnen lesen und schreiben beizubringen. Dank diesen vielen Freiwilligen, wir nannten sie das «Volksheer für die Alphabetisierung», und ihrem großen Engagement hatten wir diesen überragenden Erfolg, wie ihn bisher kein anderes Land im Rahmen einer solchen Kampagne hatte.

Die Alphabetisierungskampagne sollte aber der Bevölkerung nicht nur lesen und schreiben beibringen. Ihr Ziel war ein

Aus der Kraft der Erinnerung Zukunft schaffen

„Mit erschütternder Ehrlichkeit versucht Weinberg sich klar zu werden, wie das Erlittene ihn umgeprägt hat. Ein wohltuend unheroisches Buch ...“ (Friede über Israel).
192 S., geb. DM 29,80/Fr. 28.80
ISBN 3-451-21317-6



„Bilder und Texte zeigen: Auschwitz ist der Ort der Vergangenheit und der Zukunft, die nur in Erinnerung und Bedenken des Geschehenen hoffnungsvoll sein kann“ (RAI, Bozen).
120 Seiten, geb. DM 29,80/ Fr. 28.80
ISBN 3-451-21316-8

„Nachzeichnung des tastenden Versuchs Elie Wiesels, mit der Vergangenheit zu leben, und in Parallele dazu die mit großer Ehrfurcht und Einfühlung vorgenommene Deutung aus christlicher Sicht“ (Der Bund, Bern).
272 S., geb. DM 39,–/Fr. 37.50
ISBN 3-451-21557-8

Ein kranker Vater erzählt seinem Sohn seine Vergangenheit. Auf der Suche nach den Spuren jener fremden Zeit erfährt der Sohn eine heilsame Erschütterung: Er entdeckt das Geheimnis seines Vaters und findet seine eigene Wahrheit.
304 S., geb. DM 39,–/Fr. 37.50
ISBN 3-451-21866-6

HERDER

Prozeß der «Bewußtseinsbildung» (concientización). Die Menschen sollten dabei sich und ihre Situation besser verstehen lernen. Dieses Wissen sollte sie befähigen, ihre Lebensbedingungen zu verändern und zu verbessern, so daß sie von passiven Objekten «der Geschichte» zu handelnden Subjekten der «eigenen Geschichte» werden. Dies war unser Beitrag zum Aufbau einer partizipatorischen Demokratie in Nicaragua. Zu dieser grundlegenden Orientierung der Alphabetisierungskampagne kamen noch einige weitere Ziele hinzu. Einmal ging es darum, die Geschichte der Revolution festzuhalten. Dafür wurden Tausende von Tonbandaufnahmen gemacht, um die Erfahrungen jener zu sammeln, die am Kampf gegen die Diktatur von Somoza teilgenommen hatten. Außerdem wurden Aufzeichnungen über die Volkskultur ganz allgemein gemacht: Die vielfach anonym verfaßten Lieder jeder Region sowie Anekdoten, Erzählungen, Geschichten und Mythen wurden festgehalten. Zusätzlich wurde all das festgehalten, was die Campesinos von ihren Vorfahren über archäologische Fundstellen gehört hatten. Als ob das nicht schon genug gewesen wäre ... Jeder an der Alphabetisierungskampagne Beteiligte erhielt eine Ausbildung, wie er die unter den Campesinos häufigste Krankheit, die Malaria, bekämpfen und eine wirksame Prophylaxe fördern könne. Zudem wurde zum ersten Mal in Nicaragua eine Zählung der landwirtschaftlichen Produktion gemacht: Wieviel Vieh gibt es? Wieviel Mais und Bohnen (frijoles) werden angepflanzt?

O.: Wurde nach dem Abschluß der Alphabetisierungskampagne die elementare Ausbildung der Bevölkerung weiter gefördert?

C.: Unmittelbar nach Abschluß der Alphabetisierungskampagne wurde innerhalb des Erziehungsministeriums ein Vizeministerium für Erwachsenenbildung eingerichtet. Damit sollte die Alphabetisierungskampagne fortgesetzt werden. Zum ersten Mal wurde damit in der Geschichte Nicaraguas die Erwachsenenbildung im Rahmen des Erziehungsministeriums gefördert. Bis zu 180 000 Campesinos haben an diesen Kursen teilgenommen. Es war eine Art abgekürzte Volksschule, die auf der Basis eigens dafür verfaßter Schulbücher die Teilnehmer dazu befähigen sollte, höhere Qualifikationen für Erwerbsarbeit sowie größere Kompetenzen für ein politisches Engagement zu erreichen. Damit sollten sie vorbereitet werden, je nach ihren Wünschen eine technische Ausbildung oder die Oberschule als Vorbereitung für ein Universitätsstudium zu absolvieren.

Nach dem Abschluß der eigentlichen Alphabetisierungskampagne kehrten die Schüler und die Studenten in ihre Ausbildungsstätten zurück. Sie hatten praktisch ein Studienjahr für diese Arbeit geopfert. Die Kampagne wurde mit Hilfe der Mitarbeiter des Ministeriums, der Lehrer, vieler Freiwilliger in den Städten und mit Hilfe vieler Campesinos, die ihre Genossen in den Abendstunden unterrichteten, fortgesetzt. Wir hatten so 18 000 freiwillige Lehrer. Über diese Etappe der Alphabetisierung haben wir keine Umfragen gemacht, so daß ich die Quote der Analphabeten nicht kenne. Dieses Programm wurde durch den Krieg der Contras schwer getroffen. Diese griffen vor allem die freiwilligen Helfer (maestros populares) an, töteten viele und verfolgten jene, die an den Kursen der Erwachsenenbildung als Schüler teilnahmen. Aus Furcht vor den Angriffen der Contras und wegen der Kriegsfolgen haben viele ihre angestammten Dörfer und Siedlungen verlassen müssen, haben sich an Orten niedergelassen, wo sie ihre Ausbildung nicht mehr fortsetzen konnten. Durch methodisch präzise Schätzungen konnten wir 1988 feststellen, daß aus diesen genannten Gründen die Quote der Analphabeten wieder auf 16% bis 18% gestiegen war.

Darum haben wir 1989 eine neue Alphabetisierungskampagne organisiert. Im Unterschied zu 1980 haben wir Schüler und Studenten gebeten, ihre schulfreie Zeit am Nachmittag und am späten Abend für die Kampagne zu opfern. 1989 war für

uns ein Test: Auf welche Weise können wir eine neue Kampagne organisieren, wieviele Schüler und Studenten können wir für eine Mitarbeit gewinnen? 40 000 haben freiwillig im ganzen Land mitgearbeitet. 1990 wollten wir im «Internationalen Jahr der Alphabetisierung» mit allem Einsatz eine neue Kampagne starten, um bis 1996, dem Ende der 1990 begonnenen Regierungsperiode, die Quote der Analphabeten auf 6% zu senken. Bis zum Ende des Jahrhunderts wollten wir den Analphabetismus in Nicaragua total besiegen. Mein Eindruck ist, daß dieses Programm unter der jetzigen Regierung von Frau Violeta Barros Chamorro zusätzliche Schwierigkeiten haben wird, denn sie ist nicht bereit, Erziehungsprogramme zu finanzieren, die sie nicht für wichtig hält, d. h. die Ausbildung der Campesinos, der Arbeiter und der armen Leute. Sie ist vor allem an deren Arbeitskraft interessiert.

O.: Seit dem 24. April 1990 ist in Nicaragua eine neue Regierung im Amt. Wie war die Übergabe ihres Ministeriums an die neuen, für die Erziehung verantwortlichen Amtsinhaber?

C.: Die Übergabe des Ministeriums an den neuen Erziehungsminister und seine Mitarbeiter war leider nur eine Übergabe im technischen Sinn: Es ging um das Vermögen des Ministeriums, um die Bankkonten, die Fahrzeuge, die Immobilien, um einen Überblick über die Schulen. Während mehrerer Tage haben wir vom Morgen bis zum Abend die Arbeit des Erziehungsministeriums vorgestellt: die Arbeit des Ministers, seiner Stellvertreter, der Generaldirektoren, der regionalen Vertreter. Ebenso wurden die einzelnen Projekte beschrieben. Von ihrer Seite wurden nur einige ergänzende Fragen gestellt. Obwohl wir uns von unserer Seite viele Stunden bereit hielten und obwohl wir sie vollständig über die laufenden Geschäfte und Projekte informiert hatten, kam es zu keinem Gespräch über unsere Erfahrungen und was davon für ihre zukünftige Arbeit nützlich sein könnte. Ich persönlich habe meinerseits dem neuen Minister jede Hilfe angeboten, aber er hat sie bisher nicht in Anspruch genommen.

O.: Können Sie eine erste Bewertung der Arbeit des neuen Erziehungsministers und seiner Mitarbeiter machen?

C.: Weil ich während der letzten Wochen nicht in Nicaragua war, kann ich diese Frage nicht mit aller Ausführlichkeit beantworten. Aber ich bin hinreichend über das Geschehen informiert. Für mich ist es einer der schwerwiegendsten Vorgänge, daß die von uns im Verlaufe der letzten zehn Jahre erarbeiteten Lehrpläne aufgegeben wurden.

In den letzten zehn Jahren haben wir jedes Jahr je ein Programm für einen Schuljahrgang neu konzipiert und die dafür notwendigen Schulbücher verfaßt. Zur Zeit Somozas erhielt Nicaragua im Rahmen der Programme der AID (Internationale Agentur für Entwicklung der US-Regierung) und der «Allianz für den Fortschritt» Schulbücher, die in den USA verfaßt worden waren. Natürlich enthielten diese Lehrmittel die Ideologie, die sie uns Lateinamerikanern vermitteln zu müssen meinten. Auf diese Weise konnte man ohne große Anstrengung Erziehungsprogramme entwickeln. Im Unterschied dazu gingen wir einen Weg, der kostspieliger und gleichzeitig mühsamer war. Jedes Jahr haben wir ein Lehrprogramm für einen Jahrgang entwickelt, zuerst für die sechs Jahre der Primarstufe, dann für die vier Jahre der Sekundarstufe. Für unser Verständnis von Erziehung war es entscheidend, daß Lehrpläne wie Schulbücher von der Realität Nicaraguas ausgehen und dabei die Unterschiede und Eigenarten der einzelnen Regionen berücksichtigen sollten. Unsere Alphabetisierungskampagne wurde deshalb nicht nur in spanischer Sprache durchgeführt, sondern auch in dem von den Kreolen gesprochenen englischen Idiom, in den Sprachen der Misquito, der Sumo und der Rama. Außerdem hatten wir ein zweisprachiges, interkulturelles Schulprogramm entwickelt, in dem die Kinder während der ersten vier Schuljahre in ihrer eigenen Muttersprache unterrichtet wurden und sie die spanische Sprache gleichzeitig als zweite Sprache lernten. Das neue Ministerium hat nun Schulbücher eingeführt, die es von der AID erhalten hat. Die Schulkinder lernen jetzt lesen und schreiben mit einem Schulbuch, das «Mein Honduras» heißt. Für mich ist es schwer verständlich, daß ein Misquito nicht mehr in der eigenen Muttersprache lesen und schreiben lernt, sondern mit Hilfe eines Schulbuches, das «Mein Honduras» heißt.

Dazu kommt noch ein anderer, für mich entscheidender Punkt. Wir haben aus unserer Option für die Revolution heraus für sehr niedrige Gehälter gearbeitet. Als Minister erhielt ich eine gewisse Zeit ein Gehalt von 50 Dollar, am Ende von 100 Dollar. Von diesem Gehalt habe ich nur jenen Teil beansprucht, der dem Gehalt eines Lehrers der Sekundarstufe entspricht; den Rest habe ich unter meinen unmittelbaren Mitarbeitern verteilt. Die Revolutionsregierung hat allen Mitarbeitern im Ministerium nur das Gehalt für eine Halbtagsarbeit von acht Uhr früh bis ein Uhr mittag ausbezahlt, und trotzdem haben 70% der im Ministerium Beschäftigten die volle Zeit bis zum Abend gearbeitet, ohne in all den Jahren für eine der geleisteten Überstunden eine Vergütung zu verlangen. Dank dieser Anstrengung konnten wir die Reform der einzelnen Jahrgangsstufen im Laufe der Jahre durchführen. Die Minister der neuen Regierung beziehen ein Gehalt zwischen 3000 und 5000 Dollar. Ich kenne nicht das genaue Gehalt des Erziehungsministers, aber ich weiß, daß sich die Gehälter der einzelnen Minister in dieser Höhe bewegen. Die Auswirkungen dieser veränderten Einstellung auf die Motivation der Mitarbeiter ist natürlich leicht einsehbar. Der uneigennützige Einsatz der Mitarbeiter, der die Alphabetisierungskampagne und viele andere Erfolge der letzten Jahre möglich gemacht hat, ist nicht mehr zu erwarten. Im Mai dieses Jahres gab es sowohl im Ministerium wie unter den Lehrern den ersten Streik für eine Erhöhung der Gehälter.

O.: Welche Pläne haben Sie für die nächste Zeit?

C.: Nach der Wahlniederlage der Sandinisten habe ich verschiedene Möglichkeiten einer zukünftigen Arbeit geprüft, u. a. eine pastorale Arbeit, wie ich sie viele Jahre lang gemacht hatte, z. B. Exerzitien geben oder eine Lehrtätigkeit an der Universität. Schließlich habe ich zusammen mit fünf meiner ehemaligen Mitarbeiter aus dem Erziehungsministerium das *Instituto Nicaragüense de Investigación y Educación Popular (INIEP)* gegründet. Es sind dies der stellvertretende Minister, mein persönlicher Referent, der Generalsekretär des Ministeriums, der Direktor der Forschungsabteilung und ein weiterer, ehemaliger Mitarbeiter des Ministeriums, der zuletzt als Diplomat der Revolutionsregierung gearbeitet hat. Wir fangen von Null an. Denn wir sind bisher nur diese sechs Personen mit dem Willen zum Engagement, und das Institut ist rechtlich als juristische Person anerkannt. Wir haben weder die finanziellen Mittel noch die notwendigen Räume und Hilfsmittel. Für unsere Arbeit hoffen wir auf die Unterstützung von Nichtregierungsorganisationen (NGO) und von Organisationen, die die Erziehungs- und Bildungsarbeit im Bereich der breiten Bevölkerung, d. h. die Arbeit mit Campesinos, mit Kooperativen und Arbeitern, fördern. Wir werden jene Projekte der Alphabetisierung und der Erwachsenenbildung unterstützen und fördern, die von der Regierung von Violeta Barrios Chamorro eingestellt werden. In ihrer Regierung hat die Förderung der industriellen Entwicklung, der landwirtschaftlichen Großbetriebe und des Agrarexportes Vorrang vor der Förderung von Bildung und Erziehung der Arbeiter und Campesinos. Die sandinistische Regierung hat dagegen während ihrer Amtszeit der Bildung und der Erziehung Priorität gegeben, dies aus den Erfahrungen des Guerillakrieges, wie ich sie anfangs dargestellt habe. Ich möchte dazu noch einen Satz von Carlos Fonseca Amador, dem Gründer der Sandinistischen Front, zitieren. Als er zu Beginn des Guerillakrieges einmal beobachtete, wie einer seiner Kampfgenossen den andern den Gebrauch der Waffen beibrachte, sagte er zu ihm: «Und bring ihnen auch das Lesen bei.» Dies war für mich ein Axiom der Alphabetisie-

rungskampagne und war für die Sandinisten seit dem Sieg der Revolution 1979 eine der Grundlagen ihrer Politik: «Bring ihnen auch das Lesen bei.»

Wir wollen außerdem als eine Art «Erziehungsministerium von der Basis her» unsere Oppositionsrolle ins Spiel bringen. Die Sandinistische Front hat zwar die Wahlen verloren, aber mit den erhaltenen 40% der Stimmen ist sie die stärkste politische Kraft Nicaraguas. Die Regierung kann sich zwar auf eine Mehrheit von 54% stützen, ist aber von der schwachen Koalition der 13 Parteien, die das Wahlbündnis gebildet haben, abhängig. Von unserer starken Position her wollen wir im Rahmen der Demokratie all das kritisieren, was nach unserer Meinung im Bereich von Bildung und Erziehung falsch läuft, das fördern und dort zusammenarbeiten, was wir für richtig halten.

Ein weiterer Schwerpunkt unserer Arbeit ist die Forschung. Während der beinahe elf Jahre der sandinistischen Revolution haben wir im Bereich der Erziehung und Bildung Fortschritte gemacht, hatten aber unter dem Druck der Arbeit keine Zeit, die dabei gemachten Erfahrungen zu analysieren und zu systematisieren. Wir benützen die Wahlniederlage, um die geleistete Arbeit zu dokumentieren, zu erforschen und darüber auch zu publizieren.

O.: Als Priester und Jesuit haben Sie das Amt des Erziehungsministers übernommen. Der Vatikan und die Mehrheit der Nicaraguanischen Bischofskonferenz haben dies verurteilt. Sie wurden deshalb aus dem Jesuitenorden entlassen. Können Sie uns die Gründe nennen, warum Sie diesen Konflikt und seine Folgen – Sie sprachen 1984 von einem Gewissensentscheid, der Sie zur Übernahme des Ministeramtes verpflichte – auf sich genommen haben?

C.: Ein entscheidendes Element für meine Arbeit als Minister war die Frage nach den Werten, die wir durch die Erziehung vermitteln können und tatsächlich auch vermitteln. Unter der Regierung Somozas hatte ein offizielles Dokument des Erziehungsministeriums vorgeschrieben, das Ziel der Erziehung sei die Integration der jungen Menschen in die Gesellschaft Nicaraguas. Was dabei ungesagt blieb, war, daß es eine Integration in eine Welt des Konsums war. Wir haben diese individualistische Zielsetzung schrittweise zu ersetzen versucht, indem wir die Erziehung von andern Optionen her bestimmt haben. Für mich gibt es eine grundlegende Übereinstimmung zwischen den menschlichen Werten und dem, was das Evangelium von uns fordert: die Liebe zum Nächsten, die sich im Engagement für die andern realisiert. Aus dieser Haltung heraus haben Tausende junger Leute ihre freien Wochenenden für die Alphabetisierungskampagne drangegeben, sie haben dafür die abendlichen Stunden der in Nicaragua so beliebten Fernsehserien (Telenovelas) geopfert, sie haben ihre Ferienzeit für die Mitarbeit in der Kaffee-Ernte eingesetzt. Aus dieser gleichen Gesinnung heraus sind in den neun Jahren der militärischen Aggression fast die Hälfte jener, die zum Militärdienst eingezogen wurden, freiwillig und vorzeitig zum Heer gegangen, weil sie die Revolution, d. h. das Projekt der armen und kleinen Leute, verteidigen wollten.

Dieser Sachverhalt ist mir sehr wichtig. Denn er macht deutlich, warum ich als Priester das Amt eines Erziehungsministers ausgeübt habe. Ich war Philosophieprofessor an der nationalen Universität von Nicaragua, und meine berufliche Arbeit, die Philosophie Platons und Aristoteles', die mittelalterliche und moderne Philosophie zu lehren, wurde von meinen Obern als eine apostolische und pastorale Arbeit angesehen. Der Jesuitenorden hat die Erziehung immer als eine pastorale Arbeit verstanden. Und als Erziehungsminister in der Revolutionsregierung habe ich nichts anderes gemacht, als den Armen lesen und schreiben beizubringen. In der Nachfolge seines Gründers Ignatius von Loyola hat der Jesuitenorden diese Arbeit immer als wichtig angesehen. Und jeder Jesuit, der eine wichtige Aufgabe übernimmt, sollte nach dem Willen von Ignatius eine Zeitlang kleinen Leuten lesen und schreiben beibringen. In dieser Arbeit als Erziehungsminister sah ich deshalb eine Art und Weise, wie ich meine Aufgabe als Priester erfüllen konnte in der Nachfolge jener Verpflichtung des Evangeliums, «den Hungrigen zu essen zu geben, den Durstigen zu trinken zu geben» (Mt 25,35).

S.O.S. El Salvador

Jesuiten und Flüchtlinge erneut gefährdet

Wie die Christliche Initiative Romero (Münster/W.) von ihren Partnerorganisationen in El Salvador erfuhr, verübten Soldaten der salvadorianischen Streitkräfte am 21. August 1990 einen Überfall auf das Dorf Guarjila im Departement Chalatenango. Bei dem Überfall wurde auf die Zivilbevölkerung des Dorfes geschossen, das von aus Honduras zurückgekehrten salvadorianischen Flüchtlingen vor drei Jahren wiederbesiedelt worden ist. In dem Dorf befanden sich zu dem Zeitpunkt keine Guerilleros der FMLN, und es wurden auch keine Waffen dort gefunden.

Die Soldaten beschossen auch gezielt einen Pkw, in dem zwei Jesuitenpatres unterwegs waren, die in dem Ort arbeiten. Mehrere Kugeln verfehlten die beiden Patres nur um wenige Zentimeter. Nach der gezielten Ermordung von 6 Jesuiten am 16. November 1989 durch Armeeangehörige ist dies ein weiterer Angriff auf die Arbeit der kirchlichen Mitarbeiter.

Des weiteren haben Polizei- und Sicherheitskräfte 60 politische Gefangene am 20. August 1990 aus dem Gefängnis von Mariona (Stadtrand von San Salvador) unter Schlägen und schweren Mißhandlungen verschleppt. Da der Aufenthaltsort dieser Personen nicht bekanntgegeben wird, fürchten Menschenrechtsorganisationen um das Leben dieser politischen Gefangenen. Weitere 25 im Gefängnis verbliebene politische Gefangene wurden körperlich angegriffen und bedroht.

Dies ereignete sich zur gleichen Zeit, da die salvadorianische Regierung mit der Guerillaorganisation FMLN unter Aufsicht und Vorsitz der Vereinten Nationen über das Ende des 10 Jahre dauernden Krieges und der Unterdrückung verhandelt.

Heiner Rosendahl, Münster/Westf.

(Wer etwas tun will, schreibe an den Präsidenten der Republik und den Generalstabschef der Armee von El Salvador um Schutz für die Flüchtlinge und die Jesuiten. Auskunft in Münster: Tel. 0251/89503, Fax 0251/82541. *Red.)*

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, Werner Heierle, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990:
Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49,– / Studierende DM 34,–
Österreich: öS 370,– / Studierende öS 260,–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60,– / öS 420,–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzialbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.