



# ORIENTIERUNG

Nr. 3 61. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1997

**Z**WEI EREIGNISSE sind es, die im letzten halben Jahr Indonesien mehrfach in das Rampenlicht der Weltöffentlichkeit gestellt haben. Am 27. Juli 1996 kam es in der Hauptstadt Djakarta zu heftigen, mehrere Tage dauernden und von der Regierung Suharto brutal unterdrückten Unruhen. Anlaß dafür war ein innerhalb der *Demokratischen Partei Indonesiens* (PDI) ausgebrochener Streit. Die PDI hatte sich in den letzten Jahren, vor allem nachdem Megawati Sukarnoputri, die Tochter des Staatsgründers Sukarno, 1993 zur Vorsitzenden gewählt worden war, zu einer oppositionellen Partei entwickelt.<sup>1</sup> Obwohl sie für die Regierung Suharto weder bei den kommenden Parlamentswahlen (29. Mai 1997) noch bei der Präsidentenwahl (1998) eine ernstzunehmende Gefahr darstellt (sie erreichte 1992 15 Prozent der Wählerstimmen), wurde sie zu einer innenpolitischen Herausforderung, nachdem sich Abdurrahman Wahid, der Vorsitzende der *Nahdatul Ulama*, der über 30 Millionen Mitglieder zählenden ältesten religiösen Muslimorganisationen, den Positionen der PDI anzunähern begann. Die Regierung Suharto reagierte auf diese Situation nach «bewährter Methode»: sie bot oppositionellen Flügeln innerhalb der PDI Rückendeckung, beschuldigte gleichzeitig einzelne Gruppierungen innerhalb der PDI prokommunistischer Sympathien (unter anderem den Mann von Megawati Sukarnoputri) und unterstützte einen von Dissidenten innerhalb der PDI einberufenen außerordentlichen Parteitag, auf dem Megawati Sukarnoputri abgewählt wurde und ihr Vorgänger Suryadi noch einmal den Parteivorsitz erringen konnte. Anhänger von Megawati Sukarnoputri besetzten daraufhin die Parteizentrale der PDI in Djakarta, deren brutale Räumung den unmittelbaren Anlaß für die Unruhen vom 27. Juli 1996 wurden.

## Widerstand und Dialog

Das zweite Ereignis, mit dem Indonesien weltweite Aufmerksamkeit fand, war die Verleihung des Friedensnobelpreises 1996 an zwei Protagonisten im aktuellen Kampf für Unabhängigkeit und Autonomie von Osttimor: an José Ramos Horta, den im australischen Exil lebenden diplomatischen Vertreter des Widerstandes in Osttimor, und an Bischof Carlos Felipe Ximenes Belo, apostolischen Administrator der Hauptstadt Osttimors, Dili. Das Nobelkomitee lenkte damit den Blick nicht nur auf die weitgehend vergessene Geschichte von Unterdrückung und Gewalt Osttimors durch die indonesische Regierung und das Militär<sup>2</sup>, sondern sie betonte damit gleichzeitig die Option für eine politische Lösung für Osttimor, wie sie von den beiden Preisträgern vertreten wird. Obwohl beide Preisträger gleiche Anliegen vertreten, kann man sich kaum Lebenswege von größerer Unterschiedlichkeit vorstellen.

José Ramos Horta als Sohn eines aus politischen Gründen unter der Diktatur Salazars nach Osttimor verbannten portugiesischen Staatsbürgers, arbeitete als Journalist, engagierte sich dann in der antikolonialen Bewegung und wurde nach der portugiesischen Nelkenrevolution (25. April 1974) eines der Gründungsmitglieder der *Sozialdemokratischen Assoziation Timors* (ASDT), aus der nach kurzer Zeit die *Revolutionäre Front für ein unabhängiges Osttimor* (Fretilin) entstand. Im Mai 1975 veranstaltete die portugiesische Kolonialverwaltung Wahlen zu den Dorfräten<sup>3</sup>, die von der Fretilin gewonnen wurden. Nachdem sich Portugal überstürzt aus Osttimor zurückgezogen hatte und die beiden anderen unterlegenen Parteien Apodeti und dann auch die UDT für einen Anschluß an Indonesien plädierten, und um dies durchzusetzen, einen Putschversuch machten, der mißlang, rief die Fretilin am 28. November 1975 die Unabhängigkeit Osttimors aus. Schon am 7. Dezember 1975 begann eine mit brutaler Gewalt durchgeführte Besetzung des Landes durch indonesische Truppen. José Ramos Horta hatte Osttimor unmittelbar vor der Invasion verlassen, um seitdem als «Botschafter im Exil» für die Unabhängigkeit seines Landes vor internationalen Gremien zu kämpfen. Diese mühsame Lobbyarbeit zeigte auch in den letzten Jahren einige Erfolge, bis zu einem ersten, zwar noch informellen Gespräch zwischen einem Mitglied der indonesischen Regierung, nämlich Außenminister Ali Alatas, und Mitgliedern des Widerstandes Ost-

### INDONESIEN/OSTTIMOR

**Widerstand und Dialog:** Brutale Repression gegen die politische Opposition – Kampf des Volkes von Osttimor für seine Rechte – Friedensnobelpreis für José Ramos Horta und Bischof Carlos Belo – Brief an UN-Generalsekretär J. Pérez de Cuéllar – Die Erklärung von Schlaining – Dreistufenplan für ein souveränes und freies Osttimor.

Nikolaus Klein

### DOKUMENTATION

**Zum Fall T. Balasuriya:** Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (Aachen) – Das Problem des theologischen Dissenses in der Kirche und die kontextuellen Theologien – Vor einem neuen Ritenstreit in der Kirche (K. Rahner)? – Positive Entwicklungen in den Ortskirchen werden nicht wahrgenommen.

### RELIGIONSPÄDAGOGIK

**Anerkennung des Anders:** Paradigma sozial-ethischer und religionspädagogischer Bildung – Zur gegenwärtigen Diskussion in der Bildungspolitik – Orientierung an Effizienz und Flexibilisierung – Rückgriff auf ein autoritäres Erziehungsideal – H. Peukerts Beschreibung von Bildung und Erziehung – Identitätsfindung im Horizont der ganzen Menschheit – Anerkennung der Andersheit des Anders – Kultur des Dialogs im globalen Maßstab – Kommunikative Praxis als Lernziel – Affektive und pragmatische Elemente des Lernens – Notwendigkeit ökumenischen Lernens.

Josef Senft, Bonn

### LITERATUR

**Der Schimmer jeder wahren Kindheit:** Christine Lavants Text «Die Schöne im Mohnkleid» – Ein literarischer Fund – Elend und Glanz der Armut – Das Mädchen und «der Geist». Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri

### BIBEL

**L. Baecks Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft:** (Zweiter Teil) – Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte – Die Wichtigkeit der mündlichen Überlieferung – Als Bestandteil der rabbinischen Literatur auszulegen – Tradition bedeutet Empfang wie Neuschöpfung – Das Paulusbild von Leo Baeck – Das Problem des Gesetzes und des Messianismus – Ein Gesprächsangebot an die Christen.

Stefan Schreiner, Tübingen

### IN MEMORIAM

**Antônio Callado:** Persönliche Erinnerungen an einen Freund – Journalist, Autor und Kritiker brasilianischer Wirklichkeit.

Albert von Brunn, Zürich

timors während der Herbstvollversammlung der UNO 1994. Von Bedeutung war auch die unter der Schirmherrschaft der UNO organisierte Konferenz auf Burg Schlaining (Burgenland/Österreich), an der Vertreter aller osttimoresischen Gruppen des Exils wie direkt aus Osttimor (*all inclusive talks*) teilnahmen, und bei der in einer gemeinsamen Schlußerklärung die Rolle der UNO und der ehemaligen Kolonialmacht Portugal unter Beteiligung aller Gruppen Osttimors festgehalten wurde.<sup>4</sup>

Neben diesen außenpolitischen Bemühungen hatte sich während der achtziger Jahre auch der Widerstand in Osttimor selbst gewandelt: Immer stärker tritt der zivile Widerstand in den Vordergrund, der vor allem von jungen Leuten getragen wird, die unter der indonesischen Besetzung aufgewachsen sind. Seit 1988 haben ehemalige Führer der Fretilin den *Nationalen Rat des Mauerwiderstandes* (CNRM) gegründet, um eine breitere Basis für ihre Initiative eines dreistufigen Friedensplanes zu erreichen.<sup>5</sup>

1983 ernannte der Vatikan den noch unbekanntes Salesianerpater Carlos Ximenes Belo als Nachfolger von Bischof Martinho da Costa Lopes, nachdem dieser nach jahrelangen Pressionen der indonesischen Regierung ins Exil gegangen war. Unter Bischof da Costa Lopes war die katholische Kirche zu einer Massenbewegung auf Osttimor geworden. Einmal waren die Bewohner Osttimors aufgrund der indonesischen Staatsideologie *Pancasila* gezwungen, Mitglieder in einer der «Hochreligionen» zu werden.<sup>6</sup> Viele wählten die ihnen vertrauteste, nämlich den katholischen Glauben. Außerdem wurde die Kirche unter der brutalen Besetzung Osttimors zur Anwältin der Menschenrechte, was zu dauernden Konflikten von Bischof da Costa Lopes mit der indonesischen Regierung führte. Carlos Ximenes Belo als neu ernannter Bischof galt für viele Christen als ein der indonesischen Regierung genehmer Kandidat. Die Konfrontation mit der alltäglichen Repression machte aus einem Kirchenführer, der Menschenrechtsverletzungen zuerst nur in privatem Raum beklagte, zu einem Mann, der öffentlich seine Stimme für die Verfolgten zu erheben wagte. Weithin Beachtung fand sein an den damaligen UNO-Generalsekretär Javier Pérez de Cuéllar im Februar 1989 gerichtetes Schreiben: «Ich nehme mir die Freiheit, Eurer Exzellenz einen Brief zu schreiben, um Ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu richten, daß der Prozeß der Entkolonialisierung von Portugiesisch-Timor noch immer nicht von den Vereinten Nationen durchgeführt worden ist. Als Führer der katholischen Kirche und als Bürger von Timor bitte ich Sie als Generalsekretär, auf Timor den höchst normalen und demokratischen Prozeß der Entkolonialisierung, das heißt ein Referendum abzuhalten. Dem Volk von Timor muß erlaubt sein, seine Ansichten über seine Zukunft durch einen Volksentscheid auszudrücken. Bis jetzt ist das Volk noch nie gefragt worden. Andere sprechen im Namen des Volkes. Indonesien sagt, daß das Volk von Timor Timur (Osttimor) sich schon für die Integration entschieden habe, aber das Volk von Timor selber hat dies nie gesagt. Portugal hat die Absicht, die Zeit entscheiden zu lassen,

um das Problem zu lösen. In der Zwischenzeit geht der Vorgang weiter, daß wir als Volk und Nation sterben.»<sup>7</sup> Diese Erklärung rief bei der Regierung in Djakarta heftigste Reaktionen hervor. Bischof Belo erhielt eine schriftliche Verwarnung des Religionsministeriums, und es gab in der Folge mindestens zwei Attentatsversuche gegen ihn. In diesem Brief an Pérez de Cuéllar nämlich hatte Bischof Belo mit der Forderung nach einem Referendum dem indonesischen Staat die Legitimation der Integration Osttimors als 27. Provinz Indonesiens abgesprochen. Weiters traf der Vorwurf, daß Indonesien mit der Besetzung Osttimors geltendes Völkerrecht verletzen würde, die Regierung in Djakarta viel empfindlicher als es die Anklage von Menschenrechtsverletzungen je bedeutet hatte. Diese konnten von den Militärs jeweils bagatellisiert werden, indem sie als «Einzelfälle und ungeplante Übergriffe einzelner Soldaten» erklärt worden sind.

Der Brief an Pérez de Cuéllar gibt den bis heute für Bischof Belo entscheidenden Rahmen für seine politischen Stellungnahmen und seine pastoralen Aktionen ab. In der Nobelpreisrede vom 10. Dezember 1996 kam er ausdrücklich auf die Rolle der UNO für einen zukünftigen Friedensprozeß auf Osttimor zu sprechen.<sup>8</sup> «Ich möchte ausdrücklich die Vereinten Nationen wegen ihres mühevollen Einsatzes für Osttimor lobend erwähnen. Er war von entscheidender Bedeutung, um Osttimor während der vergangenen Jahre nicht vergessen gehen zu lassen. Trotz der großen Schwierigkeiten haben die Vereinten Nationen das Interesse für einen Dialog wachgehalten, der eines Tages zu einer dauerhaften Friedenslösung für Osttimor führen wird.» In der Verleihung des Friedenspreises an ihn und an José Ramos Horta sah er eine Ermutigung für den bisher zurückgelegten Weg: «Ich bin der festen Überzeugung, daß ich nicht wegen meiner Person noch wegen dem, was ich getan habe, die hohe Auszeichnung erhalte, sondern als Stimme für das stumm gemachte Volk Osttimors.» Neben der Anerkennung des bisherigen Einsatzes sah Bischof Belo in der Preisverleihung eine Chance, daß dadurch die Aufmerksamkeit der Weltbevölkerung auf ein Volk und seinen Kampf um Würde und Autonomie gerichtet wird, das leicht vergessen geht, weil es seine Ziele mit gewaltlosen Mitteln zu erreichen versucht. Diese Gelegenheit benützte er, um auf zwei für ihn wesentliche Themen aufmerksam zu machen. Erstens einmal erläuterte er, daß die pastorale Aufgabe eines Bischofs den politischen Einsatz für Menschenrechte und Bürgerrechte unverzichtbar mit einschließt: «Der Mensch als ganzer ist der Erlösung bedürftig. Darum darf es einem Bischof nicht gleichgültig sein, wenn den Menschen verwehrt wird, ihre Rechte und Möglichkeiten auf allen Stufen zu verwirklichen.» Als zweites Thema hob er hervor, daß die Suche nach einem dauerhaften Frieden von den daran Beteiligten Lernfähigkeit und Weisheit verlange. «Wir müssen die eigenen Fehler erkennen und korrigieren wollen. Und ich selber bin davon nicht ausgenommen.»

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> J. Laber, *Smoldering Indonesia*, in: *New York Review of Books* 44 (9. Januar 1997) S. 40 bis 45.

<sup>2</sup> Informationen über Menschenrechtsverletzungen vgl. *Watch Indonesia* (Haus der Demokratie, Friedrichstraße 165, D-10117 Berlin, Telefon/Fax [030] 2044409).

<sup>3</sup> Neben der Fretilin bewarben sich bei den Wahlen die *Demokratische Volksassoziation der Timoresen* (Apodeti), die für einen Anschluß an Indonesien eintrat, und die *Demokratische Union Timors* (UDT), die zuerst für eine Föderation mit Portugal eintrat, bis sie sich der Position der Apodeti anschloß.

<sup>4</sup> Vgl. K. Ludwig, Hrsg., *Osttimor – Der zwanzigjährige Krieg*. Mit einem Porträt der Friedensnobelpreisträger José Ramos Horta und Bischof Belo. Reinbek 1996, S. 89ff.; G. Evers, *Carlos Belo. Stimme eines vergessenen Volkes*. Freiburg, u.a. 1996, S. 116f.; Die Erklärung von Schlaining ist abgedruckt in: *Weltkirche* 15 (1995) S. 174ff.

<sup>5</sup> Der Dreistufenplan wurde ein erstes Mal schon 1983 von dem damaligen Führer der Fretilin, dem heutigen in Djakarta inhaftierten Vorsitzenden der CNRM Xanana Gusmão dem Gouverneur und Oberbefehlshaber der Truppen in Osttimor vorgeschlagen.

<sup>6</sup> Zur ambivalenten Einschätzung als *civil religion* vgl. K. A. Steenbrink, *Pancasila: Entwicklungen innerhalb der Civil Religion Indonesiens*, in: *ZMR* 74 (1990) S. 124 bis 141.

<sup>7</sup> Text in: G. Evers, (vgl. Anm. 4) S. 120ff.; J.-P. Catry, *Le pape à Timor-Oriental malgré l'occupation?* in: *Le Monde diplomatique*, September 1989, S. 5.

<sup>8</sup> Bishop Belo, *Creating Genuine Peace. Nobel Prize Lecture*, in: *Origins* 26 (2. Januar 1997) S. 459 bis 462.

## Zum Fall T. Balasuriya

Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio

Am 16. Januar 1997 veröffentlichte der Provinzbischof der OMI Pater John Camillus Fernando zusammen mit dem Rat und dem theologischen Ausschuß der OMI-Provinz von Sri Lanka eine Erklärung, in der er feststellt, daß Tissa Balasuriya trotz der über ihn verfügten Exkommunikation weiterhin katholischer Christ, Priester und Mitglied des Ordens der OMI bleibe.<sup>1</sup> Wörtlich hält die Erklärung zusätzlich fest: «Sehr betrübt stellen wir fest, daß das ganze Verfahren gegen Pater Balasuriya von Anfang an mangelhaft war, weil jeder Dialog mit ihm fehlte. Auf keiner Ebene des Verfahrens (weder in Sri Lanka noch in Rom) war ihm Ge-

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge in: *Orientierung* 60 (1996) S. 145–147 und 61 (1997) S. 13–15.

legenheit zum Gespräch über sein Buch, das beanstandet worden war, gegeben worden. Noch gab es eine Befragung, wo er auf die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen antworten konnte. Alles geschah auf schriftlichem Wege. Weiterhin gab es kein Gespräch zwischen Pater Balasuriya und einer Gruppe kompetenter Theologen. Alle Versuche, in Sri Lanka eine Vermittlungskommission zur Lösung der strittigen Fragen zu errichten, waren erfolglos.

In der Erklärung (der Glaubenskongregation) wird er nun beschuldigt, daß er nicht ausdrücklich die Gottheit Christi anerkenne, daß er die Marianischen Dogmen und das Lehramt des Papstes und der Bischöfe leugne. In dem Glaubensbekenntnis aber, das Pater Balasuriya abgelegt hat, sind diese Themen alle ausdrücklich erwähnt – mit der Ausnahme, was die Ordination für Frauen betrifft, aber dies wird in der Erklärung der Glaubenskongregation nicht ausdrücklich erwähnt. Deshalb kann er nicht beschuldigt werden, etwas getan zu haben, was die Strafe der Exkommunikation nach sich zieht. Wir haben deshalb begründete Zweifel über die Berechtigung einer sich von selbst aus der Tat ergebenden Exkommunikation.

In jedem Fall ist für uns die Exkommunikation eine Strafe, die dem Geist des Evangeliums, der uns heute und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestimmen soll, widerspricht. Des weiteren ist sie unverhältnismäßig, wenn sie gegen einen älteren Ordensmann und Priester ausgesprochen wird, der während 51 Jahren so viel für die Kirche und die Gesellschaft geleistet hat und der von ganzem Herzen in der Kirche bleiben will.»

Die Erklärung aus Sri Lanka schließt mit dem Appell, daß die Glaubenskongregation die ausgesprochene Strafe zurücknimmt und eine kompetente und freie Diskussion des Buches von Tissa Balasuriya möglich macht.

Im folgenden dokumentieren wir eine Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (Aachen), die auf die weltkirchliche Bedeutung der Bestrafung von Tissa Balasuriya hinweist. (Red.)

Am 2. Januar 1997 hat die Glaubenskongregation in Rom entschieden, daß P. Tissa Balasuriya OMI wegen seiner Abweichung vom katholischen Glauben nicht länger als katholischer Theologe angesehen werden könne und daß er zugleich die Kirchenstrafe der Exkommunikation *latae sententiae* sich zugezogen habe. Die Entscheidung der Kongregation, die persönlich von Papst Johannes Paul II. bestätigt wurde, erfolgte nach vier Jahren Aktivitäten von verschiedenen kirchlichen Gremien sowohl in Sri Lanka als auch in Rom, die mit dem Fall befaßt waren. Der Untersuchungsprozeß über die Rechtgläubigkeit der theologischen Positionen P. Tissa Balasuriyas begann im Jahr 1992, als das Buch «Mary and Human Liberation», das im Jahr 1990 veröffentlicht wurde, von einer theologischen Kommission der Bischofskonferenz Sri Lankas kritisch untersucht wurde. In den folgenden Jahren gab es eine vielfältige theologische Debatte, an der viele asiatische Theologen, aber auch Theologen anderer Länder, beteiligt waren, über die Berechtigung der Anschuldigungen, die gegen die theologische Rechtgläubigkeit einiger theologischer Positionen in diesem Buch erhoben wurden. Der wiederholten Forderung von P. Balasuriya, daß sein Fall in einem formellen Prozeß nach dem Kodex des Kirchenrechts (CC. 50 und 221,1–3) behandelt werde, wurde nicht stattgegeben, bevor die endgültige Entscheidung getroffen wurde, daß P. Balasuriya nicht länger als katholischer Theologe betrachtet werden kann, und die darüber hinaus auch die sehr schwere Strafe der Exkommunikation verhängte.

Mit unserer Erklärung haben wir nicht die Absicht, die theologische Debatte zu bestimmten Punkten dieses Falles weiterzuführen, sondern wir wollen dem allgemeineren Problem des Umgangs mit theologischem Dissens in der Kirche nachgehen, wenn es sich um Positionen der kontextuellen Theologien aus Asien, Afrika oder Lateinamerika handelt. Der Fall von P. Balasuriya ist in unseren Augen, ganz gleich was die bestimmten Punkte in der Diskussion angeht, ein beunruhigendes Anzeichen eines viel grundsätzlicheren Problems der Beeinträchtigung der theologischen Kommunikation innerhalb der katholischen Kirche. Seit den Jahren des II. Vatikanischen Konzils haben wir das Wachstum einer neuen Form der Theologie als Theologie im Kontext beobachten können, als Reflexion aus dem Glauben in Antwort auf bestimmte kulturelle, religiöse, ökonomische, politische und soziologische Kontexte. Das Ziel dieser neuen theologischen Methode, die besonders in den Ortskirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas entwickelt wurde, besteht darin, die Botschaft des Evangeliums in die besonderen Gegebenheiten

der verschiedenen Kontinente und Länder zu inkulturieren, um so zu Formen des Christ- und Kircheseins zu gelangen, die die jeweiligen kulturellen und religiösen Traditionen respektieren. Dieser neue Ansatz der theologischen Reflexion hat die Unterstützung von Bischofskonferenzen sowohl auf lokaler wie auch auf kontinentaler Ebene als auch von römischen Instanzen erfahren. Aber es gibt auch einen gegenläufigen Trend, der in der Entwicklung von neuen kontextuellen Theologien nicht so sehr eine Bereicherung als vielmehr eine Bedrohung des Glaubens und der Lehre der Kirche sieht. Immer, wenn theologische Vorstellungen entwickelt werden, die nicht gleich in Übereinstimmung mit der Tradition und der Terminologie der theologischen Reflexion des Westens zu stehen scheinen, werden Anstrengungen unternommen, Theologen, die so in den Verdacht von Abweichungen von der orthodoxen Lehre geraten sind, zu zwingen, zu traditionellen Formulierungen und Positionen zurückzukehren. Die neuen theologischen Entwicklungen stellen offensichtlich grundlegende Probleme des Umgangs der Kirche mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen in einer grundsätzlich neuen Art und Weise dar. Vor mehr als 14 Jahren hat Karl Rahner in einer seiner letzten Veröffentlichungen von einem neuen «Ritenstreit als neue Herausforderung der Kirche» (vgl. Schriften zur Theologie, Bd. 16, Einsiedeln 1984, 178–184) gesprochen. Rahner bezog sich auf das Problem, die Einheit von Kult, Kirchenrecht und Glauben auf der einen Seite zu bewahren und auf der anderen Seite innerhalb der Kirche einen Pluralismus von Theologien in Antwort auf die Verschiedenheit der Kulturen anzuerkennen. Dieses Dilemma läßt sich nicht einfach dadurch lösen, daß man alle neuen Formen von Theologien in eine neue Synthese zwingt, um so die Einheit der Kirche zu wahren. Eine solche Synthese würde ja gerade jeden echten Pluralismus von Theologien aufheben. Hier liegt die Herausforderung dieses neuen Ritenstreits, neue Formen der Toleranz innerhalb der Kirche zu entwickeln, die, anerkannt vom Lehramt, die Einheit der Kirche bewahrt und zugleich anerkennt, daß es verschiedene theologische Ausdrucksformen des einen Glaubens gibt, die nicht unmittelbar überall allen Mitgliedern der Kirche verständlich sein müssen. Es hat den Anschein, als ob wir noch weit von der «paulinischen Kühnheit» entfernt sind, die in dieser Situation erforderlich wäre.

Die negative Entscheidung durch Rom im Fall von P. Tissa Balasuriya ist ein weiteres Beispiel dafür, daß die Aufgabe, auf diese Herausforderung durch die neuen Theologien zu antworten, noch nicht bewältigt worden ist. Es scheint innerhalb der Weltkirche schwierig zu sein, einen Pluralismus anzuerkennen und zu unterstützen. Die harte Entscheidung Roms kann darüber hinaus nur als Zurückweisung und Enttäuschung für alle Theologen verstanden werden, die sowohl an einer positiven Antwort auf die neuen theologischen Einsichten arbeiten, als auch sicherstellen wollen, daß zugleich die Vielfalt theologischer Projekte in verschiedenen Kontinenten und Ländern die Einheit der Kirche nicht in Frage stellt. Die Art und Weise, wie der «Fall Tissa Balasuriya» behandelt wurde, ist beunruhigend, weil deutlich wird, daß die Kommunikation zwischen verschiedenen Kircheninstanzen nicht richtig funktioniert. Unsere Kirche hat immer noch keinen Weg und Verfahrensformen gefunden, mit Konflikten auf eine menschliche Art und Weise umzugehen. Es zeigt sich hierin vielmehr ein fundamentaler Mangel, die Herausforderungen wahrzunehmen, die aus den positiven Entwicklungen der Ortskirchen und der lokalen Theologien weltweit sich ergeben. Natürlich gibt es auch eine berechtigte Besorgnis, daß ein theologischer Pluralismus zur Gefährdung der Einheit führen könne. Aber es macht doch gerade den Reichtum der Katholizität der Kirche aus, daß neue inkulturierte und kontextualisierte Formen der Theologie als mindestens genauso wichtigen Teil des reichen katholischen Erbes anzusehen sind. Die unmittelbare Reaktion auf die Handhabung des «Falles Tissa Balasuriya» ist jedenfalls Enttäuschung, Trauer und Entmutigung für alle Theologen, die an diesen Fragen arbeiten, weil ähnliche Anstrengungen auf dem Feld der kontextuellen Theologien dadurch gehindert und gefährdet erscheinen. Es kann nur gehofft werden, daß die negative Entscheidung trotz allem der Anlaß sein

wird, daß alle Personen und Institutionen, die hiermit befaßt waren, neu nachdenken und mit konstruktiveren Antworten aufwarten, um auf die Probleme, die sich aus dem theologischen Pluralismus ergeben, eine bessere Antwort zu finden.

## Anerkennung des Andern

Paradigma sozialetischer und religionspädagogischer Bildung

Vom Bürgerrecht auf Bildung, mit dem der grundgesetzliche Anspruch für Mädchen und Jungen, für Starke und Schwache auf gute Bildung und Ausbildung in Schule, Lehrwerkstatt und Universität gemeint war und das 30 Jahre lang in den Programmen aller Parteien verkündet wurde, redet und schreibt heute kaum noch ein aktiver Politiker. Statt dessen geht es angesichts knapper Kassen bei Bund und Ländern um eine Reform der Bildung, die nicht nur beim Kosten sparen helfen (vgl. z.B. die Debatte um Einführung von Studiengebühren), sondern die auch mehr Effektivität im ökonomischen Interesse des Standorts Deutschland nachweisen können soll. Alternative Konzepte wie die 1995 veröffentlichte nordrhein-westfälische Denkschrift «Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft»<sup>1</sup> werden kaum zur Kenntnis genommen. Die im Blick auf die ökologischen und sozialen Herausforderungen der Zukunft dringend erforderliche bildungspolitische Diskussion findet nicht statt. Zwar werden die bei der Sozialisation der nachwachsenden Generation sich zeigenden Krisenphänomene nicht geleugnet, aber in der Regel als Steuerungskrise interpretiert. Diese könne aber – so der herrschende Tenor – durch eine effektivere Anwendung der strukturellen Leitwerte der Gesellschaft, vor allem einen perfekteren Einsatz technologischer Innovationen und die Bereitschaft zur Flexibilität, gemeistert werden. Vor diesem technokratischen Bildungskonzept scheinen nicht nur die meisten Politiker in die Knie gegangen zu sein, sondern auch viele Pädagogen resigniert zu haben. Andere haben sich in eine Position geflüchtet, die eine generelle Revision der pädagogischen Grundannahmen für notwendig hält. Da sie die derzeitigen Schwierigkeiten für den Ausdruck einer Zielkrise halten, versuchen sie an Werte und Traditionen anzuknüpfen, von denen behauptet wird, daß sie vor der Aufklärung intakt gewesen seien. So wird verstärkt wieder Einsatz von direkter Autorität und traditionellen Tugenden in der Erziehung gefordert und der gesellschaftliche Rahmen der kleinen Gemeinschaften (so bei Teilen der Kommunitaristen<sup>2</sup> wie z.B. A. MacIntyre) oft recht unkritisch als Lösung sozialer Konflikte gepriesen. Für die Erziehung versucht man die Kraft eines ursprünglichen, archaischen Bewußtseins zu reaktivieren, von der man annimmt, daß sie vor allem in der Religion bzw. im Mythos als noch ganzheitlich ausgerichtet aufbewahrt sei.<sup>3</sup>

### Die Anerkennung des Andern in seinem Anderssein

Eine dritte Position ist sich darüber im klaren, daß es bei der Bestimmung von Bildung aufgrund der kulturellen und sozialen Bedingtheit keine feststehenden, immer und überall gültigen Inhalte geben kann, sondern daß es sich dabei um einen permanenten Prozeß einer wechselseitigen Erschließung von Subjekt und Objekt handelt<sup>4</sup>, d.h. daß sowohl der einzelne Mensch von seiner Umwelt als auch diese durch jeden einzelnen geprägt wird. Gleichzeitig wird damit Bildung aber als das Bemühen

erkennbar, ein gemeinsames Leben aller auf Zukunft hin zu ermöglichen. In einem solchen Lernprozeß geht es heute nach H. Peukert um Identitätsfindung im Horizont der ganzen Menschheit<sup>5</sup>. Diese Gedanken stehen ganz in der Tradition der klassischen Bildungstheorien, die Bildung als prinzipiell nicht abschließbaren Prozeß verstanden hatten, in dem sich die Bildung des Individuums wie der Menschheit vollzieht als je verschiedene Artikulation des Geistes, der grundsätzlich keinem Menschen abgesprochen werden kann (W. Humboldt). Demnach kann Bildung zwar inhaltlich nicht festgelegt werden, doch lassen sich günstige Bedingungen für diesen Prozeß benennen. Die erste und unerläßliche Bedingung für Bildung ist Freiheit, wie sie Kant mit den verschiedenen Formulierungen seines kategorischen Imperativs zum Ausdruck gebracht hat. Dieses Verständnis von Freiheit war allerdings noch monologisch vom Individuum her gedacht. In der Folge wurde von den klassischen Bildungstheoretikern der Versuch unternommen, Verständigungsprozesse als dialogisches Verstehen zu fassen. Nach Humboldt versteht der Mensch «sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andern suchend geprüft hat»<sup>6</sup>. Der Aufbau eines Welt- und Selbstverständnisses ist ein dialogischer Vorgang, in dem zugleich eine unaufhebbare Differenz gesetzt wird. «Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen ... alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.»<sup>7</sup> In dieser klassischen Tradition – und damit zugleich als zweite für den Bildungsprozeß günstig zu nennende Bedingung – kann also Verstehen überhaupt als «Anerkennen der Andersheit des Andern» beschrieben werden. Für Humboldt hatte z.B. das Erlernen fremder Sprachen (vor allem der griechischen) den Sinn, auf dem Weg über das Fremde das Eigene wahrzunehmen, es verfremdend zu verändern und gerade dadurch in einer gesellschaftlich immer komplexer werdenden Situation neue Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten für alle zu eröffnen. Als Synthese aus diesen beiden ersten notwendigen Bedingungen kann mit Thomas Pröpper quasi als «kategorischer Imperativ» der Bildungspraxis formuliert werden: «Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst», und ebenso «Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidern oder nicht mehr erwidern kann».<sup>8</sup> Aus einer ähnlichen Position heraus entwickelt Helmut Peukert unter Bezugnahme auf E. Lévinas ein Verständnis von Bildung als «Wahrnehmung des Andern in seinem Anderssein»<sup>9</sup>. Für Lévinas, der damit deutlich erkennbar in jüdischer Tradition stehend argumentiert, ist nämlich das Auftauchen des Anderen, der meinen Horizont durchbricht, das soziale Urphänomen. Lévinas nennt diesen Einbruch des Anderen das «Antlitz». Der Anspruch des Anderen durchschlägt meine Konstruktion von Wirklichkeit, jenen Entwurf eines Horizonts, mit dem ich versuche, den Anderen anzueignen und in seiner Andersheit zu negieren; das wird durch das Antlitz des Andern durchkreuzt. «So ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht die Unmöglichkeit der Verneinung, eine Negation der Negation. Konkret bedeutet die doppelte Artikulation dieser Formel: Das «Du sollst keinen Mord begehen» ist dem Antlitz eingeschrieben und macht seine Andersheit aus.»<sup>10</sup> Damit macht der Anspruch des Andern mich, indem er mich verantwortlich für sich macht, überhaupt erst zum Subjekt. «Diese Differenz in der Nähe zwischen dem Einen und dem Andern – zwischen mir und

<sup>1</sup> Bildungskommission NRW, Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft. Denkschrift der Kommission «Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft» beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Neuwied-Kriftel – Berlin 1995.

<sup>2</sup> Vgl. dazu u.a.: Ch. Zahlmann (Hrsg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992.

<sup>3</sup> Die Unterscheidung von drei Richtungen bezüglich des Bildungsverständnisses ist übernommen aus: N. Mette, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, 105ff.

<sup>4</sup> Vgl. W. Klafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Durch ein kritisches Vorwort ergänzte Auflage. Weinheim – Basel 1975.

<sup>5</sup> Vgl. H. Peukert, Über die Zukunft der Bildung, in: Frankfurter Hefte 39 (1984) 129–137.

<sup>6</sup> W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften, hrsg. v. A. Leitzmann u.a., 17 Bände, Berlin 1903–1936, 6; 155.

<sup>7</sup> Ebd. 183.

<sup>8</sup> Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, 128.

<sup>9</sup> H. Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Andern. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne, in: I. Lohmann, W. Weiße (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungsphilosophische und religionspädagogische Aspekte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 1–14.

<sup>10</sup> E. Lévinas, Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris 1991, 48; zit. nach: ebd. 10.

dem Nächsten – schlägt um in Nicht-Indifferenz, in gerade meine Verantwortung.»<sup>11</sup> Peukert zieht daraus die Konsequenz, eine Konzeption von Bildung zu erarbeiten, «die Bildungsprozesse als sich radikaliserende Prozesse der Wahrnehmung und Anerkennung anderer und der produktiven Verarbeitung von kultureller Differenz»<sup>12</sup> versteht. Gleichzeitig weist er aber auch auf die Gefährlichkeit einer unklaren Rede von «Differenz» hin, die heute oft zur ideologischen Legitimation von gesellschaftlicher Fragmentierung und Ausgrenzung benutzt wird. «Die Anerkennung der Andersheit des Andern wird zur Alteration in einer neuen Beliebigkeit, die Erfahrung radikaler Differenz dient der Legitimation von Indifferenz.»<sup>13</sup> In der heutigen Zeit kann aber auch die Erfahrung globaler Bedrohung zum verstärkten Rückzug auf partikuläre kulturelle Orientierungen führen, die dann immer ungeschützter aufeinanderstoßen.<sup>14</sup> Aus diesem Grunde ist die Entwicklung einer Kultur des Dialogs in globalem Maßstab die dritte günstige Bedingung für ein als Lernprozeß definiertes Bildungsverständnis. In einer Situation, in der das Handeln der einzelnen über weite Handlungsketten und über die Vernetzung der Handlungsfolgen nachprüfbar alle betrifft, ist das Projekt individueller Bildung unvermeidlich das Projekt eines local-global self<sup>15</sup> geworden.

### Der Kampf um Anerkennung im sozialen Kontext

Eine weitere grundlegende Bedingung für das Verständnis von Bildung ist die Analyse der moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Eine solche hat zuletzt A. Honneth unter der Überschrift «Kampf um Anerkennung» vorgelegt.<sup>16</sup> Unter Rückgriff auf Hegel und Mead geht er von einer internen Verschränkung von Individualisierung und Anerkennung aus, die für die Identitätsfindung sprach- und handlungsfähiger Subjekte konstitutiv ist. In den drei Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Wertschätzung werden jene sozialen Bedingungen gesehen, unter denen menschliche Subjekte zu einer positiven Einstellung gegenüber sich selber und der Gesellschaft gelangen können. Wird solche Anerkennung nicht erfahren, ist das normative Selbstbild eines jeden Menschen durch «Mißachtung» gefährdet, da es auf die Möglichkeit der ersten Rückversicherung im Andern angewiesen ist.<sup>17</sup> Je nach dem Grad, in welchem die Anerkennung bestimmter Identitätsansprüche entzogen wird, unterscheidet Honneth drei Weisen der Mißachtung. Ausgegangen wird von jenem Typ der Mißachtung, der die Schicht der leiblichen Integrität der Person berührt, nämlich Mißhandlungen wie Folter oder Vergewaltigung, welche die elementarste Art einer persönlichen Erniedrigung darstellen. Diese Art hat oft einen Verlust an Selbst- und Weltvertrauen zur Folge. Eine zweite Art der persönlichen Mißachtung besteht darin, daß ein Subjekt vom Besitz bestimmter Rechte innerhalb einer Gesellschaft strukturell ausgeschlossen bleibt. Diese Verweigerung von Rechten ist verbunden mit dem Gefühl, nicht den Status vollwertiger, moralisch gleichberechtigter Interaktionspartner zu besitzen. Als dritte Art der Mißachtung wird die Herabwürdigung von individuellen oder kollektiven Lebensweisen gesehen, die umgangssprachlich vor allem mit Begriffen wie «Beleidigung» oder «Entwürdigung» bezeichnet wird. Damit ist die Chance bedroht,

sich als ein in seinen charakteristischen Eigenschaften und Fähigkeiten geschätztes Wesen verstehen zu können. Diesen drei Weisen der Mißachtung stehen entsprechende Formen der Anerkennung gegenüber: Die erste Form ist die Erfahrung der Liebe, welche die Grundsicht einer emotionalen, leibgebundenen Sicherheit in der Äußerung eigener Bedürfnisse und Empfindungen darstellt, welche die psychische Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung bildet. Weil Einstellungen der emotionalen Bejahung an die individuell unverfügbaren Voraussetzungen von Sympathie und Anziehung gebunden sind, lassen sie sich nicht beliebig auf eine größere Anzahl von Interaktionspartnern übertragen – lassen sich also auch unter pädagogischen Gesichtspunkten nicht zur generellen Norm erklären.<sup>18</sup> Die zweite Anerkennungsform stellt das Recht dar, das im Gegensatz zur Liebe eine Generalisierung zum einen an garantierten Freiheiten und zum andern in Form einer Ausweitung des Kreises auf bisher ausgeschlossene Gruppen hin. Daher wohnt dem Anerkennungsverhältnis des Rechts ein prinzipieller Universalismus inne, der durch historische Kämpfe zur Entfaltung kommen kann; vgl. z.B. die Forderung eines Wahlrechts für ausländische Mitbürger. Schließlich läßt sich die dritte Anerkennungsform mit dem Begriff der Solidarität zusammenfassen, weil sie die soziale Wertschätzung und Anteilnahme betrifft. Es geht darum, daß Subjekte in ihren individuellen Besonderheiten, als lebensgeschichtlich individuierte Personen, die Anerkennung wechselseitiger Ermutigung finden. Dabei wird die vitale Erfahrung gemeinsam geteilter Verantwortung, aber auch ein übergreifender Werthorizont vorausgesetzt, weil das Anerkennungsmuster sozialer Wertschätzung nur auf der Basis geteilter Zielsetzungen erfolgen kann.

### Lernziel: Kommunikative Praxis in Anerkennung

Worauf es heute im Bildungsprozeß vor allem ankommt, ist die schrittweise Erweiterung von Anerkennungsbeziehungen. Von dieser moralpädagogischen Forderung aus gibt es zahlreiche Bezugspunkte zu Lévinas, der eine Ethik des Mitleidens mit den Leiden der Anderen vertritt und damit die Auflösung eines Konzepts von Subjektivität intendiert, das auf Selbstbehauptung orientiert ist. Ähnlich plädiert H. Peukert für eine kommunikative Praxis, in der das Subjekt nicht als frei zu werdendes dem anderen abstrakt gegenübersteht und von ihm abgegrenzt wird, was unweigerlich in einem Prozeß der Selbstbehauptung durch Machtsteigerung resultiert, sondern indem sie sich gegenseitig jeweils auf die Freiheit des anderen hin öffnen und so Freiheit kommunikativ realisieren, wird gemeinsames Leben auf Zukunft hin möglich.<sup>19</sup> Damit sind auch für die Pädagogik zwei wichtige Grundsätze genannt: Auf der einen Seite steht die Anerkennung (vor allem in ihrer dritten Ausformung) für jene Vorleistungen «seitens der Erziehenden im Umgang mit den Heranwachsenden, wie beispielsweise ihnen die Erfahrung ihrer Bejahung und Bejahungswürdigkeit zukommen zu lassen oder sich zurückzunehmen, damit die Kinder und Jugendlichen frei werden und zu sich selbst kommen können»<sup>20</sup>. Auf der anderen Seite steht Verantwortung nicht nur für den advokatorischen Handlungsbedarf für das Kind, sondern Verantwortung steht im Sinne von Selbstverantwortung-Lernen auch dafür, daß das Kind von Anfang an aktiv auf die Gestaltung der erzieherischen Interaktion einwirken können muß. Besonders religionspädagogisches Handeln würde sich so verstanden als freiheitsstiftende

<sup>11</sup> Ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg-München 1992, 361.

<sup>12</sup> H. Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Andern*, a.a.O., 12.

<sup>13</sup> Ebd. 10.

<sup>14</sup> Vgl. J. Senft: Subsidiarität – die Leitidee für den Aufbau eines demokratischen Europas seit Maastricht? Anfragen und Anhaltspunkte aus der Sicht christlicher Sozialethik, in: *Informationes Theologiae Europae, Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, hrsg. v. U. Nembach, H. Rusterholz, P.M. Zulehner, Frankfurt/M. u.a. 1994, 167–180, 176f.

<sup>15</sup> A. Giddens, nach: H. Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Andern*, a.a.O., 12.

<sup>16</sup> Vgl. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M 1992.

<sup>17</sup> Vgl. Ders., *Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*, in: *Merkur*, Dezember 1992, 1043–1054.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen durch: A. G. Düttmann, «We're queer, we're here, so get fuckin' used to it». Spannungen im Kampf um Anerkennung, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* (1994) Heft 13/14, 61–87, und Ch. Menke, Warum und wie? Bemerkungen zu Garcia Düttmanns Erläuterung von «Spannungen im Kampf um Anerkennung», in: ebd. 88–95.

<sup>19</sup> Vgl. H. Peukert, *Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis von Bildung und Vernunft*, in: J. Pleines (Hrsg.), *Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie*, Würzburg 1987, 69–88, 79f.

<sup>20</sup> N. Mette, *Religionspädagogik*, a.a.O., 147f.

und -fördernde kommunikative Praxis realisieren, die im Blick auf den Religionsunterricht in der Schule nach N. Mette vor allem folgende Groblernziele im Auge behalten müßte:

*Erstens* die Fähigkeit, sich ohne Angst um die eigene Identität auf die widerspruchsvolle Wirklichkeit und noch so ausweglos scheinende Situation einlassen zu können, *zweitens* die Fähigkeit, Anerkennungsverhältnisse nicht nur zu respektieren, sondern auch zu innovieren und einseitig durchhalten zu können, *drittens* die Fähigkeit, schuldig zu werden und Schuld eingestehen zu können, und schließlich *viertens* die Fähigkeit, sich Vergebung und damit die Möglichkeit des Neu-Anfangens-könnens zusagen zu lassen.<sup>21</sup>

Das sind allerdings Lernziele, die nicht in erster Linie kognitiv anzugehen sind, sondern insofern sie Haltungen und Einstellungen betreffen, affektive und pragmatische Komponenten besonders betonen; d.h. es geht darum, gemeinsam jene Haltungen einzuüben und zu praktizieren, «die für ein einvernehmliches und engagiertes Zusammenleben auf Zukunft hin nötig sind. Mitgefühl und Solidarität sind nicht erzwingbar, sondern nur als Frucht freier Einsicht auf der Grundlage entsprechender Erfahrungen möglich. Dazu bedarf es gemeinsamer, von Anerkennung voreinander und Verantwortung füreinander geprägter Sozialbeziehungen.»<sup>22</sup>

Für die Praxis des Religionsunterrichts bedeutet diese Gesamtausrichtung auf der Grundlage einer «Anerkennungskultur»<sup>23</sup> zunächst einmal, daß im Verhältnis zwischen den Erziehungspersonen und den nachwachsenden Generationen (trotz aller Unterschiede bezüglich Wissen, Erfahrung usw.) von einer wirklich *gleichwertigen Beziehung* ausgegangen werden muß. Statt in vermeintlicher Überlegenheit zu belehren oder zu bevormunden, kommt es darauf an, Gelegenheiten zum Einüben von Mitgefühl und Solidarität ausfindig zu machen, so daß Beziehungs-Lernen stattfinden kann und im interaktiven Verhältnis Zeit gelassen wird, am andern zu «erkennen», wie er als ganze Person ist. Hinsichtlich der *biblischen Tradition* macht ein solches Bildungsverständnis die Tatsache deutlich, daß jene Texte aus einer uns fremden Kultur stammen. Entsprechend soll es – so Peukert – «darum gehen, altaramäische Nomadenerzählungen, akkadische Gesetzestexte, ägyptische Spruchweisheiten und Gleichnisse jüdischer Wanderprediger auf die individuelle Situation des Mitglieds einer werdenden Industriegesellschaft so auszulegen, daß ein Verstehen zustande kommen kann, das die gegenwärtige Situation verändert.»<sup>24</sup> Für den Religionsunterricht bedeutet dies – trotz aller Ergänzungsbedürftigkeit z.B. durch symboldidaktische Ansätze – die grundsätzliche Notwendigkeit einer Korrelation. Vor dem Hintergrund der hier angedeuteten

Anerkennungshermeneutik erfährt gerade in der religionspädagogischen Bildungsarbeit die paulinische *Theologie der Rechtfertigung*, nach welcher Gott jeden Menschen unabhängig von seiner religiösen oder moralischen Leistung ungeschuldet und unverdientermaßen anerkennt, eine deutliche Aufwertung. Die theologische Bezugnahme auf diese unbedingte Form der Anerkennung steht aber auch in vollem Gegensatz zu der Beliebbarkeit einer – oft als «postmodern» apostrophierten – Anerkennung aller möglicher Einstellungen und Handlungen, die von D. Sölle als moderner Imperativ kritisiert und wie folgt beschrieben wird: «keep your options open, leg Dich nie fest, es ist jederzeit auch anders möglich.»<sup>25</sup> Das heißt für den Religionsunterricht, daß *sozialethische Themen* wieder stärker zum Zug kommen müssen. Diese waren seit Anfang der 80er Jahre teils wegen der berechtigten Kritik an einem oft deformierten problemorientierten Religionsunterricht, teils auch aufgrund einer verständlichen Begeisterung für die wieder bzw. neu entdeckte Bedeutung der Symboldidaktik stark an den Rand gedrängt worden. Heute ist ein ökumenisches Lernen notwendig, in welchem eine Beziehung hergestellt wird zwischen den Grundlagen der jüdisch-christlichen Tradition (vor allem Umkehr, Gerechtigkeit, Befreiung) und gesellschaftlichen Aufgaben (Verantwortung für die Welt, Engagement für die Menschenwürde usw.). Im besonderen aber muß auf der Grundlage der hier postulierten Anerkennungshermeneutik *das interkulturelle Lernen und der interreligiöse Dialog* ausgeweitet und intensiviert werden. Denn bisher muß die Frage von J. B. Metz, ob wir eine Kultur haben, «die die Geheimnisse der andern, der anderen Kulturen, anerkennt», als rhetorische verstanden werden; zu stark ist unser Denken und auch unser Bildungsverständnis provinziell und/oder eurozentristisch geprägt. «In einer einerseits global und interdependent gewordenen, andererseits sozio-ökonomisch gespaltenen und kulturell von den Einen dominierten Welt wächst auch unter Theologen die Erkenntnis, daß die Anerkennung der Andern zu einer Herausforderung für alle geworden ist.»<sup>26</sup> Dieser Erkenntnis entsprechen verstärkt zu berücksichtigende Lernziele im Religionsunterricht die Entwicklung einer Sensibilität für Fremde(s), die Fähigkeit, sich anderen aufzuschließen und sie in ihren religiösen Eigenarten wahr- und erstzunehmen. Ein solcher Lehrplan würde – gerade weil in ihm «die Andersheit des andern anerkannt ist, ohne daß die Wahrheitsfrage einfach aufgegeben wäre»<sup>27</sup> – aber auch zur Kritikfähigkeit überall dort ermutigen, wo die Würde und Freiheit des Menschen verletzt wird, d.h. auch bei den Religionen und zwar sowohl bei der eigenen als auch bei einer nichtchristlichen Religion.

Josef Senft, Bonn

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 148.

<sup>22</sup> Ders., ebd. 115.

<sup>23</sup> Ders., *Begegnung mit dem Fremden: Aufgabe des Religionsunterrichts*; in: R. Göllner, B. Trocholepczy (Hrsg.), *Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven*, Freiburg 1995, 118–132, 120.

<sup>24</sup> H. Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Andersn*, a.a.O., 6.

<sup>25</sup> D. Sölle, *Theologie und Dialogfähigkeit. Religionspädagogik im Horizont von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung*, in: I. Lohmann, W. Weiße (Hrsg.), *Dialog zwischen den Kulturen*, a.a.O., 15–25, 16.

<sup>26</sup> E. Arens: *Vorwort zu: Ders. (Hrsg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, 2. Aufl., Freiburg 1995, 7.

<sup>27</sup> H. Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Andersn*, a.a.O., 13.

## Der Schimmer jeder wahren Kindheit

Christine Lavants Text «Die Schöne im Mohnkleid»

Wenn unter den Biografien von Autorinnen und Autoren eine exemplarische Kindheit der Armut zu nennen wäre, so gewiß die der österreichischen Dichterin Christine Lavant (1915–1973), die ihr Pseudonym dem heimischen Tal in Kärnten entlehnt hat. Sie ist das neunte Kind des Bergarbeiters *Georg Thonhauser* und seiner Frau *Anna* in Groß-Edling bei St. Stefan und erkrankt bereits im Säuglingsalter am Leiden der Armen, den Skrofeln, begleitet von schweren Lungen- und Rippenfellentzündungen. Die Ärzte erklären das Kind als nicht lebensfähig. Gleichwohl wächst es heran: halb blind, halb taub, ein Häufchen Elend, «für das es anscheinend nur den Schüttelfrostplatz auf der Erdkugel» gibt.

So ortet die spätere Freundin *Ingeborg Teuffenbach-Capra* (1914–1992) den Platz der Dichterin, die sich selbst «fern dem Herdplatz der Wirklichen» gesehen hat. Das Anders- und Einsamsein war ihrem Leben seit jeher als schmerzliches Stigma eingeschrieben. Dennoch findet selbst sie, wenn sie «mit aller notwendigen Aufmerksamkeit» zurückdenkt, «den schimmern-den Schein, der jede wahre Kindheit ausmacht». Obwohl sie gleichzeitig einräumt: «Lange lebte ich in dem Irrtum, keine Kindheit gehabt zu haben, weil ich bloß dem nachging, was hart und bitter darin war. Eine böse Lust ist dies, alle gehaltenen Schmerzen so lange auszudehnen, bis sie sich wie ein Kleid aus

Tränen und Vergrämtheit um einen legen, in welchem man dann mit eigentümlichem Stolz einhergeht, als gäbe es nichts Kostbareres und Edleres als dies.» Dennoch ist selbst das Kind Christine nicht von jöglicher Freude verworfen worden.

### Ein literarischer Fund

Man kann den Signaturen dieser Kindheit nun in einem Text nachgehen, den die Germanistin *Annette Steinsiek*, freie Mitarbeiterin am Forschungsinstitut «Brenner-Archiv», Innsbruck, vorlegt. Er stammt aus dem Nachlaß der bereits erwähnten Schriftstellerin Ingeborg Teuffenbach-Capra, ist innert kurzer Zeit im Sommer 1948 entstanden, aber nicht für eine Veröffentlichung gedacht worden. Da das private Dokument keiner literarischen Gattung strikt zugeordnet werden kann, spricht die Herausgeberin vom «Text». Er liegt im Brenner-Archiv als Typoskript vor und enthält nur spärliche eigenhändige Korrekturen der Dichterin; auch die Editorin hat in den originalen Textkörper außerordentlich zurückhaltend eingegriffen, wie sie in ihrer Nachbemerkung zu Textgestalt und -geschichte erläutert.

Der Text, welcher eigentümlich zwischen Brief und Erzählung schwankt, richtet sich an die Freundin Ingeborg, die vierzig Jahre später, 1989, ihrerseits das «Zeugnis einer Freundschaft» vorlegen wird und dabei auch Sequenzen aus dem Typoskript von 1948 einfließen läßt, ohne indessen die Quelle genau zu benennen, wie Annette Steinsiek korrigierend anmerkt. Die Freundschaft zwischen den beiden Frauen beruht auf gegensätzlichen Voraussetzungen. Ingeborg Teuffenbach steht auf der anderen Seite, wo Armut, Elend, Ausgestoßensein Fremdwörter sind. Daher unternimmt Christine Lavant den anstrengenden Versuch, dieser Freundin, die ihr so viel bedeutet, die Armut – und damit die eigene Befindlichkeit – zu «erklären». «Ich möchte für Ingeborg etwas schreiben. Nicht irgendetwas, sondern einige Worte voll Sorgfalt, Wahrhaftigkeit und voll jenes trotzdem möglichen Glanzes, darin armes Alltägliches nicht weniger edel zur Geltung kommt als etwa ein Stück Schmuck in dem auf es gänzlich abgestimmten Behältnis aus Samt oder Seide.»

### Elend und Glanz der Armut

Armut ist daher in diesem Text, der innerhalb des Werks von Christine Lavant nunmehr eine Kindheitserinnerung par excellence darstellt, ein Schlüsselwort. Einerseits tritt uns diese Armut als tägliche Erfahrung entgegen: Knappheit an Lebensmitteln, Wohnraum und Bildungsmöglichkeit, immerwiederkehrende Krankheiten als Folge dieser Mängel, vorzeitige Alterung der Eltern, Arbeitslosigkeit des Vaters und der älteren Geschwister. Andererseits begreift sie Christine Lavant in ihrem «innewohnenden Glanz», und natürlich weist diese Formulierung sofort auf Rilke («Armut ist ein großer Glanz von innen»), den die Dichterin intensiv rezipiert hat. Wie aber der Freundin diese Armut begreiflich machen, die diese fürchtet? Armut ist für Ingeborg Teuffenbach eine «Geißel Gottes», wie Christine Lavant vermutet, während sie selbst dem biblischen Satz dieselbe Berechtigung einräumt, «daß Gott die liebt, die er züchtigt».

Gleich auf der ersten Seite des Textes wirft ein Begriff wie Armut solch schwierige Fragen auf, die letztlich in den Bereich der Theodizee münden. Christine Lavant gesteht selbst ein, «daß in Wahrheit vollendet Heilige dazu notwendig wären, die Armut gerecht zu preisen». Vorerst möchte man als Leser und Leserin glauben, Christine Lavant erliege im nachhinein der Gefahr einer Verklärung ihrer Armut. Aber später stellt man neben einer gewissen Idealisierung den tieferlotenden Blick der Dichterin fest. Und fast möchte man sie jetzt selbst zu jenen Heiligen schlagen, denn es gelingt ihr, «aus lauter Stücken purer Armut» dennoch das Feuer zu schlagen. Das heißt: Immer wieder blitzen Momente auf, die trotz oder schon jenseits dieser Armut einen Reichtum an Güte aufscheinen lassen. Sie lebt in der Mutter, der Patin und den älteren Schwestern, in Klassenkameradinnen und der Lehrerin, welche die Dichterin als «Die Schöne im Mohn-

kleid» in ihren Text einführt. Diese Benennung hat der Verlag schließlich auch als Titel für das Typoskript gewählt, da dieses selbst titellos vorliegt. Alle diese Gestalten bringen dem Kind Christine, das sich wegen seiner Krankheiten gezeichnet weiß und zum Beispiel erst im Alter von achtzehn Jahren die Hautverbände ablegen können wird, viel Geduld und Verständnis für sein Anderssein entgegen.

### Das Mädchen und «der Geist»

Beispielhaft steht vor allem die Mutter da, die das schreibende Mädchen «mit einem ganz wundervollen, scheuen und zugleich überaus mutigen Lächeln» verteidigt. Diese Frau, die sich längst von der täglichen Armut hätte aufzehren lassen können, bewahrt sich die souveräne Perspektive: «Laßt das Kind, sonst vertreibt ihr den Geist.» Man mag angesichts solcher Hochachtung vor geistigem Tun, die singular in einem ländlichen Kindheitsraum wie jenem der Christine Lavant dasteht, an den Großvater *Thomas Bernhards* denken, *Johannes Freumbichler*, der stolz vom «Geistesmenschen» spricht, ausgezeichnet gegenüber allen anderen. Aber was beim Großvater Thomas Bernhards bisweilen leicht arrogant klingt, rührt bei Christine Lavants Mutter aus anderen Wurzeln, welche die Tochter im Text allerdings nur andeutet: aus einer Religiosität, die das Numinose und daher das Geistige als elementare Kraft begreift. Die künstlerische Inspiration ist in den Augen der Mutter eine Manifestation dieser Kraft. Dennoch will Christine Lavant einen ihrer frühen Texte, die Geschichte zweier Liebenden, nicht der Mutter überreichen, sondern der geliebten Lehrerin, der «Schönen im Mohnkleid», die sechzig Kilometer entfernt in der Hauptstadt Klagenfurt wohnt. Christine Lavant beschreibt jenen Fußmarsch, den das schwächliche Kind damals zurückgelegt hat. An sein Ohr drangen die Flüche der Motorradfahrer, die männlichen Begierden. Ein Stück Kindheit zerbrach. Aber das Mädchen erreichte die Lehrerin, brach allerdings nicht vor der Tür zu ihrer Wohnung zusammen, wie dies bisher übermittelt worden ist. Doch die Lehrerin erschrak ob der Maßlosigkeit des Kindes und reagierte in den Augen des Mädchens nicht angemessen auf seine Geste. Sie übergab ihm – sozusagen als kümmerliches Gegengeschenk – eine der damals üblichen «Backfischgeschichten». Es fehlte das Herzblut. Der Gang in die Hauptstadt endete mit einer wilden Enttäuschung, die aber nicht nach außen drang.

### Schwierige Freundschaftsverhältnisse

In der Gestalt Ingeborg Teuffenbachs wiederholt sich indessen die Figur der «Schönen im Mohnkleid». Wie das Mädchen einst um die Lehrerin geworben hat, so wirbt die junge Frau um die begüterte Freundin. Es sind explosive Beziehungen, die immer auch den Keim der Enttäuschung in sich tragen können, weil die eine von der anderen so viel erwartet. Maßlos ist Christine Lavant wohl auch in den Ansprüchen an ihre Freundschaften gewesen. Schon das Kind konnte «wie ein böser, kleiner Geist» in die Spiele der Gleichaltrigen einbrechen, wenn es ihre Liebe nicht ertrug, «welche mir viel zu sehr als bloß so nebenbei getan erschien. Ich wollte Ingeborg Teuffenbach spricht in ihrem Buch «Christine Lavant. Zeugnis einer Freundschaft» die Schwierigkeiten kaum an, scheint sie eher mit beispielhafter Souveränität zu tragen. Sie spricht auch kaum über das Ausmaß an Kraft, die sie diese Freundschaft zu einem denk- und merkwürdigen Menschen wie Christine Lavant gekostet haben mag. Aber die zahlreichen Gedichte, welche die Dichterin ihrer Freundin immer wieder gesandt hat, die vielen Botschaften auf Zettelchen, die das Haus Teuffenbach oft schon frühmorgens erreichten, sind beredt genug. Zweifel, Fragen, diese eminent quälende Unruhe der Dichterin erobern sich den Raum einer Freundschaft. Aber Ingeborg Teuffenbach hält stand. «Und wenn ich bedenke, wie zart du vermagst, Brücken zu bauen, von deiner Welt in die meine...», sinnt Christine Lavant vor sich hin. Allerdings lebt auch der Text «Die Schöne im Mohnkleid» aus jener Spannung, welche das gesamte Lavant'sche Werk zeichnet,

besonders das lyrische Opus: aus der Spannung nämlich zwischen Selbsterniedrigung und Fremderhöhung. In der bitter-scharfen Selbstanalyse, wie sie Christine Lavant auch in diesem Text vornimmt, erinnert sie nicht selten an *Franz Kafka*: mit dem Etikett «die Schöne im Mohnkleid» stilisiert sie indessen nach religiösen Mustern, welche den Angebeteten madonnenähnliche Züge verleihen. Aber das Eindrücklichste nach der Lektüre dieser *Trouvaille* aus dem Brenner-Archiv bleibt der schöpferische Impetus Christine Lavants. Mit übermenschlicher Kraft hat sie, die nach ihren eigenen Worten «aus lauter Stücken purer Armut» besteht, später eine Dichtung von überquellendem Reichtum geschaffen. Einst schaute dieses halb blinde, halb taube Mädchen nach innen, weil sich ihm die Außenwelt fast immer verweigerte. Dort hat es Schätze gehoben, die später im Werk aufglühen. Noch immer ist die Bilderfülle, wenn auch in

geschlossenen Metaphernfeldern eingeordnet, das herausragende Kennzeichen dieser Dichtung.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literaturhinweise:

Christine Lavant, *Die Schöne im Mohnkleid*. Im Auftrag des Brenner-Archivs (Innsbruck) herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Annette Steinsiek. – Otto Müller Verlag, Salzburg 1996.

Ingeborg Teuffenbach, Christine Lavant. Zeugnis einer Freundschaft. Mit einem Nachwort von Manon Andreas-Grisebach. – Ammann Verlag AG, Zürich 1989.

Ebenfalls ist 1995 im Otto Müller Verlag, Salzburg, ein Studienband zur Lyrik, Prosa, Rezeption und Übersetzung herausgekommen, der auf dem 1. Internationalen Christine-Lavant-Symposium in Wolfsberg (Kärnten) basiert: *Die Bilderschrift Christine Lavants*, herausgegeben von Arno Russegger und Johann Strutz.

## L. Baecks Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft

Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (Zweiter Teil)

Wie L. Baeck in der Auseinandersetzung mit dem Christentum auch das Judentum definiert, ist m.E. am deutlichsten ablesbar an der Studie «Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte», und dort schon an der Verwendung des Begriffes Evangelium. Wenn Baeck hier den Begriff Evangelium benützt, so benützt er ihn einerseits ohne jeden theologischen Vorbehalt im geradezu paulinischen Sinne als Inbegriff der ursprünglichen Überlieferung und «echten» Lehre und andererseits zugleich als formalen Gattungsbegriff zur Bezeichnung der Evangelien insgesamt. Und beides, der Begriff des Evangelium wie die damit bezeichneten Texte, vor allem deren Inhalte, gehören für ihn ganz und gar in die jüdische Geschichte und Glaubensgeschichte, wie die Titelformulierung seiner Studie bereits unmißverständlich bezeugt. Doch wie kommt Baeck zu einer solchen Feststellung und Formulierung? Eine vorläufige Antwort gibt er, wenn auch in der ihm eigenen behutsam-vorsichtigen; zuweilen ätherischen Sprache, in seinem Vorwort, in dem er zugleich einen wesentlichen Hinweis auf die seinen Studien zugrunde gelegte Methodologie gibt. Dort heißt es: «Auch die viel umstrittene Frage, wie aus der alten Botschaft (= dem Evangelium) von Jesus, dem Messias, die Evangelien, die im Neuen Testament stehen, geworden sind, kann – ganz wie die Frage nach dem anfänglichen Sinn dieser Verkündigung – nur von einem aus beantwortet sein: von dem Bereiche her, in dem all dieses Geschehen hervorgewachsen ist. Von dort allein, aus seinem Raum und seiner Zeit, kann das alles für uns deutlich werden. Erst wenn die Weise der mündlichen Überlieferung, wie sie im Judentum Palästinas damals lebte, in ihrem Seelischen, in ihrem dichtenden Erzählen und Vernehmen verstanden ist, kann auch Zusammenklang wie Zwiespalt in unseren Evangelien begriffen sein. Nicht um Quellschriften, aus denen sie (die Evangelien) zusammengefügt seien, handelt es sich, sondern um Tradition, in der sie entstanden sind.»<sup>20</sup> Allein mit diesem Ansatz schon unterscheidet sich Baeck in einem wesentlichen Punkt von dem, was bis dato in der Forschung weithin betrieben worden ist, sofern es um die Klärung des Zusammenhanges zwischen Neuem Testament und seiner jüdischen Umwelt ging: Die bisherige Forschung hatte sich wesentlich auf das Aufzeigen von Parallel(ität)en und Übereinstimmungen zwischen neutestamentlichen und mehr oder weniger als zeitgenössisch eingestuft jüdischen Texten konzentriert. Das klassische Beispiel für diese Vorgehensweise ist das Monumentalwerk von (H. L. Strack und) P. Billerbeck «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch».<sup>21</sup> Wenn es auch von

seiner Konzeption her, nicht zuletzt infolge seiner im Synchronverfahren zusammengestellten Materialien unter Ausblendung aller historischen Fragestellungen und Datierung der zitierten Texte, als verfehlt zu bezeichnen ist, so wird es gleichwohl bis heute nicht nur viel benutzt, sondern gilt geradezu als die Informationsquelle hinsichtlich dessen, was man den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments nennt.

Demgegenüber sagt nun Baeck: Nicht in erster Linie und schon gar nicht allein die Tatsache, daß sich in den neutestamentlichen Schriften einzelne Sätze und manchmal auch ganze Texte finden, die ihre inhaltlichen und mitunter sogar wörtlichen Entsprechungen irgendwo in der rabbinischen Literatur haben, macht das Evangelium zu einer «Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte». Natürlich hat auch, Baeck die zahlreichen inhaltlichen und formalen Parallelen zwischen Texten des Neuen Testaments und der rabbinischen Literatur nicht übersehen und wann immer angebracht, darauf auch gebührend hingewiesen; aber all diese Parallelen, auch in ihrer Summe, machen nicht oder noch nicht die Judaizität, die *Jüdischkeit* des Evangeliums aus. Das Aufzeigen von Parallelsätzen beweist für sich genommen noch gar nichts. Die Judaizität, die *Jüdischkeit* des Evangeliums, beruht auf etwas ganz anderem, und es ist dieses Andere, dem Baeck intensiv nachgeht.

Dieses Andere, das die Judaizität, die *Jüdischkeit* des Evangeliums ausmacht, ist für ihn zum einen die Art und Weise der Entstehung des Evangeliums und zum anderen der Geist, der in ihm und aus ihm atmet. Hinsichtlich der Art und Weise der Entstehung des Evangeliums spricht Baeck von der mündlichen Tradition, von der *torah she-be'al peh*, in die er das *Evangelium* sowie die *Evangelien* einreihet. Wie das *Evangelium* in jener vorhin genannten Bedeutung des Wortes für ihn eine *Form* von *torah she-be'al peh*, von mündlicher Überlieferung ist, so sind die *Evangelien* als Texte, wie er am Anfang bereits gesagt hat, ebenso ein *Teil* jener mündlichen Überlieferung, gehören also auch sie in den Gesamtzusammenhang jener Literatur, zu der auch die rabbinische Literatur zählt. Das *Evangelium* wie die *Evangelien* sind Teil jener besonderen Art von Überlieferung, die – wie Baeck sagt – alle jüdischen Gelehrten ebenso wie die, die sich mit dem Judentum befassen, als Schlüssel zum Verständnis des jüdischen Lebens und der jüdischen Lehre kennen.

### Die Wichtigkeit der mündlichen Überlieferung

Belege, die seine Ansicht bestätigen, indem sie *expressis verbis* von jenem Prozeß der *mündlichen Überlieferung* zeugen, findet Baeck dabei zum einen – und dort durchaus nicht zufällig – in den Briefen des Paulus und zum anderen in der apostolischen Literatur.

<sup>20</sup> L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*. Hrsg. von H. Lamm, Frankfurt/M 1961, S. 101.

<sup>21</sup> 6 Bde. München 1951–1956; in Samuel Tobias Lachs' *A Rabbinic Commentary on the New Testament – The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Hoboken-New York 1987, hat es eine freilich behutsame kompiliert Nachahmung gefunden.

So heißt es in 1 Korinther 11,23: «Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe»; und in 1 Korinther 15,3: «Denn ich habe euch überliefert, was auch ich empfangen habe»; und ähnlich auch in 2 Thessalonicher 2,15: «Haltet fest an den Überlieferungen, die ihr empfangen habt, sei es durch unser Wort, sei es durch unseren Brief.» Ähnliche Belege dafür findet Baeck darüber hinaus u. a. in einigen Passagen des Briefes des Papias, in denen er von Markus berichtet, er habe «das vom Herrn Gesagte oder Getane niedergeschrieben» o. ä.<sup>22</sup> Für Baeck ist die in den zitierten Versen bezeugende Ausdrucksweise zur Beschreibung des Überlieferungsprozesses von höchster Wichtigkeit. Bedienen sich doch sowohl Paulus als auch Papias gewiß nicht zufällig einer Ausdrucksweise, die als der Inbegriff der *mündlichen Überlieferung* gilt, wie er am Beginn der Pirke Avot (1,1ff.) zu finden ist, dem *locus classicus* der Definition *mündlicher Überlieferung*: «Mose empfing die Tora am Sinai und überlieferte sie Josua und Josua den Alten und die Alten den Propheten etc.» Wenn also Paulus im Hinblick auf sein *Evangelium* von *Empfangen* und *Weitergeben* spricht, dann zieht Baeck daraus den Schluß, daß Paulus damit sowohl sich selbst als auch sein *Evangelium* unmißverständlich in eben diese *torah she-be'al peh* einreicht. In gleicher Weise liegt für Baeck auch in der Redeweise des Papias ein Hinweis auf mündliche Tradition vor, insofern als er darin die griechische Variante des hebräischen Ausdrucks eines *ma'aseh be-rabbi...*, eines *Beispiels von Rabbi...* erkennt.

Freilich hängt die Einordnung des *Evangeliums* in die *torah she-be'al peh* durchaus nicht allein an der Verwendung der entsprechenden Terminologie. Deswegen fügt Baeck sogleich hinzu: «Wären aber auch nicht diese alten Zeugnisse, in denen die alte Kirche selbst von dieser mündlichen Überlieferung berichtet, so spräche davon ebenso entscheidend die geistige Art der Menschen, in deren Mitte das *Evangelium* entstanden ist.»<sup>23</sup> Für das Verständnis des *Evangeliums* folgt daraus: Will man es als Gattung sowie die *Evangelien* als Texte in ihrer Entstehung wie in ihrer Bedeutung verstehen, dann muß man verstehen, was *torah she-be'al peh* ist, wie sie entstanden ist und was sie bedeutet. Heute mag dieser Ansatz nichts Besonderes mehr sein. Zu seiner Zeit aber hat Baeck mit seiner Einordnung des *Evangeliums* in den Bereich der *torah she-be'al peh*, der *mündlichen Überlieferung* durchaus Bahnbrechendes geleistet. Nicht mit der Einordnung *an sich* – ähnliches hatten vor ihm schon andere getan – wohl aber in der Art, in der er dies getan hat. Baecks Verdienst ist es dabei, diese *mündliche Überlieferung* als die Quelle des *Evangeliums* identifiziert zu haben und diese *mündliche Überlieferung* im Neuen Testament und den Kirchenvätern ebenso wie aus jüdischen Quellen nachgewiesen zu haben.

Aus der Einordnung des *Evangeliums* in die *mündliche Überlieferung* ergeben sich nun Konsequenzen hinsichtlich seiner Bedeutung und Auslegung. Wenn es zutrifft, daß das *Evangelium* Teil der *mündlichen Überlieferung* ist, dann ist es zugleich Teil der rabbinischen Literatur, jener Literatur also, deren Anliegen die Auslegung der Tora ist. Und tatsächlich hat Baeck das Neue Testament so gesehen; denn in dieser Hinsicht gibt es für ihn keinen Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Charakteren; denn die einen wie die anderen kommen aus der einen und selben Überlieferung, aus der einen Hebräischen Bibel, die zu jeder Generation neu spricht, zu ihren Schülern wie zu ihren Lehrern: Das Bibelwort – so schreibt er – «wurde in eigener Weise gelesen. Einerseits trachtete man danach, auch wenn es von keinem einzelnen Menschen und keinem einzelnen Ereignis sprach, es dennoch in eine gekennzeichnete Zeit und Lebenslage hineinzustellen. Man dichtete die Situation. [...] Das Individuelle, das ganz Persönliche wollte man aus dem Bibelworte erfahren. Aber andererseits, mit einer bemerkenswerten Paradoxie, wurde das, was die Schrift verkündete, doch auch wieder über das einzelne und über den Tag, dem es zugehörte, ins Zeitlose

und Seiende, ja ins Präexistente und Ideale hinausgeschoben. Auch wenn es von dem sprach, was sich irgendeinmal, an einem bestimmten Menschen in einer bestimmten Stunde begeben hatte, vernahm man aus ihm das, was immer ist. Nunmehr *erzählte* alle Geschichte in der Bibel nicht nur etwas, sondern sie *bedeutet* etwas, sie sagt nicht, was einmal gewesen, was gekommen und gegangen war, sondern sie verkündet ein Stetes, ein Seiendes, etwas, was damals gewesen, aber doch immer wieder in allem Wechsel der Schauplätze und Begebenheiten geschieht und immer dasselbe ist.»<sup>24</sup>

Schriftliche und mündliche Überlieferung gehören bekanntlich untrennbar zusammen, von allem Anfang an bilden sie *die eine* am Sinai gegebene *Tora*.<sup>25</sup> Jede neue Generation übernimmt die alte Offenbarung, aber indem sie sie übernimmt und «in der Schrift forscht», erfüllt sie sie auf schöpferische Weise mit neuem Leben, mit ihrem Leben nämlich. Baeck beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten: «Menschen und Vorkommnisse des Lebens in der Bibel wiederzufinden, das werdende und Geschehnde der Welt neben das Seiende der Schrift zu setzen, das erst war hier ein Hindringen zur Wirklichkeit. Dieses Wiedererkennen wurde so zu einer Aufgabe und einem Inhalt der Tradition. Weil sie das Entscheidende, das Ganze gewähren sollte, darum wollte sie das Geschick und die Geschichte, von denen sie erzählte, in der Bibel aufzeigen. Auch damit war alles, was überliefert wurde, in die Bibel hineingestellt.»<sup>26</sup>

Tradition, Überlieferung meint eben immer beides zugleich: Empfang und Weitergabe ebenso wie Neuschöpfung. Und für Baeck gehört das *Evangelium*, die – wie er es nennt – «alte *Evangeliumsüberlieferung*» in beidem, in der ihr eigenen und eigentümlichen Form der mündlichen Überlieferung ebenso wie in ihrer Form der Neuschöpfung in den Strom des jüdischen Lebens hinein.

«Sie [= die «alte *Evangeliumsüberlieferung*»] hat an all diesem Charakteristischen ihren vollen Anteil, sie ist nichts anderes als ein Stück davon. Ihr Gang und ihr Geschick werden an diesem großen Ganzen, in dessen Mitte und mit dessen Besonderheit sie geworden ist und sich gestaltet hat, erst verständlich und deutlich. Auch sie kam davon her, daß Schüler die Worte des Lehrers vernommen haben – und als Lehrer steht ja Jesus vorerst da –, und daß sie sein Tun und sein Erleiden miterlebt hatten. Das weiter zu überliefern, was sie gehört und was sie gesehen hatten, war ihnen schon eine fromme Verpflichtung gegenüber dem Meister. Auch hier umfaßte die Tradition Worte und Geschehnisse, und auch hier wurde das alles in die überkommenen festen Formen, in den alten gegebenen Rahmen eingetragen. Auch hier zog die Überlieferung durch Individualitäten hindurch und brach sich immer wieder in ihnen. [...] Auch hier hat die Phantasie geschaut und gedichtet, der Gestaltungswille erläutert und ergänzt. Auch für diese Menschen stand alles, was vor ihnen geschehen war und was sie erfahren hatten, unter der Bibel, unter dem Lenkenden und Gebietenden, unter dem innerlich Zwingenden des Schriftwortes. Auch für sie war ein bestimmter Inhalt, der bestimmte religiöse Lehrsatz, von vornherein da, und er war die eigentliche Wirklichkeit und die ganze Wahrheit. Auch für sie und für die, die von ihnen empfangen, bedeutete das, was ihrem Meister zuteil geworden und auferlegt worden war, ein von Anbeginn an Verordnetes, ein seit je Offenbartes. Auch sie wußten, daß diese alte Verkündigung und Verheißung noch weit mehr war als alles, was die Augen gesehen hatten, auch sie waren dessen gewiß, daß jedes große Geschehen eine seit langem gegebene Antwort, die Erfüllung der Prophezeiung war. Die *Evangelienüberlieferung* ist mit diesem allen zunächst nichts anderes als alle Überlieferung in der jüdischen Welt jener Tage.»<sup>27</sup> Ohne Abstriche haben für Baeck wie Jesus, so auch die Gruppe

<sup>24</sup> Ebd. S. 111 f.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Peter Schäfer, Das «Dogma» von der mündlichen Tora im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums. Leiden 1978, S. 153–197.

<sup>26</sup> AaO (Anm. 20) S. 123.

<sup>27</sup> Ebd. S. 124.

<sup>22</sup> AaO (Anm. 20) S. 105–107.

<sup>23</sup> Ebd. S. 107.

um Jesus, seine Jünger und die ersten Christen ihren festen Platz innerhalb der so verstandenen jüdischen Überlieferung. Die Jünger glaubten, daß ihr Meister wirklich der Messias war, und – so Baeck – der Meister widersprach ihnen in diesem Glauben nicht, sondern folgte ihnen. Messianische Bewegungen vergleichbarer Art aber hat es ebenso davor wie danach gegeben. Zwar hatte Baeck noch einige der von dieser Gruppe überlieferten Gedanken und Vorstellungen dem Judentum absprechen wollen. Es betraf dies vor allem ihre apokalyptischen bzw. in die Nähe der Apokalyptik weisenden Vorstellungen und Erwartungen und die durch ihre besondere Form der Endzeiterwartung begründete Ethik. Doch seit den Funden von Qumran und den durch sie ausgelösten Studien zur innerjüdischen Situation in der neutestamentlichen Zeit wissen wir, daß vieles von dem, was Baeck noch als «unjüdisch» ausklammern wollte, das, was er die «romantische Religion» nannte,<sup>28</sup> durchaus Teil der jüdischen Tradition ist. Und die Forschung hat denn seither auch diese jüdischen Aspekte des früheren Christentums in vielen Punkten bestätigt und untermauert.

### Das Paulusbild von Leo Baeck

Um so mehr drängt sich da nun die Frage auf: Wenn die christliche Überlieferung in ihren Anfängen so ganz und gar jüdisch geprägt, ja von ihren Anfängen her im Grunde *jüdisch* ist, warum stehen dann die Texte des Neuen Testaments außerhalb des Judentums? Mit anderen Worten: Wo liegt die Demarkationslinie zwischen dem, was in der christlichen Überlieferung noch, und dem, was nicht mehr *jüdisch* ist?

Baeck sah diese Demarkationslinie durch Paulus gezogen, mit dessen Persönlichkeit und Theologie er sich denn auch besonders stark auseinandersetzte.<sup>29</sup> Wenn sich seine diesbezüglichen Ansichten im Laufe der Zeit freilich erheblich änderten, so blieb Paulus auch später noch der (eigentliche) Schöpfer des Christentums. In seinem «Wesen des Judentums» hatte Baeck unterschieden zwischen einem Christentum, das *jüdisch* geprägt war, und einem Christentum, das er als einen *durch Paulus hellenisierten Glauben* betrachtete und bezeichnete. Entsprechend erkannte er die Zielrichtung der «Polemik des paulinischen Schrifttums» in der Diffamierung des Judentums und damit zugleich des jüdisch geprägten Teiles im Christentum. Baeck schreibt:

«Hier [= in der Polemik des paulinischen Schrifttums] wird der neue Bund, als der des Glaubens, dem alten, als dem des Gesetzes, gegenübergestellt. Das Gesetz ist hier das Geringere und Niedrigere, das Einstweilige, das durch ein andres nun überholt ist; das Judentum, diese Religion des Gesetzes, ist überwunden durch die der Gnade, welche von dem Wunder erzählt, das am Menschen geschieht, und das alles bedeutet, so daß er nur seiner harren kann, um es zu empfangen, demgegenüber daher alles menschliche Tun und Wirken verschwindet, belanglos ist für das Verhältnis der Gottheit zum Menschen und des Menschen zu Gott.»<sup>30</sup>

»Für Baeck war Paulus« – wie A. H. Friedlander formulierte – «das Tor, durch das die heidnischen Mysterien des sterbenden und auferstehenden Gottes in die messianischen Vorstellungen kamen, durch das die Jünger von Jesus den Weg in die Welt draußen fanden. Als die Christen in die Welt gingen, wurde der jüdische Messias von dem *Soter* (Heiland) des hellenistischen Denkens übernommen. Romantische Sehnsüchte wurden ausgetauscht und gestärkt, und das Christentum bewegte sich fort von seinem alten Erbe.»<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Dies ist zugleich Titel einer umfangreichen Abhandlung zur frühchristlichen Theologiegeschichte, in: *Aus drei Jahrtausenden – wissenschaftliche Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*. 1938. Neudruck Tübingen 1958, S. 42–120.

<sup>29</sup> Diesem Thema gewidmet sind vor allem die Abhandlungen: *Romantische Religion* (s. Anm. 28); zu einem großen Teil auch: *Judentum in der Kirche*, in: *Aus drei Jahrtausenden* (Anm. 28), S. 121–140; und: *Der Glaube des Paulus*, in: *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament* (Anm. 20), S. 5–37.

<sup>30</sup> AaO (Anm. 10), S. 295f.

<sup>31</sup> A. H. Friedlander, *Leo Baeck – Leben und Lehre*. Stuttgart 1975, S. 119f.

Paulus erscheint Baeck hier geradezu als der *acher*, der schlechthin «Andere», der seine Gemeinde an die heidnische, hellenistische Welt verraten und verkauft hat: Indem sich Paulus zum Verkünder des – hellenistisch gedachten – Mysteriums und damit aus Jesus den – im Sinne des christologischen Dogmas – Christus gemacht hat, hat er das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln abgeschnitten. Ganz neu ist diese These freilich nicht. Auffallend ähnliche Ansichten kann man bereits im Mittelalter finden, zunächst bei karäischen, dann aber auch bei rabbanitischen Gelehrten. *Dawid b. Marwan al-Muqammis* (9./10. Jh.), *Ya'qub al-Qirqisani* (10. Jh.) und *Sa'd b. Mansur b. Kammuna* (13. Jh.) seien hier stellvertretend genannt.<sup>32</sup> Wenn auch Baeck selber sich in diesem Zusammenhang an keiner Stelle auf diese oder andere mittelalterliche Gelehrte beruft oder bezieht, so ist doch für jeden, der sich in der mittelalterlichen Diskussion um den historischen Jesus etwas auskennt, die auffällige Ähnlichkeit zwischen der Baeck'schen Pauluskritik und den Argumenten der mittelalterlichen Gelehrten sehr schnell erkennbar, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich Baeck mit seiner Pauluskritik – gewollt oder ungewollt – in eine Tradition einreihet, die Paulus letztlich mit den Augen eben dieser mittelalterlichen Gelehrten betrachtet.

Zu Baecks Gunsten muß allerdings sogleich hinzugefügt werden, daß sich sein Paulusbild in seinen späteren Jahren ganz erheblich gewandelt hat: Nicht nur daß er in seiner Pauluskritik merklich mildere Töne angeschlagen hat; Baeck versuchte darüber hinaus auch in dem einstigen Rabbinenschüler Paulus den jüdischen, jüdisch gebliebenen Lehrer zu entdecken. Was ihm zunächst als Stein des Anstoßes erschienen war, erkannte er später als die weltgeschichtliche Bedeutung und eigentliche Größe des Paulus: nämlich die Verbindung von hellenistischem, universellem Mysterium und biblischer Offenbarung.<sup>33</sup>

Ablesbar ist diese Wandlung des Paulusbildes u. a. in seinem oben bereits erwähnten Aufsatz «Der Glaube des Paulus» aus dem Jahre 1952.<sup>34</sup> Hierin zeigte sich Baeck bereit, nun auch Paulus *Jüdischkeit* zuzugestehen und sie als solche anzuerkennen, wie A. H. Friedlander geschrieben hat,<sup>35</sup> und er bemühte sich zugleich um ein differenziertes Urteil im Hinblick auf dessen Anliegen. In seiner 1938 zum ersten Mal veröffentlichten Abhandlung «Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte» waren derlei Sätze noch nicht zu finden. Dort war Paulus noch ganz «ein Mann aus der griechisch-orientalischen Welt Kleinasiens», der zwar ins jüdische Land gezogen war, um zu lernen, aber in seinem Denken ganz der von «Mystik und Gnostik» geprägten Welt Kleinasiens verhaftet war und blieb.<sup>36</sup> Nur so hätte er verkündigen können: «Auch ehe der Messias wiederkäme, könnte doch durch den Glauben an ihn, durch ein Sakrament, das mit ihm verband, alles schon zuteil werden, was das Mysterium seinen Geweihten gewähren wollte, ein Harren und Erwarten nicht nur, sondern ein Haben und Besitzen, das Erlöstsein in dieser Stunde schon, dieses Jetzt und Hier des Sakraments und seines Wunders.»<sup>37</sup>

Demgegenüber anerkannte Baeck später: «Paulus war ein Jude aus Tarsus, kein Syrer, Perser oder Ägypter aus Tarsus. Sein Glaube war jüdischer Messianismus, wie er durch das Buch Daniel bestimmt war und durch die Bücher, die von hier ihren Ursprung nahmen.»<sup>38</sup> Und dieser Aufsatz über Paulus illustriert zugleich mehr noch als die anderen Arbeiten Baecks eigene Methode, die in ihrer Durchführung immer wieder an Joseph Klausner erinnert. Am Beginn steht die kritische Würdigung der Quellen, auf die sich die Untersuchung (in diesem Falle: zu

<sup>32</sup> S. dazu meinen Aufsatz: *Ibn Kammuna's Verteidigung des historischen Jesus gegen den paulinischen Christus*, in: H. Cancik, u. a., (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. Hengel. Tübingen 1996. Bd. I, S. 453–479.

<sup>33</sup> In: *Romantische Religion*, AaO (Anm. 28) S. 49ff. u. ö.

<sup>34</sup> In: *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament* (Anm. 20) S. 5–37.

<sup>35</sup> AaO (Anm. 31) S. 119.

<sup>36</sup> AaO (Anm. 20) S. 131.

<sup>37</sup> Ebd. S. 132.

<sup>38</sup> Ebd. S. 20; angedeutet bereits in: *Judentum in der Kirche*. AaO (Anm. 29) S. 122f.

Paulus) stützt. Dann beschreibt er die geistige Verfassung des Judentums der Zeit (hier des Paulus) in allen ihren Facetten, um in einem dritten Schritt, gleichsam am Ende erst, (in diesem Falle:) Paulus' Platz innerhalb dieses vielgestaltigen Judentums ausfindig zu machen und zu bestimmen.

So gelingt es Baeck auch, den eigentümlichen «vertikalen Messianismus»<sup>39</sup> des Paulus ebenso zu erklären wie dessen Gesetzesproblem, das er als Antwort auf die «zu seiner [= des Paulus] Zeit [...] zur Lehre des Judentums» gehörige Ansicht deutet, «daß sich der gesamte Lauf der Geschichte in drei aufeinanderfolgenden Epochen abspielt».<sup>40</sup> In einer alten, mit der «feierlichen Einleitungsformel» *tanna de-be Elijahu* (in der Schule des Elija wurde gelehrt) – eine Parallelformulierung zu *halacha le-Moshe mi-Sinai* (eine dem Mose am Sinai gegebene Lehre) – eingeleiteten Überlieferung heißt es: «Es gibt drei Epochen: zweitausend Jahre des Tohuwawohu; zweitausend Jahre der *Tora mi-Sinai* (der Tora vom Sinai); zweitausend Jahre des messianischen Reiches» (bSan 97a) und danach die kommende Welt, «die nur Schabbat ist, die Ruhe im ewigen Leben» (mTamid VII,4). Daher gilt: «Wenn die Tage des Messias beginnen», so Baeck im Zirkelschluß, «gehen die Tage der Thora zu ihrem Ende. Und wenn umgekehrt das Gesetz, die Thora, noch ihre Gültigkeit behält, so ist damit gesagt, daß der Messias noch nicht erschienen ist.»<sup>41</sup>

Dennoch bleibt freilich auch hinsichtlich Paulus eine eigentümliche Ambivalenz: So sehr Baeck unterstreicht, daß es in allem spezifisch jüdische und keine hellenistischen Probleme sind, die Paulus bewegten und die er zu lösen hatte, so hat er sie dennoch nicht auf jüdische Weise allein, sondern eben auch unter Zuhilfenahme hellenistischer Denkformen zu lösen unternommen, oder nur so zu lösen vermocht.

### Das Jüdische des Evangeliums herausfinden

Indessen, nicht erst und nicht nur Paulus bedeutete Entfremdung von der jüdischen Wurzel. Belegen doch die Evangelientexte selber, daß sie der Gefahr ausgesetzt waren und ihr zum Teil auch erlegen sind, daß das *Evangelium* darin von Schichten überlagert worden ist, die dem Ursprung, dem jüdischen Kern sozusagen, fremd waren und sind. Allerdings, der jüdische Kern der Texte, der Teil, den Baeck für das Judentum (im Christentum) beanspruchte, war und ist so ohne weiteres nicht oder nicht mehr zu erkennen und herauszufiltern. Doch um eben diesen Kern geht es, soll an der *Jüdischkeit* des Evangeliums festgehalten werden. Um nun diesen Kern – allen Schwierigkeiten zum Trotz – dennoch herausfinden zu können, formulierte Baeck schließlich einige methodische Richtlinien bzw. Kriterien, anhand derer das Jüdische des Evangeliums zu erkennen und sein Grad zu messen wäre. Liest man diese Richtlinien bzw. Kriterien, so leuchten sie zwar unmittelbar ein, aber problem- und mühelos anwenden lassen sie sich dennoch nicht.

Um in den Evangelien gleichwohl das Spätere vom Früheren, das *Noch-Jüdische* vom *Nicht-mehr-Jüdischen* unterscheiden zu können, stellte Baeck zwei Kriterienreihen auf, eine Reihe von fünf Kriterien zur Bestimmung des *Nicht-mehr-Jüdischen*, und eine Reihe von vier Kriterien zur Bestimmung des *Noch-Jüdischen*. Die fünf Kriterien zur Bestimmung des *Nicht-mehr-Jüdischen* lauten:

«[1] Alles das zunächst, was den Erlebnissen, den Hoffnungen und den Wünschen, den Vorstellungen, dem Glaubensbezirk und den Glaubensbildern erst der späteren Generationen gemäß ist, [2] das auch, worin sich die Geburt des Geschehnisses aus dem Bibelsatz oder die Symbolik und das werdende Dogma bekunden, [3] das sodann, was im Hinblick auf die griechisch-römische Welt oder auf die römische Obrigkeit erzählt oder gesprochen ist, was eine gewollte Hinwendung zu ihnen erkennen läßt oder von dem Verlangen zeugt, vor ihnen nicht mit dem jüdischen Volke in eins gesetzt zu sein, [4] das ferner, was sich in der

hellenistischen Art, in der Weise hellenistischer Propheten und Wundertäter bewegt, [5] das schließlich, worin sich die Zeit der Katastrophe, die Zeit nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels bezeugt, das alles erweist sich als spätere Schicht. Es gehört in die Geschichte des Glaubens der Kirche hinein, aber es gehört nicht dem alten Evangelium zu.»<sup>42</sup>

Demgegenüber stehen die folgenden vier Kriterien zur Bestimmung des *Noch-Jüdischen*: «Umgekehrt, [1] das, was ganz anders ist, als Richtung oder Ziel der Geschlechter war, die nach der ersten Jüngergeneration kamen, [2] das, was den Formen, zu denen diese Späteren ihren Glauben weitergebildet haben, widerspricht, [3] das, was von der geistigen, seelischen und politischen Welt, in welche sie nach und nach eintraten, unterschieden ist oder sogar im Gegensatz zu ihr steht, [4] das also, was vielmehr in Lebensweise und gesellschaftlicher Gestalt, in Stimmung und Denkart, in Sprechcharakter und Stil den Bereich und die Tage aufweist, in denen Jesus gelebt hat, das alles trägt damit die Zeichen des Ursprünglichen, Alten. In ihm treten Worte und Taten Jesu vor uns hin.»<sup>43</sup>

Auf den ersten Blick ein ebenso plausibles wie einfaches Rezept, das uns Baeck hier anbietet; ein Rezept, das scheinbar ganz einfach zu handhaben ist: «Alte Schicht», und damit zum «echten Evangelium» gehörig, ist das, was «gut jüdisch» ist. Und umgekehrt: was jüdischer Lehre und Tradition widerspricht, gehört *eo ipso* nicht zum «alten, echten Evangelium». Doch was hier als ein so einfach anmutendes Rezept angeboten wird, ist, bei Licht besehen, so leicht anwendbar ganz und gar nicht. Denn was heißt und ist hier «gut jüdisch»? Was ist der Maßstab, an dem es gemessen werden könnte, und vor allem: Wer sagt, was hier das «Gut-Jüdische» ist, bzw.: wer setzt die Norm dafür? Und wer kann und darf für sich in Anspruch nehmen zu sagen, was noch das «Gut-Jüdische» ist und was nicht mehr?

Selbst wenn A. H. Friedlander mit Blick auf Baeck schreibt, daß er, Baeck, für seinen Teil in Anspruch nehmen durfte, ein profunder Kenner des Judentums der Zeit der Entstehung der Evangelien und aus solchermaßen profunder Kenntnis heraus berechtigt gewesen zu sein, die genannten Kriterien nicht nur aufzustellen, sondern auch anzuwenden, so bleibt dessen Verfahren dennoch problematisch. Argumentiert es doch mindestens *implicite* vom Vorhandensein einer Art normativen Judentums aus, das in der Tat zwar von der Wissenschaft des Judentums immer wieder postuliert und bemüht wurde, dessen Existenz aber mehr als fraglich und letztlich zu bezweifeln ist. Trotzdem: das Ergebnis, zu dem Baeck in seinen Studien zum Neuen Testament unter Anwendung der von ihm aufgestellten Kriterien gelangt ist, kann sich dennoch sehen lassen; und A. H. Friedlander hat es wohl treffend zusammengefaßt, als er schrieb: «Baeck sah die frühe Christengemeinde und ihre Lehren als gänzlich jüdisch an. Genial schilderte er das Wesen jüdischen Gedankenguts jener Zeit: die biblische Lehre geht in die Welt und erleuchtet sie; gleichzeitig geht zeitgenössisches Denken in diese biblische Welt ein und formt sie um [...]. Der Kommentar wird dem Text beigelegt, wird zu einem Bestandteil von ihm, erweitert und erhellt ihn. Das Evangelium gehört in diese Tradition mit hinein.»<sup>44</sup>

Liest man heute die Baeck'schen Sätze, mag man vielleicht geneigt sein, an dem einen oder anderen Einzelergebnis seiner Studien zum Neuen Testament ein Fragezeichen anzubringen. Dennoch kann man nicht umhin zuzugeben, daß seine Untersuchungen, insbesondere hinsichtlich der Einordnung des *Evangeliums* ebenso wie der *Evangelien* in den Gesamtzusammenhang der *mündlichen Überlieferung* durch die neuere Bibelwissenschaft *grosso modo* ihre Bestätigung erfahren haben. Das gilt vor allen Dingen für seine Analyse des Überlieferungsbegriffes und die daraus hergeleiteten Konsequenzen.<sup>45</sup> Und nicht nur das, bestätigt sind sie auch

<sup>42</sup> Ebd. S. 159.

<sup>43</sup> Ebd. S. 160.

<sup>44</sup> AaO (Anm. 31) S. 122.

<sup>45</sup> Grundlegend dazu: Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961 (= ASNU, Bd. 22).

<sup>39</sup> Ebd. S. 16.

<sup>40</sup> Ebd. S. 24.

<sup>41</sup> Ebd. S. 25.

darin, daß sie in der Tat helfen können, ein neues, tieferes Verständnis für das *Evangelium* und damit für das Neue Testament zu gewinnen, ein Verständnis, für das gerade Christen Baeck dankbar sein sollten. Vor allem sein Beitrag für ein besseres und vertieftes Verstehen von Jesu Jüdissein, des Jüdischen in Jesus und der Botschaft von ihm ist von daher neu zu würdigen. War es doch dieses Jüdische, das Baeck in Jesus einen der großen Lehrer des frühen Judentums erkennen und verehren ließ:

«In dem alten Evangelium, das sich derart auftut, steht mit edlen Zügen ein Mann vor uns, der während erregter, gespannter Tage im Lande der Juden lebte und half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sann, und der das Wort Gottes kündete und lehrte, weil ihm Gott gegeben hatte, zu hören und zu predigen. Vor uns steht ein Mann, der in seinem Volke seine Jünger gewonnen hat, die den Messias, den Sohn Davids, den Verheißenen suchten und in ihm dann fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis daß er an sich zu glauben begann [...] Einen Mann sehen wir in dieser alten Überlieferung vor uns, der in allen den Linien und Zeichen seines Wesens das jüdische Gepräge aufzeigt, in ihnen so eigen und so klar das Reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der, welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorgewachsen konnte und nur aus diesem Boden hervor seine Schüler und Anhänger, so wie sie waren, erwerben konnte, einen Mann, der hier allein, in diesem jüdischen Bereiche, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und seinen Tod gehen konnte – ein Jude unter Juden.»<sup>46</sup>

Und für seine jüdischen Hörer und Leser zog Baeck aus seinen neutestamentlichen Studien den bis heute Respekt gebietenden Schluß: «Die jüdische Geschichte, das jüdische Nachdenken darf in ihm [= an Jesus sowie dem Evangelium] nicht vorbeischießen noch an ihm vorbeisehen. Seit er gewesen, gibt es keine Zeiten, die ohne ihn gewesen sind, an die nicht die Epoche herankommt, die von ihm den Ausgang nehmen will. [...] Es [= das Evangelium] ist ein jüdisches Buch [...], weil die reine Luft, die es erfüllt, und in der es atmet, die der Heiligen Schrift ist, weil jüdischer Geist, und nur er, in ihm waltet, weil jüdischer Glaube und jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung, sie allein, es durchklingen – ein jüdisches Buch inmitten der jüdischen Bücher.»<sup>47</sup>

<sup>46</sup> AaO (Anm. 20) S. 161.

<sup>47</sup> Ebd.

## ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heilerle, Pietro Salvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–  
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–  
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–  
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,  
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Diese Sätze stehen am Ende des ersten Teils seines Büchleins über das Evangelium. Geschrieben hatte sie Baeck 1938 (!). Sie waren zugleich ein Gesprächsangebot an die Christen, allen voran in Deutschland, und dies zu einem Zeitpunkt, als sie einen Massenverrat an ihren jüdischen Glaubensgeschwistern zu begehen bereits begonnen hatten. Damals sind Baecks Worte – aufs ganze gesehen – echolot verhallt. Seine Bücher, von denen hier wesentlich die Rede war, waren 1938 im Berliner Schocken-Verlag gleichsam unter Ausschluß der Öffentlichkeit erschienen. In einem jüdischen Verlag verlegt, durften sie damals bekanntlich nur an und unter Juden, und dies unter Aufsicht, verkauft werden. Um wieviel mehr sollten sich Leo Baecks Worte seine christlichen Leser heute gesagt sein lassen. *Stefan Schreiner, Tübingen*

## Antônio Callado

Ich habe meinen besten Freund in Brasilien verloren! Das war mein erster Gedanke, als ich gestern abend anrief, um den Autor des *Quarup* einmal mehr in seinem schönen Haus am Fuß der *Dois Irmãos*, jener zwei Kamelhöcker am Ende des Strandes von Leblon in Rio de Janeiro, zu besuchen. Leider war es zu spät.

In Neapel haben wir uns 1991 kennengelernt – in einem eleganten Hotel gegenüber dem *Castel dell'Uovo*. Mein Flugzeug war pünktlich eingetroffen. Antônio Callado und seine Frau Ana Arruda hatten die Gastgeber von Rom aus mit dem Zug nach Neapel geschickt. Ein heftiges Gewitter war in der Nacht zuvor über der südlichen Apenninenhalbinsel niedergegangen. Die Oberleitung der Linie Rom–Frosinone–Neapel war ausgefallen und das Ehepaar hatte geduldig fünf Stunden lang im blockierten Zug ausgeharrt. Am Abend trafen wir uns in der Villa Petrarca auf dem Weg nach Posillipo. «Waren Sie schon in Brasilien?» fragte er mich. Nach dem Essen gingen wir auf die Terrasse und bewunderten die Bucht von Neapel: «Es gibt nur eine Stadt in Europa», sagte Antônio, «die Rio de Janeiro sehr ähnlich ist – Neapel.» Dann lud er mich ein, ihn zu besuchen.

Zwei Jahre später war es soweit: bei meiner Ankunft im Hotel Paysandu in Rio erwartete mich eine Überraschung: Antônio Callado hatte mir ausrichten lassen, er werde mich abholen. Ich sollte die Badehose nicht vergessen. Ein weißes Auto hielt vor der Tür – Antônio saß am Steuer. Wir überquerten bei strömendem Regen die riesige Brücke über die Bucht von Guanabara von Rio nach Niterói – Callados Heimatstadt – und fuhren an einen einsamen, wilden Strand mit streunenden Hunden: Maricá. Hier entstand Antônio's Buch *Die Expedition Montaigne*. Ein schmuckes, einfaches Landhaus mit einem riesigen Papayabaum erwartete uns. Antônio führte mich auf die Terrasse und zeigte mir die Aussicht – den offenen Atlantik, so weit das Auge reicht. Eine Reise nach Brasilien macht müde. So gingen wir früh zu Bett. Eine große *Carranca* – Galionsfigur eines Schiffes vom Rio São Francisco – beherrschte das Zimmer, in dem ich wohnte. Am Morgen wachte ich auf wie ein Pockennarbigiger: ich hatte vergessen, den Flugzeugpropeller an der Decke einzuschalten, der die Mücken vertreibt.

An diesem Wochenende in Maricá faßte ich den Vorsatz, ein Buch über Antônio Callado zu schreiben. 1994, zur Frankfurter Buchmesse, kam es heraus. Antônio Callado hat es noch gesehen. Leider hat die Zeit nicht mehr gereicht, um es ins Portugiesische zu übersetzen. Du wirst mir sehr fehlen, Antônio.

*Albert von Brunn, Zürich*

Von den Romanen Antônio Callados (26.1.1917–28.1.1997) *Assunção de Salviano* (1954), *Quarup* (1967), *Bar Don Juan* (1971), *Sempreviva* (1981), *A expedição Montaigne* (1982), *Concerto carioca* (1985), *Memórias de Aldenham House* (1989), liegen *Sempreviva* mit dem deutschen Titel *Lucinda* (Köln 1985, Reinbek 1987), *Quarup* (Köln 1988) und *Expedition Montaigne* (Köln 1991) in deutscher Übersetzung von Karin von Schwyder-Schreiner vor.

*Sekundärliteratur:* A. von Brunn, Vom Epos zur Parodie, in: *Orientierung* 55 (1991) S. 223–226; Ders., Die Expedition Callado: Epos, Reise und Parodie. (Aspekte der Brasilienkunde, 14). Mettingen 1994.