

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

27/1991

Konziliarer Prozeß

Mette, Gerechtigkeit lernen

Metzinger, Strukturelle Ungerechtigkeit u. Unfrieden in Peru

Blasberg-Kuhnke, Ökumene am Ort

Falcke, Bericht über die Weltversammlung in Seoul

Dormeyer, Jesus, der Gerechte und Friedensstifter

Spiegel, Pferd oder Gott

Kirchner, Die „Ohnmacht Gottes“ in der modernen Welt

Kohler-Spiegel, Gerechtigkeit – Verpflichtung für Frauen

Missalla, Zum Friedenshandeln erziehen im RU?

Zisler, Gemeinsam Friede und Gerechtigkeit lernen

Ott, Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem

Simon, Friedenserziehung als religionspäd. Aufgabe

WZ Ökologie als Paradigma religiöser Lernprozesse

ZA Notizen zur Geschichte der AKK

4253 Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)

ISSN 0173-0339

0173-0339 4253

✓ 210

Inhalt	
<i>Norbert Mette</i> , Gerechtigkeit lernen – die religionspädagogische Aufgabe	3
<i>Luciano M. Metzinger</i> , Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?	27
<i>Martina Blasberg-Kuhnke</i> , Ökumene am Ort. Der konziliare Prozeß als Lernprozeß christlicher Gemeinden	46
<i>Heino Falcke</i> , Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul März 1990	60
<i>Detlev Dormeyer</i> , Jesus, der Gerechte und Friedensstifter	68
<i>Egon Spiegel</i> , Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche	79
<i>Ludwig Kirchner</i> , Die „Ohnmacht“ Gottes in der modernen Welt. Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit	97
<i>Helga Kohler-Spiegel</i> , Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt	111
<i>Heinrich Missalla</i> , Zum Friedenshandeln erziehen im Religionsunterricht?	131
<i>Kurt Zisler</i> , Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen	138
<i>Rudi Ott</i> , Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem	147
<i>Werner Simon</i> , Friedenserziehung als religionspädagogische Aufgabe. Friedenserziehung im katholischen Religionsunterricht in der Zeit der Weimarer Republik (1918-1933)	153
<i>Josef Senft</i> , Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse	165
<i>Günter Stachel</i> , Notizen zur Geschichte der AKK	175
Rezensionen	194

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

Begründet von *Günter Stachel* und *Hans Zirker*

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender: Univ.Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund

Schriftleiter: Univ.Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, D-3500 Kassel, Wegmannstr. 1D

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen: Jährl. 2 Hefte, Jahresabonnement 27,-DM, Einzelheft 17,-DM, jeweils zuzüglich Versandkosten. Bezug über den Schriftleiter. Kündigungen bis zum Jahresende. *Manuskripte* an die Adresse des Schriftleiters. Für unaufgefordert zugewandene Bücher bleibt eine Besprechung vorbehalten. *Kontakt:* Nr. 606 271 0

© Arbei
ISSN 01

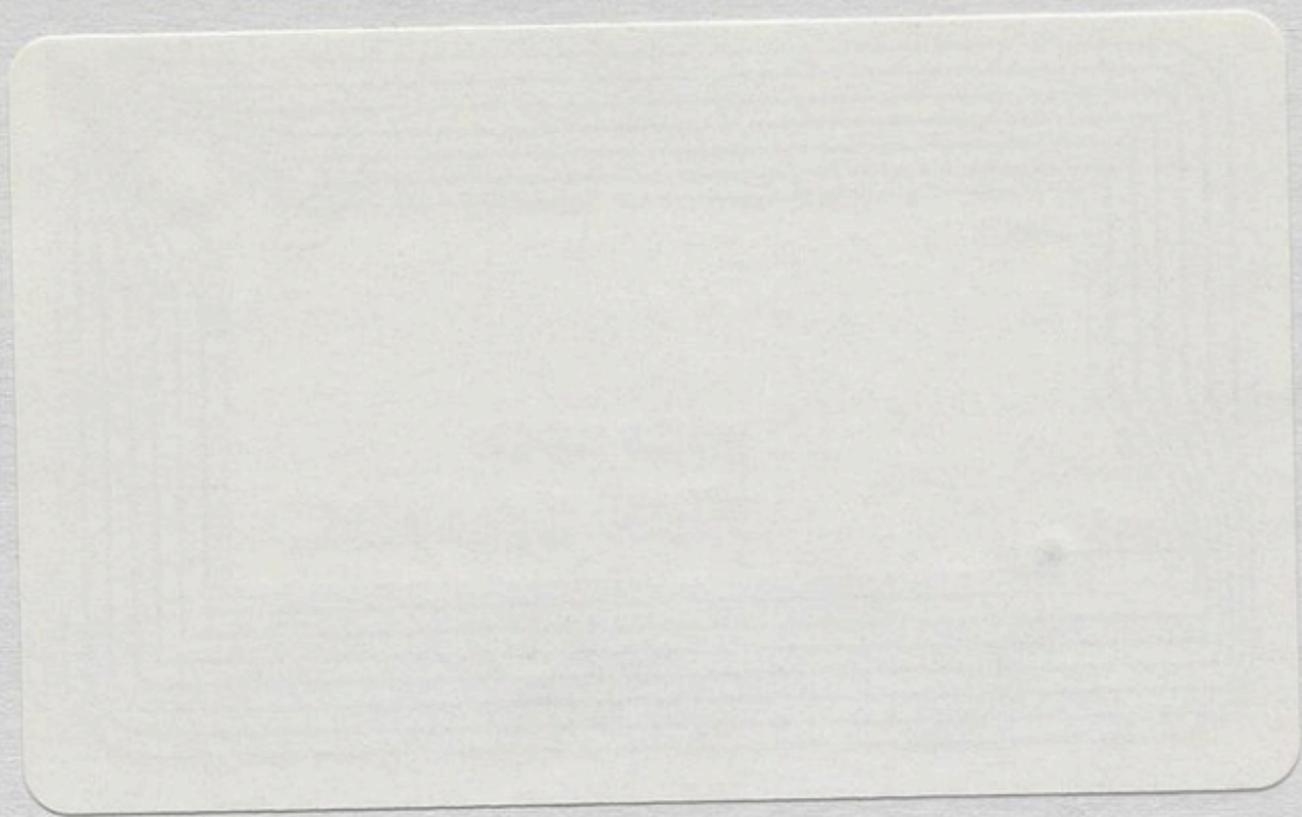
N12<520403367 021



UB ubTÜBINGEN



ber den Schriftleiter.
ei Kämper, Vellmar



Vorwort

Während ich dieses Vorwort schreibe, ist der Krieg im Nahen Osten noch keine Woche alt. Die Hoffnungen des Jahres 1990 sind jäh enttäuscht. Wie steht es da um die Dokumentation, die hier vorgelegt wird? Kann das, was auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) in Augsburg-Leitershofen vom 28. 9. bis 2. 10. 1990 zum Konziliaren Prozeß „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ gesagt, diskutiert und praktiziert wurde, überhaupt noch Aufmerksamkeit beanspruchen?

Es ist eine beschämende Schande, daß gerade Deutsche am Waffenhandel kräftig verdient haben, daß vor allem noch nach Verhängung des UN-Embargos dieses Mittel unblutigen Widerstands gegen eine Aggression unterlaufen worden ist. Wenn die Regierungen in Kenntnis/Erwartung/Befürchtung dieses Unterlaufens dem Embargo als Druckmittel offensichtlich wenig Wirkungen zutrauten und deshalb zum Mittel des Krieges griffen, liegt darin eine Schuld, die erst auszuloten sein wird, wenn der durch diesen Krieg angerichtete Trümmerhaufen vor Augen liegt. – Hier wird noch nachhaltiger als bisher die *politische Dimension der Religionspädagogik* einzufordern sein: nicht nur im Blick auf die Unrechtsverhältnisse in der Dritten Welt, wo der Blick von Lateinamerika auszuweiten ist auf den gesamten Planeten, sondern auch im Blick auf Politik sowie Wirtschafts- und Lebensverhältnisse im je eigenen Land! Das wird sicher Konflikte geben. Wer den notwendigen Dienst an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erbringen will, wird sich dadurch nicht schrecken lassen.

In diesem Krieg werden Ressourcen, die die Armen dieser Welt bitter nötig haben, vernichtet: 500 Millionen US-\$ pro Tag allein im Luftkrieg! Die vielen Demonstrationen aber zeigen den *Hunger der Menschen nach Gerechtigkeit und Frieden*. Diese Bewegung aus den Völkern heraus darf nicht abreißen, darf sich auch durch Verdächtigungen nicht entmutigen lassen. Hierin ist der Konziliare Prozeß gerade in der Situation seiner Bedrohung zu vielen Menschen gekommen. Es wird in diesem Prozeß die Herausforderung sein, in den Dialog mit den großen Weltreligionen auch den Islam einzubeziehen.

Der Mensch erfährt als geschichtliches Wesen seine vielfältige Verstrickung in seine Geschichte und daß von daher oft die beste aller möglichen Konfliktlösungen bereits verscherzt ist. Was steht im aktuellen Konflikt am Anfang: Suez-Krise, Kolonialismus, Osmanisches Reich, Heiliger Krieg des Islam, Kreuzzüge? Ein Krieg kann niemals der Komplexität dieser Vorbedingungen gerecht werden, er wird eher durch monokausale Interpretationen in eines mit der Verdrängung der jeweils eigenen Mitschuld herbeigeführt. Wir machen gegenwärtig eine „Erbsünde-Erfahrung“: Wir fangen das Böse nicht an, aber wir wirken daran kräftig mit. Oder in der Perspektive des einzelnen: Das Gute,

das wir wollen, gelingt uns nicht, doch das Böse, das wir nicht wollen, unterläuft uns immer wieder. Wer diesen Unheilszusammenhang durchbrechen will, wird sich *Unterbrechung, Umkehr und Gebet* öffnen.

Diese Einsichten in die gegenwärtige und in die Grund-Situation des Menschen unterstreichen Aktualität und Dringlichkeit der hier vorgelegten Beiträge. Diese können in der gegebenen Notlage der Resignation entgegenwirken. Wer sich immer wieder die Grundlagen des Konziliaren Prozesses vor Augen führt, danach Ausschau hält, woraus Menschen, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen, ihre Kraft erhalten, wird auch in neuen Herausforderungen weiter an *der* Aufgabe unserer Zeit arbeiten. Aus den vielfältigen Zugängen und Anregungen der Beiträge dieses Heftes kann viel an Ermutigung gewonnen werden; dies gilt insbesondere für die Ausführungen von Bischof Luciano M. Metzinger, Peru. Bischof Metzinger hat in seinem persönlichen Zeugnis nicht nur Betroffenheit über die Unrechtsverhältnisse in seinem Land hervorgerufen, er hat auch etwas von der Kraft einer Kirche, die solche Hirten hat, aufleuchten lassen. Dafür, daß diese Begegnung möglich wurde, sei an dieser Stelle den österreichischen Kolleginnen und Kollegen, von denen stellvertretend Thomas Schreijäck und Kurt Zisler genannt werden sollen, auch vom Schriftleiter gedankt. – Die ersten drei Beiträge wurden in der Reihenfolge auf dem Kongreß vorgelesen; die übrigen Beiträge aus Arbeitskreisen und Sektionen werden z.T. erweitert vorgelegt. Die Veröffentlichung des einzigen Beitrags, der nicht aus dem Kongreß hervorgegangen ist – Heino Falckes Bericht über die Weltversammlung in Seoul – steht auch für die ökumenische Dimension der großen Aufgabe.

Dieses Heft veröffentlicht am Schluß „Notizen zur Geschichte der AKK“ von Günter Stachel, der nach seiner Emeritierung nicht mehr für den Vorsitz der AKK kandidiert und über deren Geschichte sowie über seine langjährige Arbeit berichtet hat. Sein Verdienst um diese Zeitschrift, die er gemeinsam mit Hans Zirker begründet hat, soll künftig im Impressum durch den Hinweis erinnert werden: „Begründet von *Günter Stachel* und *Hans Zirker*“. Zum neuen Vorsitzenden der AKK wurde Univ.Prof. Dr. Roland Kollmann, Universität Dortmund, gewählt.

Kassel, 20. Januar 1991



Herbert A. Zwergel

Anschriften der Autorinnen und Autoren siehe dritte Umschlagseite

ZA 4253

Norbert Mette

Gerechtigkeit lernen – die religionspädagogische Aufgabe¹ Klaus Goffmann zum 60. Geburtstag gewidmet.

1. Kampf um Gerechtigkeit – Was die Christen und Kirchen in der „reichen Welt“ zu lernen haben

„Die Weltversammlung in Seoul war ein schwieriges Unternehmen, die Gegensätze der Welt sind dort hart aufeinandergeprallt. Die dritte Welt hat schonungslos ihre Sorgen, Nöte und ihre Probleme, auch die mit den Kirchen an der Seite der Macht, vorgetragen. Unter dem Eindruck der erschütternden Leidenszeugnisse aus aller Welt war es auch hartgesottenen Vertretern der 1. Welt, solchen, denen der Triumph des Kapitalismus über den Sozialismus in den Augen stand, schwer geworden, ihre Theorien zu verteidigen. Ich gestehe, ich selbst war oft hilf- und sprachlos. Zum Glück gab es viele warme, herzliche Begegnungen mit Menschen aus aller Welt und schöne Gemeinschaftserlebnisse. Die Botschaft von Seoul lautet für mich, und ich denke für Europa, für uns alle: 'Gerechtigkeit und nichts als Gerechtigkeit ist angesagt.'²

So schilderte einige Wochen später die EKD-Delegierte Waltraud Bischoff ihre Eindrücke von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die im März dieses Jahres in Seoul getagt hat. Und daß dieses Treffen gerade in Deutschland eine so negative Presse erfahren habe, führte sie genau auf diese zentrale Botschaft zurück; es falle uns hier offensichtlich äußerst schwer, „die berechtigten Anklagen der 3. Welt überhaupt anzuhören, geschweige denn anzunehmen und zu bearbeiten“³.

Wie gern Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen in der „reichen Welt“ dem Thema Gerechtigkeit ausweichen möchten, dafür lassen sich zwei weitere Indizien anführen: Zum einen hatte dieses Thema es gar nicht leicht, überhaupt auf die Tagesordnung des konziliaren Prozesses gesetzt zu werden. Es bedurfte schon der hartnäckigen Intervention seitens der Delegierten der Kirchen der sog. „Dritten Welt“ auf der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983, daß es nicht bei einer einseitigen Betonung der Friedenthematik blieb und man sich damit nicht ein weiteres Mal auf den Ost-West-Konflikt konzentrierte; erinnerten sie doch

¹ Vortrag auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten (AKK) „Der konziliare Prozeß: Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung“ vom 28.9. - 02.10.1990 in Leitershofen bei Augsburg.

² W. Bischoff, „Kehrt um, damit ihr lebt“. Abschluß des Diözesantages am 07.04.1990, in: Freckenhorster Kreis Informationen Nr. 68, August 1990, 6-9, hier: 7.

³ Ebd., 8.

daran, daß für die Menschheit auf der südlichen Hemisphäre die tödliche Vernichtung längst nicht mehr bloß eine Bedrohung darstellt, sondern zur täglichen, ja alltäglichen Realität geworden ist. Und selbst die Vorbereitungsdokumente von Seoul erweckten noch den Eindruck, sie wollten den Konflikt zwischen den Kirchen des Südens und des Nordens im vorhinein entschärfen, indem sie die Bewahrung der Schöpfung als Thema in den Vordergrund stellten.

Mit ihrem Schrei nach Gerechtigkeit, der aufgrund seiner Unmittelbarkeit und Kompromißlosigkeit bei manchen an diplomatischere Argumentationen gewöhnten Delegierten aus den Kirchen der sog. „Ersten Welt“ Befremden und Unwillen ausgelöst haben mag, haben Vertreterinnen und Vertreter aus der sog. „Dritten Welt“ deutlich gemacht, daß es beim konziliaren Prozeß wohl nicht darum gehen kann, den theologischen Bibliotheken Dokumente für künftige kirchengeschichtliche Forschungsarbeiten zu hinterlassen. Sie haben vielmehr beherzigt, was C.F. von Weizsäcker als einer der maßgeblichen Initiatoren programmatisch postuliert hatte, nämlich, daß es einer konziliaren Versammlung von Christinnen und Christen und ihren Kirchen allein darum zu tun sein muß, die Wahrheit zu sagen – jene Wahrheit nämlich, die im Grunde jeder Mann und jede Frau wissen können, die aber immer wieder beschönigt wird, weil sie offen auszusprechen heißt, daß das „mitten in die weltpolitischen Konflikte“⁴ hineinführt.

Was diese Wahrheit ist, läßt sich prägnant in drei Sätzen formulieren: „Es ist ein Verbrechen, daß Millionen Menschen verhungern; die Wirtschaft muß so verändert werden, daß alle Menschen satt werden können – der Boden bietet (noch) Nahrung für alle. Es ist ein Wahnsinn, mit etwas zu drohen, das man auf keinen Fall einsetzen darf: mit atomaren Waffen; sie müssen umgehend abgeschafft werden. Es ist unverantwortlich, die Atmosphäre weiter zu zerstören; Produktion und notwendige Energieerzeugnisse müssen (und können) so umgestellt werden, daß unsere Kinder und weitere Generationen und alles Lebendige auf dieser Erde leben und sich entfalten können.“⁵

Offensichtlich ist jedoch diese Wahrheit nicht für alle in gleicher Weise evident. Man kann sich ihr – bisher jedenfalls noch – durchaus entziehen. Unerbittlich trifft eine solche Verleugnung allerdings die Schwächsten; sie können nicht entfliehen und wissen darum nur zu gut um die Kehrseite der Wahrheit: Ausbeutung, Hunger, Elend, Leiden, Tod.

⁴ P. Engelhardt, Konziliarer Prozeß - Ende, Wende, Anfang? in: *Bibel und Liturgie* 63 (1990), 66-73, hier: 72; vgl. C.F. von Weizsäcker, *Die Zeit drängt*, München 1986, bes. 16ff.

⁵ Engelhardt, a.a.O., 72. - Vgl. auch das Schlußdokument der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul im März 1990, in: *epd-Dokumentation* Nr. 16/90.

Ob die Wahrheit, um die es geht, wirklich zum Zuge kommen kann, ist deshalb davon abhängig, ob der Ruf nach ihr, vorab der Schrei nach Gerechtigkeit, endlich überall durchdringt und auch die Ohren und die Herzen der besser Situierten erreicht. Zur erforderlichen radikalen Änderung wird es allerdings nur in dem Maße kommen, wie es diese nicht nur bei spontanen Mitleidsge-
sten aus persönlicher Betroffenheit heraus belassen, sondern bereit und fähig werden, in der Begegnung und Konfrontation mit den Opfern ihren eigenen Anteil an der Fortdauer der Unwahrheit, wie sie etwa in dem bestehenden ungerechten Weltwirtschaftssystem kulminiert, einzugestehen und daraus nicht nur persönliche, sondern auch strukturelle Konsequenzen zu ziehen. In dieser Hinsicht muß das Beispiel von Christinnen und Christen und Kirchen in der sog. „Dritten Welt“, die konsequent ihre bisherigen Privilegien aufgegeben und sich zu den Armen hin bekehrt haben, als Provokation begriffen und angenommen werden, einen ähnlichen Weg unter den Bedingungen der Wohlstandsgesellschaft zu suchen. In einem keineswegs leichten Lern- und Umkehrprozeß sind sie dort zu der klaren Überzeugung gelangt, daß, wie es im Schlußdokument der Bischofssynode von 1971 „De iustitia in mundo“ heißt, der „Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d.i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung“⁶ sind. Mit welcher Entschiedenheit dieses Engagement betrieben wird, spiegelt sich bis in zahlreiche kirchliche Dokumente hinein wieder, die sehr konkret die Forderung nach Gerechtigkeit erheben.⁷

Dies kann für die Christinnen und Christen und die Kirchen in der „reichen Welt“ nicht folgenlos bleiben, wie es auch in teilweise sehr deutlichen Erwartungen ihnen gegenüber zum Ausdruck kommt. Denn der Kampf um Gerechtigkeit kann nicht arbeitsteilig geführt werden, sondern verlangt nach internationaler solidarischer Praxis – so wie ja auch das herrschende Unrechtssystem weltweit organisiert wird. Das zum Teil noch hoffnungsvolle, zum Teil bereits verzweifelte Rufen nach einer solchen Praxis hat ein Anrecht auf Antwort. Mehr noch: Weil sie am direktesten davon betroffen sind und darum wissen, worum es vorrangig gehen muß, sind es die unter Ungerechtigkeit Leidenden, die über den Maßstab der Solidarität zu entscheiden haben.⁸

⁶ De iustitia in mundo 6.

⁷ Vgl. dazu die in der Zeitschrift „Weltkirche“ regelmäßig veröffentlichten Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika.

⁸ Vgl. K. Raiser, Gerechtigkeit. Ökumenische Erwartungen an die Christen in Deutschland, in: M. Schibilsky u.a. (Hg.), Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde, Düsseldorf 1990, 66-75, hier: 72.

Doch statt Solidarität ist es doch wohl überwiegend Verstocktheit, auf die sie treffen und die keine folgenreiche Antworten erwarten läßt. Es muß für die armen Kirchen schmerzlich sein, immer wieder erleben zu müssen, daß sie bei ihrem Pochen auf gerechte Verhältnisse selbst unter Christinnen und Christen in der „reichen Welt“ auf ähnliche Verstockungen stoßen, wie sie Moses beim ägyptischen Pharaon vorgefunden hat.⁹

Wie solche Verstockungen sich bis in das theologische Denken hinein auswirken können, dafür läßt sich im Anschluß an K. Raiser folgendes instruktive Beispiel anführen:

„In unserer abendländischen Tradition liegt es nahe, mit einer Definition von Gerechtigkeit zu beginnen. Dann wäre davon zu reden, daß Gerechtigkeit auf Gleichheit, Gleichbehandlung, Ausgleich, auf Fairness zielt. Wir sprechen von der Verteilungsgerechtigkeit, wo es um die gleiche oder wenigstens angemessene Verteilung von Gütern, von Ressourcen, von Lohn und Einkommen geht. Die Frage nach der gerechten Verteilung stellt sich konkret unter den Bedingungen von Knappheit, d.h. eines begrenzten Vorrats, und gesucht wird ein Kriterium dafür, was gerechte Verteilung ist: Jedem nach seiner Leistung oder jedem nach seinen Bedürfnissen? Von der Verteilungsgerechtigkeit unterscheidet man die austeilende Gerechtigkeit, d.h. Regelungen, nach denen den Gliedern einer Gesellschaft ihre Chancen, ihre Rechte, ihr Status zugeteilt werden. Und wieder geht es um die Kriterien, wie die Gleichheitsforderung der Gerechtigkeit mit den real existierenden Unterschieden zwischen den Menschen und der Bewahrung der Freiheit in Einklang zu bringen ist.

Wenn freilich die Menschen in den armen Ländern der südlichen Halbkugel – ob Christen oder nicht – von Gerechtigkeit sprechen, so denken sie kaum an solche schwierigen Definitions- und Unterscheidungsfragen. Sie verlangen auch nicht eine abstrakte, absolute Gleichheit. Vielmehr gehen sie aus von der konkreten Erfahrung von Ungerechtigkeit. Ihre alltägliche Erfahrung zeigt ihnen, auch ohne langes begriffliches Nachdenken, daß die grundlegenden Gemeinschaftsbeziehungen gestört sind, daß eine wachsende Zahl von Menschen ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen kann, daß ihre elementare Menschenwürde und ihr schlichtes Recht auf Leben mißachtet werden. Ungerechtigkeit hat konkrete Namen wie Hunger, absolute Armut, Ausbeutung, Enteignung und Vertreibung von Grund und Boden, Rechtlosigkeit bis hin zur Folter, Verschwindenlassen von unliebsamen Personen und Hinrichtung ohne Gerichtsverfahren. Aus einer solchen alltäglichen Erfahrung erwachsen der Schrei nach Gerechtigkeit und die Entschlossenheit, dafür zu kämpfen.“¹⁰

⁹ Vgl. die bemerkenswerte Interpretation des Verstockungsmotivs in Exodus von J. Ebach, „Herr, warum handelst du böse an diesem Volke?“, in: Concilium 26 (1990), 430-436; darin schreibt Ebach u.a.: „Jenseits der Alternative zwischen Moralismus und Systemtheorie sind in der Kategorie der Verstockung das Verhalten und seine Bedingungen, der Wille und seine Konditionierungen, die Freiheit und ihre Grenzen einbegriffen. Das Tun des Lebensfeindlichen (und heute ebenso das Unterlassen des Notwendigen), das Menschen der 'Ersten Welt' kennzeichnet, ist Tun und Unterlassen wider besseres Wissen. Wir wissen, daß unser Verhalten gegenüber den armen Ländern der Erde und gegenüber der Erde und ihren Ressourcen selbst nicht so weiter gehen kann – und doch geht es so weiter. Dieses 'So-weiter-Gehen' ist Ausdruck vielfältiger Verstockung. Verstockung ist Tun wider besseres Wissen, falsches Wissen wider besseres Wissen-Können.“ (433)

¹⁰ Raiser, a.a.O., 69f.

Es sollen keineswegs Bemühungen um notwendige begriffliche Distinktionen disqualifiziert werden. Aber wenn sie schließlich nur noch um ihrer selbst willen betrieben werden, wenn sie also nichts mehr mit der realen Not, die zu wenden sie helfen sollen, zu tun haben und wenn dann noch denen, denen es weniger um theoretische Definitionen und Unterscheidungen als vielmehr um eine konkrete Praxis zu tun ist, vorgeworfen wird, sie betrieben eine schlechte oder schlichte Theologie, dann läßt sich nicht anders als von akademischer Verblendung sprechen, die für die Theologie umso schwerwiegender ist, weil sie sich damit, wie im folgenden zu zeigen sein wird, ihrer eigenen Grundlage entfremdet.

2. Leben in Gerechtigkeit – die biblisch-theologische Verheißung

Bis heute folgenreich für die Entfaltung des Gerechtigkeitsverständnisses im christlichen Raum¹¹ wurde, daß für es schon bald der griechisch-römische und später dann noch der germanische Begriffsrahmen maßgeblicher wurde als die biblische Tradition. Die in diesem Inkulturationsprozeß erzielte Leistung ist durchaus zu würdigen; blieb doch die vorherrschende gesellschaftliche Gerechtigkeitsauffassung auf Dauer davon nicht unberührt, sondern wurde vom biblischen Gedankengut durchdrungen. Umgekehrt wurden jedoch mit der dabei vorgenommenen Übersetzung in abstrakte Normen, die erst nachträglich auf die konkreten Verhältnisse zu deduzieren sind, der spezifische Ansatzpunkt der biblischen Tradition und ihre spezifische Stoßrichtung preisgegeben. Die damit eingehandelten Mißverständnisse, die bis in die Verkündigung und Katechese gingen, sind zu einem guten Teil bis heute noch nicht ausgeräumt, wie etwa die sachlich falsche und praktisch verhängnisvolle Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Liebe als den prägenden Eigenschaften Gottes im Alten Testament einerseits und im Neuen Testament andererseits.¹²

Von daher kann es nicht hoch genug angerechnet werden, daß in ihrem konkreten Kampf für Gerechtigkeit Christinnen und Christen vor allem in der sog. „Dritten Welt“ verschüttete Elemente des genuin biblischen Gerechtigkeitsverständnisses wiedergefunden haben und diese wichtigen Entdeckungen nun in die Gesamtkirche einzubringen bemüht sind. Das Tragische ist nur, daß die Art und Weise, wie die biblische Tradition von Gerechtigkeit spricht, nämlich nah an der konkreten Wirklichkeit orientiert, inzwischen für manche

¹¹ Vgl. *W. Kerber/C. Westermann/B. Spörlein*, Gerechtigkeit, in: ChGimG 17, Freiburg 1981, 5-75, bes. 30ff; *G. Sauter*, Gerechtigkeit, in: *R. Herzog u.a. (Hg.)*, Evangelisches Staatslexikon. Bd.1, Stuttgart 1987, 1074-1083, bes. 1076ff.

¹² Vgl. *M. Weinrich*, „Deine Gerechtigkeit verberge ich nicht in meinem Herzen“ (Ps 40,11). Recht und Gerechtigkeit als jüdisch-christliche Herausforderung, in: RKZ 131 (1990), 150-156.

Theologen und Kirchenmänner – hier wird bewußt nur die maskuline Form gebraucht – so befremdlich geworden ist, daß sie weiterhin den ihnen vertrauten, ursprünglich jedoch alles andere als biblischen Begriffsrahmen zum Kriterium der Orthodoxie erheben.

Es ist unmöglich, in einem kurzen Überblick die gesamte Fülle des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses zu entfalten.¹³ Knappe Andeutungen von einigen zentralen Aspekten müssen als Grundlegung für die folgenden Überlegungen genügen. Dabei soll insbesondere auf die „eigentümliche Verzahnung von menschlichem und göttlichem ‚Gerechtigkeits‘-Wirken“¹⁴ abgehoben werden.

1. Der biblische Glaube an den befreienden Gott nimmt bezeichnenderweise von dem „Urwort der Gerechtigkeit“ (H. Falcke), das Gott zu Moses spricht, seinen Ausgang: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jedem Land hinauszuführen in ein schönes, weites Land ... (Ex 3,7f). Es ist nicht die Iustitia mit verbundenen Augen, die unparteilich über Konflikten steht und ohne Ansehen der Personen urteilt, als die Gott sich offenbart. Sondern er ist derjenige, der sich von dem Notschrei der Unterdrückten betreffen läßt und für sie Partei ergreift, indem er sie aus dem Sklavenhaus errettet und ihnen so zu einem Leben verhilft, das diesen Namen verdient - in „Milch und Honig“. Der Gottesname „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) erweist sich auf dem Hintergrund dieses Handelns als „Ich bin da als der, der die Unterdrückten aus der Hand der Unterdrücker befreit“¹⁵. In diesem Sinne spricht dann beispielsweise das Ijob-Buch von dem Gott, der der Armen Geschrei zu sich kommen läßt und der das Geschrei der Gebeugten hört (vgl. 34,28). Es sind die Rechtlosen – aufgeführt werden immer wieder die Witwen und Waisen sowie die Fremden, die ohne den Schutz der Großfamilie der Willkür von Ausbeutern ausgeliefert waren –, die keinen anderen Ausweg mehr wissen, als ihre Not zum Himmel zu schreien, deren Schicksal Jahwe zu seiner

¹³ Vgl. dazu insbesondere R. Baumann, „Gottes Gerechtigkeit“ - Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg 1989. Vgl. auch die in Anm. 11 gen. Beiträge sowie J. Scharbert u.a., Gerechtigkeit, in: TRE XII (1984), 404-448; J. Dantine, Gerechtigkeit, in: Schulfach Religion 8 (1989), 21-34; H.-R. Reuter, Gerechtigkeit, in: EvTh 50 (1990), 172-188, sowie die Beiträge von G. Orth u.a., in: Botschaft und Dienst 39 (1987) Heft 4. Herangezogen wurden weiterhin I. Baldermann, Einführung in die Bibel, Göttingen 1988, bes. 60-68; U. Duchrow/G. Liedke, Schalom, Stuttgart 1987, bes. 81-122; J. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Zukunft, München-Mainz 1989; J. Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, in: P. Eicher/N. Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 54-89.

¹⁴ Baumann, a.a.O., 180.

¹⁵ Duchrow/Liedke, a.a.O., 83.

Sache macht und um die er sich kümmert.¹⁶ Gott zeigt seine Gerechtigkeit also in der Weise, daß er nicht bloß feststellt, was recht und was unrecht ist, sondern daß er den Rechtlosen Recht schafft und die Gewalttätigen ins Unrecht setzt.¹⁷ Mit der Gerechtigkeit Gottes verbindet die Bibel eine leidenschaftliche Option für die Entrechteten, Machtlosen und Gewalttäterleidenden.

2. Insofern gehört auch das Gericht zum Gerechtigkeitshandeln Gottes. Gott richtet nicht, um zu strafen, sondern um richtigzustellen. Indem er die Entrechteten zu ihrem Recht kommen läßt, entlarvt er die, die Unrecht tun, und schenkt ihnen doch die versöhnende Gnade, gerecht zu werden, ohne allerdings damit „Gnade vor Recht“ ergehen zu lassen.

3. Gottes Gerechtigkeit ist Erweis seiner Bundestreue. Daß Gott zu seiner Gemeinschaft mit dem Volk seiner Wahl zuverlässig steht, daß er seinem Bundespartner gerecht bleibt und immer neu wird, macht seine Gerechtigkeit aus. Das heißt nicht, daß der Bundespartner Anspruch auf diese Treue hat. Der Bundeschluß ist und bleibt vielmehr eine freie Tat Gottes. „Die Gerechtigkeit Gottes beim Bundeschluß bestand ... gerade darin, daß er dem Volk ein partnerschaftliches Verhältnis anbot, in dem alle menschlichen Hoffnungen, Erwartungen, Sehnsüchte ihre Erfüllung finden ...“¹⁸ Und diesen Zusagen bleibt er treu und macht sie so zuverlässig und glaubwürdig, auch wenn die Partner immer wieder vertragsbrüchig werden. Bei aller Partnerschaftlichkeit beschränkt sich also die Gerechtigkeit Gottes „nicht auf ein Verhältnis der strengen Gleichheit, sondern bedeutet ein Verhalten, das Gemeinschaft ermöglicht, gewährt und bewahrt“¹⁹. Gottes Bund ist allererst gemeinschaftstiftend und damit auch rechtsschöpferisch, Fundament jeder gerechten Ordnung als einem Verbundensein, das das Unrecht gegenüber dem oder der anderen als eigenes Unrecht erleben läßt und es nicht zum eigenen Vorteil ausnutzt.

4. Damit ist bereits angedeutet, daß Gottes Bundestreue, so sehr sie unverfügbares Geschenk ist, ihre Entsprechung sucht in dem Verhalten ihrer Partner. Ihre Bundestreue erweisen sie ihrerseits darin, daß sie sich gemeinschaftsgemäß verhalten – und zwar sowohl Gott gegenüber, „das heißt treu, ohne Abfall zu selbstgemachten Göttern und Götzen“, als auch Untereinander, „das heißt gerecht, treu und das Recht des anderen achtend und för-

¹⁶ Vgl. *N. Greinacher*, Der Schrei nach Gerechtigkeit in Lateinamerika, in: ThQ 170 (1990), 104-119, bes. 104 f.

¹⁷ Vgl. *J. Moltmann*, Gerechtigkeit schafft Frieden in: Concilium 24 (1988), 75-82, hier: 79.

¹⁸ *Kerber u. a.*, a.a.O., 21 f.

¹⁹ Ebd., 22.

dernd²⁰. Als gerecht ist demnach alles Tun von Menschen zu qualifizieren, das sich auf die von Gott gestifteten Gemeinschaftsbeziehungen positiv auswirkt.

Zur konkreten Orientierungshilfe für ein solches Verhalten sind vor allem jene zehn Ratschläge geworden, die als das Vermächtnis Gottes an sein Volk anlässlich seines Bundesschlusses hochgeschätzt wurden und werden. Sie weisen vorrangig auf das hin, was zu unterlassen ist, weil solches Tun das Verbundensein der Menschen verletzt oder zerstört. Umgekehrt heißt das, daß all das der Gerechtigkeit zugute kommt, was auf die Errichtung und dauernde Erneuerung einer Gesellschaft zielt, die allen gleiche Chancen bietet und fähig ist zu teilen, kurz: in der es keine Armen gibt. Der Umgang mit Geld und Gut, insbesondere mit dem Boden, ist also ein bedeutsames Zeichen für das Maß an Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit.

5. Wenn biblischem Glauben zufolge Glaube und Gerechtigkeit so eng zusammen buchstabiert werden müssen, dann folgt daraus, daß Unrecht nicht lediglich eine soziale Regelverletzung darstellt, sondern eine Kündigung der Gemeinschaftstreue und damit auch eine Absage an ihren Ursprung. Eine Verletzung der Gerechtigkeit ist also Verweigerung der Bindung und Hingabe an Gott. Die eigenen Vorteile und Interessen werden zu Götzen, die an die Stelle Gottes gesetzt werden und das Opfern von anderen rechtfertigen.²¹ Unrecht tun heißt also, falsche Götter anzubeten, wie umgekehrt aus der Anbetung der falschen Götter Unrecht resultiert. Die Verbindung von Kult- und Sozialkritik in der prophetischen Tradition ist darum nur konsequent.

6. So zutreffend es ist, daß die Grundbotschaft der Bibel in dem „Schlüsselwort“ *šalom* zusammengefaßt werden kann, so darf das nicht übersehen lassen, daß *šalom* immer im engsten Zusammenhang mit dem anderen großen Heilswort des Alten Testaments, *zedaka*, steht.²² „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich“, heißt es in der Jerusalemer Kultradtion (Ps 85,11). Und diese Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden zieht sich wie ein roter Faden bis ins Neue Testament hinein.²³ Erst daran wird gegenüber anders akzentuierten Vorstellungen – wie z.B. der *Pax Romana*²⁴ – die besondere Version des biblischen Friedensverständnisses deutlich: Solange Menschenrechte verletzt und gegen die soziale Gerechtigkeit verstoßen wird, kann es keinen wirklichen

²⁰ Duchrow/Liedke, a.a.O., 84.

²¹ Vgl. ebd., 85ff; Werbick, a.a.O., 73ff; G. Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, in: Concilium 26 (1990), 68-74, hier: 70.

²² Vgl. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O.; G. Vanoni, *Šalom* als Grundbotschaft der Heiligen Schrift, in: H. Erharter/R. Scharzenberger (Hg.), Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Wien 1990, 73-89, bes. 79f.

²³ Vgl. die Belege bei Vanoni, a.a.O., 79.

²⁴ Vgl. dazu K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.

Frieden geben.²⁵ Insofern ist J. Moltmann zuzustimmen, wenn er betont, daß in der biblischen Tradition eindeutig „die Gerechtigkeit die Priorität vor dem Frieden hat, weil Gerechtigkeit Frieden schafft, nicht aber Frieden Gerechtigkeit“²⁶.

7. Aus der Erfahrung der Gerechtigkeit des Bundesgottes erwuchs zum einen die Zuversicht, daß dieses Geschenk der Lebensermöglichung in Verbundenheit mit anderen, allen Menschen, ja der ganzen Schöpfung zukommen soll. Gottes Gerechtigkeit ist nicht nur rechtsschöpferisch, sondern sie ist Grundlage für alles Leben schlechthin. Ohne diese Gerechtigkeit bleibt alles tot. Im Alten Testament kommt das darin zum Ausdruck, daß die Gerechtigkeit Gottes als eine Macht umschrieben wird, „die zur Schöpfung dazugehört wie die Berge und die Ozeane, wie das Licht und das Wasser. Die Sonne der Gerechtigkeit soll aufgehen über euch, sagt der Prophet, und bei Amos heißt es: das Recht fließe wie Wasser, und die Gerechtigkeit ist wie ein strömender Bach... Das Leben der Schöpfung selber und die Verwirklichung der Gerechtigkeit gehören zusammen.“²⁷ Dem entsprechen die Menschen in dem Maße, wie sie nicht nur untereinander, sondern auch der ganzen Schöpfung gegenüber und mit ihr gerecht handeln.

8. Was aber ist, wenn solche Entsprechungen nicht zustandekommen, wenn vielmehr die Ungerechtigkeit die Oberhand gewinnt und die, die gerecht zu handeln bemüht sind, scheitern und vernichtet werden? Angesichts dessen kommt es im Alten Testament zu einer Neuverheißung von Gottes Gerechtigkeit im Sinne eines eschatologischen Heilshandelns,²⁸ die sich etwa bei Deuterocesaja zu der Erwartung eines neuen, endgültigen Kommens Jahwes zu seinem Volk verdichtet oder sich bei Daniel zu dem apokalyptischen Traum vom Einbruch einer völlig anderen, ganz von Gott her kommenden neuen Gestalt von Herrschaft mit menschlichem Antlitz radikalisiert.²⁹ Gemeinsam ist ihnen die Hoffnung auf eine weltweite, die Völkerwelt und den Kosmos einbeziehende „gerechte Ordnung“.

9. Im Neuen Testament greift Jesus in seiner Botschaft vom anbrechenden Gottesreich die Fülle der alttestamentlichen Gerechtigkeitsvorstellungen auf

²⁵ „Das Werk der Gerechtigkeit wird Frieden sein und die Arbeit an der Gerechtigkeit ruhige Sicherheit auf Dauer.“ (Jes 32,17) - Vgl. dazu J. Ebach, Sicherheit - Unverwundbarkeit - Frieden, in: *ders.*, Theologische Reden mit denen man keinen Staat machen kann, Bochum 1989, 7-18.

²⁶ Moltmann, Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 79.

²⁷ W. Belitz, Entwicklung einer Arbeitsethik und ihr Beitrag zu einem neuen Arbeitsverständnis, in: Rückzug oder Aufbruch? Anstiftung zur Einmischung. Dritte Pastoraltagung Arbeiterschaft und Kirche, Herzogenrath 1989, 23-32, hier: 27f.

²⁸ Vgl. Baumann, a.a.O., 173.

²⁹ Vgl. auch Greinacher, a.a.O., 105.

und gibt ihnen ein vertieftes Fundament. Dazu heißt es in der auf der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Dresden verabschiedeten theologischen Grundlegung zusammenfassend: „Indem die Gottesherrschaft kommt, widerfährt den Armen, den Leidenden und den nach Gerechtigkeit Hungernden Heil (Mt 5,1 ff; Lk 6,20-23). Jesus lebt die Nähe der Gottesherrschaft in der Zuwendung zu den Armen, Kranken, Ausgeschlossenen und Schuldiggewordenen. So verkündet er frohe Botschaft für die Armen (Mt 11,5). Zur Gottesherrschaft umkehren heißt daher, dieser Gerechtigkeit Priorität geben vor der Sorge um Existenzsicherung und Wachstum (Mt 6,24-34). Die nachösterliche Gemeinde aber bezeugt, daß Gottes rettende Gerechtigkeit durch die Selbsthingabe Jesu Christi unsere Beziehung zu Gott zurecht gebracht hat, so daß wir uns nun mit all unseren Fähigkeiten seiner Gerechtigkeit zur Verfügung stellen können im Dienst der Liebe an denen, die Hilfe brauchen (Röm 1,17-6,23).“³⁰

Der Rekurs auf die biblische Tradition soll abgeschlossen werden, indem die beiden in ihr antreffbaren und unabdingbar zusammengehörigen Akzentuierungen im Gerechtigkeitsverständnis nochmals zusammengefaßt werden: Auf der einen Seite wird an der Dringlichkeit des Einsatzes für Gerechtigkeit in Wort und Tat angesichts vorfindlichen Unrechts kein Zweifel gelassen; denn man kann nicht Gott lieben und ungerecht handeln. Auf der anderen Seite wird daran festgehalten, daß Gott uns *zuerst* liebt und daß alle unsere Engagements Antworten auf dieses Zuvor- und Entgegenkommen Gottes sind. Diese Geschenkhafteigkeit der Liebe Gottes entpflichtet keineswegs vom Kampf um Gerechtigkeit. Sie bewahrt aber vor seiner ideologischen Verabsolutierung, zu der es leicht kommt, wenn es nicht mehr in konkreter Solidarität um die unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu tun ist, sondern sie durch abstrakte Ideale verdrängt werden.³¹

3. Erziehung zur Gerechtigkeit – pädagogische Annäherungen

Nach dem Hebräerbrief sind „Frieden und Gerechtigkeit“ die Frucht der göttlichen Erziehung (12,11). Dahinter stehen sowohl individuelle als auch kollektive Erfahrungen, die in die biblische Tradition eingegangen und hier auf eine kurze Formel gebracht worden sind. In individueller Hinsicht hat Paulus diese Erfahrung in seiner bekannten Feststellung formuliert, daß er sein Handeln nicht begreife: Er tue nicht das Gute, das er wolle, sondern das Böse, das er nicht wolle (vgl. Röm 7,15.19). Es ist in der Tat ein nur zu

³⁰ Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden - Magdeburg - Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990, 33f.

³¹ Vgl. G. Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: J. B. Metz/P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa, München/Mainz 1988, 48-60, bes. 59f.

vertrautes, wenngleich letztlich unbegreifbar bleibendes Phänomen, daß der Mensch sich der Erkenntnis und dem Tun dessen, was dem Frieden und der Gerechtigkeit dient, verschließen kann, „daß der Mensch alles mögliche verlernt, nur nicht den Weg des Bösen, daß er alles lernt, nur nicht den Weg des šalom“³². Und gewöhnlich fährt er dafür noch ein ganzes Arsenal an Rechtfertigungen auf. Wirklich dauerhaften Frieden und tragfähige Gerechtigkeit wird darum nur finden, wer sich auf den verläßt, der allein fähig ist zu rechtfertigen, und durch seine mitunter harte Schule (vgl. Spr 3) hindurchgeht. Diesen Schülerinnen und Schülern Jahwes gilt die Verheißung, daß ihr Schalom groß sein wird und daß ihr Zusammenleben auf Gerechtigkeit gegründet ist (vgl. Jes 54,13f). Was individuell gilt, gilt auch kollektiv: Es ist beeindruckend, wie in der äußersten Bedrängnis das Volk Israel seine Geschichte mit Gott als Lerngeschichte deutet, in deren Verlauf ihm auch die bittersten Lektionen nicht erspart geblieben sind – und zwar wenn und weil es gegenüber Gottes Bundestreue seinerseits untreu geworden ist. Insbesondere in den Propheten mit ihren schonungslosen Anklagen und eindringlichen Mahnungen zur Umkehr erwachsen ihm immer wieder Lehrer der Gerechtigkeit und des Friedens. Daneben enthält gerade die nicht zuletzt aus den Erfahrungen des Volkes heraus entstandene weisheitliche Literatur viele Einsichten, die auf den konstitutiven Zusammenhang von Gottesbeziehung und Praxis der Gerechtigkeit stoßen lassen.³³ Wer die Weisheit lieben lernt, liebt das Leben, heißt es beispielsweise bei Jesus Sirach (4,12); die vorangehenden Verse machen deutlich, was zum Leben-Lieben dazugehört: vorzugsweise mit denen Solidarität zu praktizieren, denen das Lebensnotwendige vorenthalten wird (vgl. 4,1-10).

Auch wenn man sich nicht an ihrer Umschreibung mithilfe der Erziehungspraktiken der damaligen Zeit festklammert,³⁴ stellt sich die Frage, ob und inwiefern die biblische Überzeugung, daß Frieden und Gerechtigkeit nur erlernen kann, wer durch die Schule Gottes hindurchgeht, heute überhaupt noch nachvollzogen werden kann: Diese Frage gibt den Anstoß, einige – notwendigerweise kursorisch bleibende – Überlegungen zur Erziehungssituation in der Gegenwart anzustellen: Wie ist es mit dem Erlernen-Können von Gerechtigkeit heute bestellt?

1. Bilder von brutale Gewalt ausübenden Kindern in Nordirland, Südafrika, Brasilien und anderswo lassen erschreckend deutlich werden, wie schnell aus

³² *Vanoni*, a.a.O., 80. Vgl. zum Ganzen ebd., 80f.

³³ Vgl. z.B. *Gutiérrez*, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, a.a.O., 71ff; *A. Wuckelt*, „Hast du Söhne, so halte sie in Zucht ... Hast du Töchter, so behüte sie ...“ (Sir 7,23f). Erziehung aus der Bibel?, in: *KatBl* 114 (1989), 711-718, bes. 713f; *C. Mesters*, Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben, Bd.1, Mainz/München 1983, 29-71.

³⁴ Vgl. *Wuckelt*, a.a.O.

erfahrenem Unrecht heraus neues Unrecht entsteht. Was soll auch im Angesicht alltäglicher Gewalt anderes gelernt werden, als daß nur durchkommt, wer Gewalt anwendet?

Ohne Zweifel wachsen die Kinder und Jugendlichen bei uns unter anderen, günstigeren Verhältnissen auf. Doch bedeutet das bereits, daß unsere Situation so beschaffen wäre, daß in ihr besser gelernt werden könnte, was Gerechtigkeit heißt? Diese Frage eindeutig zu bejahen, läßt zögern, weil man um die Feststellung nicht herumkommt, daß die Heranwachsenden in unserer Gesellschaft mit Gegebenheiten zu tun bekommen, die sie als höchst widersprüchlich erleben³⁵: Wird ihnen vielfach unmittelbar ein gegenüber früher erhöhtes Maß an Aufmerksamkeit und Zuwendung zugeteilt, so kann das nicht darüber hinwegsehen lassen, daß das weitere Umfeld sich ihnen insgesamt eher als kinderfeindlich darstellt. Kann es dann verwundern, wenn die Heranwachsenden aus der Erfahrung, daß auf sie so gut wie keine Rücksicht genommen wird, ihre Lehre ziehen und sich den unter Erwachsenen geltenden Verhaltensweisen anpassen - nach dem Motto: Nur wer seinen Ellbogen gebraucht, kommt vorwärts? Gelernt wird die Regel: Wer sich solidarisch-gemeinschaftsfördernd verhält, zieht den Kürzeren. Ohne jegliche Beschönigung heißt es im Schlußdokument der Bischofssynode 1971 dazu: „Die heute noch vorwiegende Art der Erziehung begünstigt einen engstirnigen Individualismus. Ein Großteil der Menschen versinkt geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes. Schule und Massenmedien stehen nun einmal im Bann des etablierten 'Systems' und können daher nur einen Menschen formen, wie dieses 'System' ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs.“³⁶

2. Die momentan heranwachsende Generation bekommt nicht nur im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umfeld wenig an Gerechtigkeit zu spüren; ihr wird darüber hinaus auf Zukunft hin ein höchstes Maß an Unrecht angetan. Schlüssig hat dies J. Moltmann anhand der Beobachtung deutlich gemacht, daß der bisherige Generationenvertrag zur Zeit eine radikale Umkehrung erfährt: „Weil das Menschengeschlecht aus der zeitlichen Folge der Generationen besteht, hat bisher ein natürlicher, darum für selbstverständlich gehal-

³⁵ Vgl. ausführlicher *N. Mette*, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, bes. 57 ff; *K. von Bonin* (Hg.), Keine Zeit für Kinder?, München 1990.

³⁶ *De iustitia in mundo* 51. Der Text fährt fort: „Die rechte Erziehung erfordert einen Herzenswandel; grundlegend dafür ist das Eingeständnis der Sünde sowohl in ihrer personalen als auch in ihrer sozialen Erscheinungsform. Die Erziehung muß dringen auf eine ganz und gar menschliche Lebensweise in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit. Sie muß die Fähigkeit wecken zu kritischem Nachdenken über unsere Gesellschaft und über die in ihr geltenden Werte sowie die Bereitschaft, diesen Werten abzusagen, wenn sie nicht mehr dazu beitragen, allen Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen.“ (52; vgl. auch die folgenden Abschnitte.)

tener 'Generationenvertrag' das Überleben des Menschengeschlechts garantiert. Das Erbrecht stiftete eine gewisse Gerechtigkeit zwischen den Generationen, so daß es zu einem gewissen Ausgleich zwischen den Lebenschancen der früheren und der späteren Generationen kam. Heute droht ein Abbruch dieses ungeschriebenen Generationenvertrages, der für das Menschengeschlecht tödlich werden kann. Wir sind in den Industrienationen dabei, die Masse der nichtregenerierbaren Energieträger (Öl, Kohle, Holz usw.) in diesen Generationen zu verbrauchen, und wir hinterlassen den kommenden Generationen in den öffentlichen Haushalten ungeheure Schuldenberge, die sie einmal abzahlen müssen. Wir verbrauchen den Nutzen der industriellen Produktion in dieser Zeit und schieben die Kosten auf zukünftige Zeiten ab. Wir produzieren riesige Müllhalden, die kommende Generationen 'entsorgen' müssen, obwohl wir wissen, daß Atommüll nicht 'entsorgt' werden kann, sondern je nach Zerfallszeit des Materials bis ins Jahr 3000 oder 10 000 bewacht werden muß.³⁷

In seiner Konsequenz, die Moltmann daraus zieht, geht er weiter, als eine solidarische Praxis zugunsten der künftigen Generationen bloß anzumahnen; er möchte sie rechtlich fixiert wissen: „Das Menschengeschlecht kann aber nur überleben, wenn der 'Generationenvertrag' *Gerechtigkeit zwischen den Generationen* schafft, aus denen die Menschheit zeitlich besteht. Da er heute irreparabel gebrochen werden kann, muß er formuliert und öffentlich kodifiziert werden. In unserer Situation ist auf die Rechte der Kinder und die Lebensrechte kommender Generationen besonders zu achten, weil Kinder die schwächsten Glieder in der Kette der Generationen sind und die kommenden Generationen noch keine Stimmen haben und darum die ersten Opfer des kollektiven Egoismus der gegenwärtigen Generationen sind.“³⁸ Daß es dabei nicht bloß um die eigenen Kinder gehen kann und zugleich die Kinder stellvertretend für alle „Kleinen und Schwachen“ gesehen werden müssen, muß wohl kaum eigens betont werden.

3. Auch wenn man aufgrund der Übermacht der Verhältnisse nicht der Vorstellung huldigt, mithilfe von Erziehung könne die Gesellschaft verändert werden, stellen die momentanen Sozialisationsbedingungen eine enorme pädagogische Herausforderung dar. Soll man sich damit abfinden, daß die heranwachsenden faktisch immer weniger Sensibilität für die anderen und die Fähigkeit zu einem gerechten, solidarischen Umgang mit ihnen ausbilden können? Daß sie den Raubbau mit der Natur ungebremst fortsetzen, damit auch sie über immer mehr Wohlstand verfügen können?

³⁷ J. Moltmann, Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur, in: Concilium 26 (1990), 165-174, hier: 169.

³⁸ Ebd.; vgl. auch *ders.*, Gerechtigkeit schafft Zukunft, a.a.O., 22ff.

Wenn Erziehung heißt, „daß Menschen anderen Menschen helfen, sich (in und mit Welt) hervorzubringen“³⁹ und „gemeinsames Leben auf Zukunft hin zu ermöglichen“⁴⁰, dann stellt sich die Frage, ob dafür überhaupt noch das bisher erreichte Niveau sozialen und moralischen Urteilens und Handelns ausreichend ist oder ob nicht so etwas wie eine „anthropologische Revolution“ (J.B. Metz) auf ein neues Niveau hin unausweichlich geworden ist. Davon wären natürlich die Heranwachsenden in gleicher Weise betroffen wie die Erwachsenen; für alle wäre ein solcher Lernprozeß notwendig.

Sieht man einmal von den unergiebigsten Restaurierungsbemühungen traditioneller moralpädagogischer Konzepte ab, richten sich seit einiger Zeit hoffnungsvolle Erwartungen insbesondere auf jenes Konzept moralischer Entwicklung, wie es von L. Kohlberg ausgearbeitet worden ist.⁴¹ Geht es doch davon aus, daß zum einen der Gerechtigkeit als dem fundamentalen moralischen Handlungsprinzip eine Logik innewohnt, die über das vorherrschende konventionelle Niveau hinausreicht auf das postkonventionelle Niveau einer prinzipienorientierten, universalistischen Moral hin, die die Endstufe in der Steigerung sowohl der Selbstbestimmung als auch der intersubjektiven Reziprozität darstellt, und zum anderen die „natürliche“ Entwicklung auf diese Endstufe hin angelegt ist, so daß ihr Erreichen durch angemessene pädagogische Interventionen gefördert werden kann.

Es soll hier keine neue Grundsatzdebatte über diesen Ansatz entfacht werden; Kohlbergs Konzept kann mittlerweile als theoretisch dermaßen stringent und praktisch dermaßen bewährt gelten, daß es einfach abzutun einen schwerwiegenden Rückschritt bedeuten würde. Und auch die in Anlehnung an dieses Konzept gewonnenen Theorien der religiösen Entwicklung haben wichtige Einsichten erbracht.⁴² Ein Problem werfen sie allerdings auf, das kurz erörtert werden soll: Mit ihrer strikten - zumindest analytischen - Trennung zwischen moralischem und religiösem Urteilen und Handeln weichen sie nicht unerheblich von dem biblisch erhobenen Befund der unabdingbaren Zusammengehörigkeit von Gottesbeziehung und Gerechtigkeitshandeln ab; Glaube im jüdisch-christlichen Verständnis umfaßt beides und wird zum Unglauben, wenn eins abgespalten wird. So wie damit eine weitreichende

³⁹ H. Bokelmann, Streiten für die Menschen. Zum Verständigungsproblem in der Pädagogik, in: H. Röhrs/H. Scheurl (Hg.), Richtungsstreit in der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verständigung, Frankfurt/M. 1989, 367-392, hier: 374.

⁴⁰ H. Peukert, Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: RpB 19/1987, 16-34, hier: 24.

⁴¹ Vgl. zusammenfassend F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion, München 1987, 112-121.

⁴² Vgl. zusammenfassend ebd., 121-159; vgl. auch N. Mette, Stufentheorie zur Glaubensentwicklung in der Diskussion, in: KatBl 114 (1989), 123-132.

Korrektur des Religionsverständnisses von J. Fowler und F. Oser verbunden ist, so impliziert das auch einen anderen Ausgangspunkt im Gerechtigkeitsverständnis. Im Unterschied nämlich zu Kohlberg, der im Anschluß an die Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls das zwischenmenschliche Fairneß-Prinzip zugrundelegt, rekurriert das Gerechtigkeitsverständnis der biblischen Tradition, wie gezeigt, letztlich auf die Gratuität Gottes.⁴³ Möglicherweise kann Kohlbergs Postulat einer religiösen „Stufe 7“ so interpretiert werden, daß die prinzipielle Frage „warum moralisch handeln“ eine angemessene Antwort erst und gerade dann findet, wenn sie sich in der kontemplativen Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes erschließt, die „dem glaubenden Menschen noch einmal eine ganz ‚andere‘, höhere ‚Gerechtigkeit‘“ zumutet, „die im Horizont der ‚Ungeschuldetheit‘ (G. Gutiérrez) entgegentritt und die sich als ‚keine vergeltende und ausgleichende‘, sondern wesentlich als ‚eine austeilende, gebende‘ erweist (M. Buber)“⁴⁴. Dann aber wäre diese Dimension der Gratuität bei der Rekonstruktion der Entwicklungsstufen insgesamt entsprechend zu berücksichtigen.

Von der Frage, ob die Rede von der „göttlichen Erziehung“ heute noch nachvollziehbar sei, hatten die zuletzt angestellten Überlegungen ihren Ausgang genommen. Die Erfahrung, welche katastrophalen Folgen eintreten können, wenn der Mensch nur noch sich selbst und seine Bedürfnisse zur obersten Richtschnur erhebt, lassen möglicherweise für solche aus der religiösen Traditionen überkommene Vorstellungen wieder empfänglicher werden.⁴⁵

4. Umkehr zum Beten und Tun des Gerechten – Was religionspädagogisch vordringlich ansteht

Im Mai 1944 notierte D. Bonhoeffer in seinem Brief an sein Patenkind folgende Gedanken zur Zukunft des Christentums:

„Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun. Bis Du groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben. Die Umschmelzung ist noch nicht zu Ende, und jeder Versuch, ihr vorzeitig zu neuer organisatorischer Machtentfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und ihrer Läuterung

⁴³ Zur theologischen Diskussion der Theorie von J. Rawls vgl. *Werbick*, a.a.O.

⁴⁴ *Baumann*, a.a.O., 174. Vgl. dazu auch *G. Fuchs*, Der bittende Gott und der erhöhende Mensch, in: *Lebendige Katechese* 11 (1989), 85-91.

⁴⁵ Vgl. *C. Bissoli*, *Pedagogia di Dio*, in: *Dizionario di Catechistica*, Leumann (Torino), 1986, 493f; *N. Mette*, Identität in universaler Solidarität, in: *JRP* 6 (1989) [1990], 27-55.

sein. Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahe seines Reiches verkündigt.“⁴⁶

Bemerkenswert an diesem Text ist, wie die Konfrontation mit der extremen Barbarei von Menschen offensichtlich dazu anhält, den Glauben auf seinen elementaren Kern zu konzentrieren. Und das sind: Beten und Tun des Gerechten – als die Gottes Gratuität und Gerechtigkeit entsprechenden Antworten. Doch darf dieses Zeugnis nicht darüber hinwegsehen lassen, daß zu gleicher Zeit Verkündigung und Katechese so erfolgten, als gehe sie die Barbarei nichts an.

Mit dieser Feststellung soll hier nicht eine Debatte über Fehler und Versäumnisse der deutschen Religionspädagogik in der Zeit des Nationalsozialismus eröffnet werden, so notwendig diese auch ist.⁴⁷ Sondern solche Erinnerungen halten dazu an, über die gegenwärtig anstehenden und vordringlichen Aufgaben der Religionspädagogik Rechenschaft abzulegen. Eine Bemerkung von G. Gutiérrez vermag das, worum es geht, möglicherweise zu verdeutlichen: „Mit großer Sensibilität als Mensch und Christ hat sich vor einigen Jahren Johann Baptist Metz gefragt, wie man *nach* der entsetzlichen Erfahrung von Auschwitz von Gott reden könne. Hier auf diesem Boden, wo vor ein paar Jahrhunderten schon Bartolomé de Las Casas sagte, er habe Christus in den Indios tausendfach gezeißelt, lautet unsere Frage: Wie kann man, nicht nach, sondern *während Ayacucho* von Gott reden?“⁴⁸ – wobei Ayacucho für die gesamte wahnsinnige Brutalität steht, mit der Menschen gegenwärtig dabei sind, sich gegenseitig zu vernichten und ihre natürlichen Lebensbedingungen obendrein zu zerstören. Und davon sind ja wohl nicht nur die Christinnen und Christen und Kirchen der sog. „Dritten Welt“ betroffen und herausgefordert. Ist sich jedoch die Religionspädagogik der damit verbundenen Herausforderung bereits hinreichend bewußt? Die Tatsache, daß man in der einschlägigen religionspädagogischen Literatur für das Stichwort „Gerechtigkeit“ so gut wie durchgängig Fehlanzeige zu vermelden hat, läßt nicht gerade dafür spre-

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe, München 1977, 328. Vgl. dazu T. Peters, *Der andere ist unendlich wichtig*. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart, in: *Chr. Gremmels/I. Tödt* (Hg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes*, München 1987, 166-184.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Halbfas, *Wurzelwerk*, Düsseldorf 1989, bes. 77-137.

⁴⁸ Gutiérrez, *Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?*, a.a.O., 71.

chen.⁴⁹ Wenn überhaupt, dann begegnet die Gerechtigkeitsthematik im Kontext der sog. „sozialen Katechese“, also dort, wo es näherhin um die Vermittlung der kirchlichen Soziallehre geht.⁵⁰ Daß die soziale Dimension jedoch kein zusätzlicher Themenbereich ist, sondern dem christlichen Glauben konstitutiv innewohnt, kann wohl kaum als allgemeine religionspädagogische Überzeugung bezeichnet werden. Bewußt provokativ formuliert: Wenn religionspädagogisch Tätige befragt würden, worum es vorrangig in ihrer Erziehungs- und Bildungsarbeit zu tun sein müsse, würden sicherlich viele Beten-Lernen anführen, aber wohl kaum mit gleichem Nachdruck von „Gerecht-zu-handeln-Lernen“ sprechen. Damit bleibt die Religionspädagogik auf verhängnisvolle Weise hinter der mittlerweile sogar lehramtlich ratifizierten kirchlichen Überzeugung zurück, daß die Verkündigung des Glaubens nicht getrennt erfolgen darf von einem Einsatz für individuelle und soziale Gerechtigkeit. Warum Bemühungen zu einer entsprechenden Bewußtseinsbildung bislang nur wenig durchgedrungen sind, wäre eines intensiven selbstkritischen Nachdenken wert.⁵¹ Möglicherweise liegt nicht zuletzt in diesem Desiderat ein Grund für die allenthalben beschworene „Tradierungskrise des Glaubens“.

Um es nochmals zu unterstreichen: Mit der Betonung der Gerechtigkeit ist nicht bloß gemeint, daß die bisherigen religionspädagogischen Inhalte verstärkt um sozialetische Aspekte ergänzt und aufgestockt werden sollen. Vielmehr geht es darum, daß die bislang vielfach getrennten Bereiche Glauben und Ethik und infolgedessen Glaubenslehre und Moralerziehung ineinander verschränkt gesehen und konzipiert werden müssen, so daß man sagen kann: In dem Maße wie schöpferisch und beharrlich um den Aufbau einer gerechten und menschlichen Welt gekämpft und dabei allen Mächten des Unrechts und der Unterdrückung entgegengetreten wird, wird erst begreiflich, was es heißt, an den Gott, der Frieden und Gerechtigkeit will, zu glauben. Und umgekehrt wird es in dem Maße, wie man sich in das – in Jesus Christus unüberbietbar offenbar gewordene – Geheimnis Gottes hineinversenkt, un-

⁴⁹ Die bisher vier erschienen Bände der Religionspädagogischen Jahresbibliographie führen unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ insgesamt 42 Titel auf.

⁵⁰ Vgl. z.B. E. Baldas, *Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums*, Freiburg 1986.

⁵¹ Zu erinnern ist etwa an die Impulse, die die religionspädagogische Jahrestagung des DKV 1980 unter dem Motto „Engagement aus der Mitte des Glaubens“ zu setzen versuchte; die sehr lesenswerten Referate von G. Bitter, A. Deissler, A. Exeler, Kard. A. Lorscheider und S. Wiedenhofer sind dokumentiert in: *KatBl* 106 (1981), Heft 2. - Vgl. auch N. Mette, *Konziliarer Prozeß eine unerledigte religionspädagogische Herausforderung*, in: FS für H. Missalla, 1991.

möglich, angesichts der vielen Gesichter von Leid und Elend in der Welt gleichgültig zu bleiben.

Diese gelebte Einheit von Mystik und Politik ist es, die dem Zeugnis vieler Christen und Gemeinden in der sog. „Dritten Welt“ seine besondere Glaubwürdigkeit gibt – Christinnen bzw. Christen und Gemeinden, die von sich sagen, daß ihnen erst in der Begegnung mit den Arm-Gemachten und Unterdrückten und im solidarischen Kampf mit ihnen um gerechtere Lebensbedingungen wirklich aufgegangen sei, inwiefern vom Evangelium eine frohmachende und befreiende Botschaft ausgehe. Sie haben gelernt, daß, wer dem Gott, der auf der Seite der Armen steht, begegnen und ihn kennenlernen möchte, nicht darum herumkommt, selbst in die „Schule der Armen“ zu gehen.⁵²

Der bereits im Neuen Testament erhobene Einwand, daß dann kein Reicher zu Gott gelangen könne (vgl. Mt 19,16-26), ist kein Grund, Gottes Gnade allzu billig zu verschleudern. Um ihr den Boden zu bereiten, ist und bleibt es erforderlich, alle jene Gegebenheiten sowohl individueller als auch struktureller Art aufzudecken und gegen sie anzugehen, die mit dem Glauben an Gott, der Gerechtigkeit schafft und so Leben ermöglicht, unvereinbar sind – wie etwa eine Wirtschaftsordnung, „die die von ihr Profitierenden taub und blind macht für den 'Notschrei der Erniedrigten“ und die umgekehrt „den Armen das Lebensnotwendige nimmt, damit die Reichen noch reicher werden können“⁵³.

Von daher ergibt sich als ein *erstes* Postulat an die Religionspädagogik im Kontext des hier zugrundegelegten Paradigmas, daß sie zur kritischen Unterscheidung der gegebenen Wirklichkeit befähigt. Der Glaube erweist ja darin seine befreiende Kraft, daß er das Bestehende nicht als die endgültig gerechte Ordnung zu legitimieren braucht, sondern sie im Lichte der verheißenen Gerechtigkeit in ihrer vorfindlichen Widersprüchlichkeit wahrzunehmen ermöglicht. So wie es inzwischen anerkannt ist, daß für die Bearbeitung innerpsychisch bedingter Glaubenswiderstände der Rückgriff auf psychologische Einsichten unverzichtbar ist, ist es nur folgerichtig, daß, um gegen die sozialstrukturell bedingten Glaubenswiderstände angehen zu können, auf den

⁵² Vgl. dazu als eines der eindrucklichsten Zeugnisse O.A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens, in: P.A. Reiser/P.G. Schoenborn (Hg.), Basisgemeinden und Befreiung, Wuppertal 1981, 154-164. - Zur Katechese vgl. die entsprechenden Abschnitte in den Dokumenten von Medellín und Puebla sowie: Lineas comunes de orientación para la catequesis en América Latina, ed. por CELAM, Bogotá ³1987; Reform der Katechese in Brasilien, mit Beiträgen von G. Stachel und A. de Lima, in: JRP 3 (1986), Neukirchen 1987, 153-168; E. Garcia Ahumada, Social Catechesis in Latin America, in: Lumen Vitae 41 (1986), 216-225.

⁵³ Werbick. a.a.O., 78.

Erwerb entsprechender Kenntnisse nicht verzichtet werden kann – sieht man einmal davon ab, daß auch die Bibel sie voraussetzt. Insofern hat Ökonomie zu lernen durchaus etwas mit dem Glauben-Lernen im Sinne von Gerechtigkeit-Lernen zu tun, soll sich der Beitrag von Christinnen und Christen etwa zu den grundsätzlichen ökonomischen Fragen der Weltwirtschaftsordnung nicht auf nichtssagende und -bewirkende Leerformeln beschränken.⁵⁴ Das bedeutet nicht, es müsse eine eigene christliche Ökonomie oder Soziologie entwickelt werden. Der Beitrag von Christen und Christinnen wird vielmehr in dem Maß überzeugend, wie er sachgerecht ausfällt und auch für Nichtgläubige nachvollziehbar ist.⁵⁵

Allerdings ist gerade das, was als sachgerecht zu gelten hat, im höchsten Maße umstritten. Auch wenn sie darum nicht von allen geteilt wird, ist die Vorgabe des Evangeliums in dieser Hinsicht eindeutig: Nicht Erfolg, Gewinn o.ä. sind ausschlaggebend dafür, was gilt oder getan werden soll, sondern was es aus der Perspektive der Opfer bedeutet. Von daher lautet ein *zweites* Postulat an die Religionspädagogik, daß es vorrangig darauf ankommt, die Welt aus der Perspektive der Opfer sehen zu lernen und dabei auch und gerade die in Erinnerung zu behalten, deren Namen als zu unbedeutend gelten, um in die Geschichtsbücher einzugehen. Dabei gilt, daß die Perspektive der Opfer zu lernen heißt, sie soweit möglich von und mit ihnen zu lernen.⁵⁶

Mit der Täter-Opfer-Unterscheidung wird allerdings Mißbrauch getrieben, wenn sie im Sinne einer Schwarz-Weiß-Karikatur verwendet wird. Sicherlich ist es notwendig, wenngleich schmerzlich, zu erkennen, daß man selbst zu sehr an der Entstehung und Erhaltung gegebener Unrechtsstrukturen beteiligt ist, als daß man sich von jeglicher Schuld freisprechen könnte. Das gilt übrigens auch für die Armen, wie sie selbst eingestehen. Dennoch gibt es zugleich – in unterschiedlichen Ausprägungen – Verstrickungen in diese Strukturen, von denen man eher passiv betroffen ist. Notwendig sind darum Möglichkeiten, die eigene Betroffenheit entdecken und artikulieren zu können. Dazu zu verhelfen, ist ein *drittes* Postulat an die Religionspädagogik. Zu lernen ist beispielhaft von Frauengruppen, in denen die Beteiligten sich gegenseitig

⁵⁴ Vgl. U. Duchrow, Weltwirtschaft heute - ein Feld für Bekennende Kirche? München 1986; Verantwortlich wirtschaften. Studie zu Fragen christlicher Wirtschaftsethik, erarbeitet vom Theologischen Studienausschuß des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der DDR, Berlin 1990; G. Orth (Red.), Ökonomie ökumenisch lernen, Karlsruhe 1990.

⁵⁵ Vgl. dazu N. Mette, Soziologisch aufgeklärte (praktische) Theologie?, in: FS für H. Schröer, Gelsenkirchen 1991.

⁵⁶ Vgl. N. Mette, Vorrangige Optionen für die Armen - eine Herausforderung für Christen und Gemeinden in den Wohlstandsgesellschaften, in: G. Collet/J. Rechsteiner (Hg.), Vergessen heißt Verraten, Wuppertal 1990, 133-156.

helfen, in Auseinandersetzung mit erlittenem Unrecht in Kirche und Gesellschaft ganz neu der befreienden Kraft des christlichen Glaubens auf die Spur zu kommen. Vergleichbares ist auch in den zahlreichen Gruppen, die sich im Rahmen des konziliaren Prozesses engagieren, anzutreffen.

Die eigene Betroffenheit eingestehen und sich mit den Opfern solidarisieren zu können, setzt allerdings voraus, auf etwas zurückgreifen zu können, das überhaupt erst dazu ermutigt und befähigt, das Gewohnte nicht als das Unabänderliche zu akzeptieren, sondern ihm um einer besseren Praxis willen zu widersprechen. Hier ist die Religionspädagogik in spezifischer Weise gefordert; und das einzulösen, ist darum als *viertes* Postulat an sie zu richten. Sie hat theoretisch und praktisch Einspruch zu erheben gegen alle Versuche, durch die Erziehung die Betroffenen auf ein unkritisches Einverständnis mit dem Bestehenden zu verpflichten und sie mit billigen Glücksversprechungen zufrieden zu stellen, so daß ihnen schießlich alle anderen und alles darüber Hinausgehende gleichgültig werden, wenn es ihnen nur gut geht. In der Tat liegt es in der Logik des vorherrschenden sozioökonomischen Systems, den eigenen Vorteil obenan zu stellen und Gerechtigkeitsvorstellungen und Solidaritätsempfindungen möglichst weitgehend auszumerzen. Angesichts dessen kann religiöses Lernen im Gefolge der jüdisch-christlichen Tradition nur Widerstand-Lernen, den – offenen oder geheimen – gesellschaftlichen Lehrplan gewissermaßen bewußt unterlaufendes Lernen sein. Es handelt sich um alles andere als um einen Mißbrauch der Bibel, wenn dafür auf sie zurückgegriffen wird. Hält sie doch gerade Gegenworte und Gegenerzählungen aufbewahrt, die Hoffnung entwickeln und Mut machen, initiativ zu werden und nicht einfach in resignativer Verzweiflung zu enden. Die biblischen Texte halten dazu an, die geläufig gewordenen Muster des Denkens und Handelns in Frage zu stellen und zu überprüfen. Und in der Begegnung mit ihnen werden Phantasie und Kreativität geweckt, „Alternativen wahrzunehmen zu den herrschenden sogenannten Sachzwängen“⁵⁷; sie lassen sensibel werden für die Bedrohungen des Lebens und widerstandsfähig zugleich, so daß die Betroffenen „sich selbst finden und gerade deshalb offene Augen bekommen für die Belange der anderen, für eine weltweite Gerechtigkeit“⁵⁸.

Sich von der Bibel in Sachen Gerechtigkeit und Hoffnung alphabetisieren zu lassen, bedeutet, in einen gemeinsamen Lernprozeß einzutreten. Denn es geht dabei nicht um die Vermittlung von Glaubenssätzen, die als festumrissenes Lehrgut einfach weitergereicht werden können. Sondern die Bibel will so gelesen sein, daß sie den Beteiligten im Lichte ihrer guten Nachricht zur

⁵⁷ I. Baldermann, Das Alphabet der Hoffnung buchstabieren, in: LM 29 (1990), 370-374, hier: 371.

⁵⁸ Ebd.

Situationsklärung verhilft und Gott dabei so zur Sprache kommt, daß sich etwas ändern kann: „daß die Blinden sehen, die Befangenen frei werden, die Niedergeschlagenen sich aufrichten können (Lk 4,18)“⁵⁹. Solche gemeinsamen Lernprozesse zu ermöglichen, ist darum das *fünfte* Postulat an die Religionspädagogik. Es handelt sich um Lernprozesse, die den Beteiligten nicht ein fertiges Lehrprogramm überstülpen, sondern davon abhängig sind, daß sie von allen gemeinsam vorangetrieben werden. Ihr oberstes Prinzip ist, jedem und jeder – ob alt oder jung, weiblich oder männlich, normal oder behindert etc. – in seinen bzw. ihren individuellen Fähigkeiten gerecht zu werden und so zur je eigenen Identitätsfindung zu verhelfen – einer Identität freilich, die in der Lage ist, die anderen in ihren verschiedenen Identitäten anzuerkennen und in Solidarität mit ihnen das, was man hat, zu teilen. Aus einer solchen Erfahrung des Miteinander-Teilens erwächst die Fähigkeit und Bereitschaft zum Teilen mit allen anderen, was nicht nur bedeutet, abgeben zu können, sondern auch seine eigenen Grenzen einzugestehen und sich selbst von anderen beschenken zu lassen.

Wo die Religionspädagogik nicht mit aller Leidenschaft zu Bewußtsein zu bringen bemüht ist, daß sich die Erzählung vom wunderbaren Teilen mit ihrer Zusage, daß genug, ja mehr als genug für alle da ist (vgl. Mt 14,13-21), nicht mit der Tatsache verträgt, daß stündlich 1.500 Kinder an Hunger oder durch Hunger verursachte Krankheiten sterben – das sind täglich 40.000 Kinder und jährlich über 13 Millionen –, verfälscht sie das Evangelium zu einer bloßen Religion des Überbaus.

Einer allzu einseitig auf das Säkularisierungsparadigma⁶⁰ fixierten Religionspädagogik ist in Erinnerung zu rufen, was der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ dazu wie folgt bemerkt:

„Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu hat es hinzunehmen, wenn sie von den 'Klugen und Mächtigen' (1Kor 1,19-31) verachtet wird. Aber sie kann es sich – um dieser Nachfolge willen – nicht leisten, von 'Armen und Kleinen' verachtet zu werden, von denen, die 'keinen Menschen haben' (vgl. Joh 5,7). Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein. Sie vor allem müssen sich von uns vertreten wissen. Deshalb sind in unserer Kirche gerade alle jene Initiativen zur Nachfolge von größter Bedeutung, die der Gefahr begegnen, daß wir in unserem sozialen Gefälle eine verbürgerlichte Religion werden, der das reale Leid der Armut und Not, des gesellschaftlichen Scheiterns und der sozialen Ächtung viel zu fremd geworden ist, ja, die

⁵⁹ R. Zerfuß/K. Roos, Gemeinde, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. Bd.1, München 1986, 132-142, hier: 138; vgl. auch R. Zerfuß/H. Poensgen, Predigt/Verkündigung, in: Chr. Bäumler/N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München/Düsseldorf 1987, 354-368, bes. 359f.

⁶⁰ Vgl. N. Mette, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 21 (1990), 420-429; vgl. auch R.S. Chopp, Practical Theology und Liberation, in: L.S. Mudge/J.N. Poling (Eds.), The Promise of Practical Theology, Philadelphia 1987, 120-138.

diesem Leid selbst nur mit der Brille und den Maßstäben einer Wohlstandsgesellschaft begegnet. Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifelner eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche.⁶¹

5. Kirchen und Gemeinden als „justified communities“ im Horizont des Reiches Gottes

Abschließend sei ein Aspekt des hier skizzierten Lernens⁶² noch ein wenig weitergeführt: Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, das Postulat nach gemeinsamen Lernprozessen rühre lediglich von methodischen Gesichtspunkten her. Vielmehr besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Lernvorgängen, die auf Gerechtigkeit im umfassenden Verständnis hin als Ziel orientiert sind, und der Lebensform, in der sie sich vollziehen. P. Freire hat dafür einen Begriff verwendet, der im Leben des lateinamerikanischen Volkes seinen Ort hat: „Konvivenz“, d.h. eine lebensweltlich strukturierte Gemeinschaft, die im gemeinsamen Bemühen aller – „in der Bereitschaft, einander zu helfen, ebenso wie in dem Willen, voneinander zu lernen“⁶³ – ihr Zusammenleben aufbaut und gestaltet. L. Kohlberg hat diese Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit-Lernen und Gerech-Leben mithilfe seines Konzepts der Schule als „just community“ praktisch umzusetzen versucht.⁶⁴

Daß dieser Zusammenhang auch religionspädagogisch höchst bedeutsam ist, macht der Hinweis deutlich, wie sehr der biblischen Tradition zufolge der Gerechtigkeit Gottes eine bestimmbar Weise des Gemeinschaftsverhaltens, in der diese Gerechtigkeit erfahrbar wird, entspricht. Im Unterschied zu der „just community“ nach Kohlberg ist diese gemeinschaftliche Lebensform von

⁶¹ Synodenbeschluß: Unsere Hoffnung, in: *L. Bertsch u.a. (Hg.)*, Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Bd.I, Freiburg 1976, 84-111, hier: 105; vgl. auch ergänzend den Abschnitt „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ (ebd., 109f).

⁶² Zur weiterführenden Charakterisierung und Entfaltung kann auf die einschlägigen Ausführungen zum „ökumenischen Lernen“ verwiesen werden. Vgl. grundlegend besonders *K. Goffmann*, Ökumenische Erziehung, in: *W. Böcker u.a. (Hg.)*, Handbuch Religiöser Erziehung. Bd.1, Düsseldorf 1987, 267-278, und zusammenfassend *G. Orth*, Im Horizont der einen Erde. Kommentierte Literaturdokumentation zu Ökumene und ökumenischem Lernen. 1. Teil, Münster 1989. - Zu dem zugrundeliegenden Verständnis von Ökumene vgl. *K. Raiser*, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989.

⁶³ *W. Huber*, Bedrohte Welt und christlicher Glaube - Herausforderung für Lehrende und Lernende, in: *R. Becker u.a. (Hg.)*, Mensch und Christ in der Schule, Paderborn 1988, 61-82, hier: 81; vgl. auch *Mette*, Identität in universaler Solidarität a.a.O..

⁶⁴ Vgl. *F. Oser*, Lernen durch die Gestaltung des Schullebens: Der Ansatz der „Gerechten Gemeinschaft“, Fribourg 1989.

Glaubenden treffender als „justified community“ zu bezeichnen. Damit soll gesagt sein, daß die Ordnung der von Gott gestifteten Gemeinschaft nicht darin ihre Grundlegung findet, daß ihre Angehörigen allererst Gerechtigkeit schaffen müssen, sondern daß ihnen Gerechtigkeit als Geschenk zuteil geworden ist. Die Glaubenden haben darum den Sinn der Gerechtigkeit nicht selbst herzustellen und zu verbürgen, sondern ihn darzustellen. Sie brauchen seine Vollendung nicht zu bewerkstelligen, sondern dürfen sie erwarten – als endgültigen Einbruch des Reiches Gottes in die Welt, das alle Menschen und die gesamte Schöpfung zu einem Leben im Schalom für immer miteinander verbindet.

Mit Darstellen und Erwarten sind allerdings keineswegs rein passive Verhaltensweisen bezeichnet. Im Gegenteil, die von Gott geschenkte Gerechtigkeit darzustellen und ihre Vollendung zu erwarten, verpflichtet umso mehr dazu, ihr auch im eigenen Tun zu entsprechen und aktiv daran mitzuwirken, daß immer mehr Bereiche von ihr durchdrungen und so die Mächte der Ungerechtigkeit überwunden werden. Wo Menschen ein Stück mehr Gerechtigkeit schaffen, dürfen die Glaubenden überzeugt sein, daß damit das Reich Gottes wiederum ein Stück näher gekommen ist.

Zwei daraus sich ergebende religionspädagogische Schlußfolgerungen seien abschließend wenigstens kurz angedeutet:

1. Gegenüber den immer wieder antreffbaren ekklesiozentrischen Verengungen kann nicht nachhaltig genug betont werden, daß so wie für christliches und kirchliches Handeln überhaupt auch für religionspädagogisches Handeln das Reich Gottes den not-wendigen Bezugsrahmen darstellt.⁶⁵ Damit hängt zusammen, ohne daß damit der Universalität der Heilsbotschaft widersprochen wird, daß die besondere Parteilichkeit dieses Handelns den Armen und Kleinen gilt. G. Gutiérrez schreibt dazu: „Eine der großen Aufgaben der Christen, der ganzen Kirche heute, lautet, die Menschenrechte zu verteidigen, die die genannten Formen der Gewalt täglich mit Füßen treten. Und wir haben jetzt gelernt, daß ihre Verteidigung bedeutet, mächtigen Interessen entgegenzutreten, vor allem, wenn sie von den Schwächsten der Gesellschaft ausgeht. Aber der Auftrag, den wir als christliche Gemeinschaft, als Kirche haben, heißt nicht überleben, sondern dienen.“⁶⁶

⁶⁵ Vgl. N. Mette, Umkehr zur Gerechtigkeit, in: KatBl 113 (1988), 622-628. Zur Durchführung eines so fundierten religionspädagogischen Ansatzes vgl. Th.H. Groome, Christian Religious Education. Charing our Story and Vision, San Francisco 1980. Zur Aktualität des entsprechenden Ansatzes von J.B. Hirscher vgl. die Beiträge in: G. Fürst (Hg.), Glaube als Lebensform, Mainz 1989.

⁶⁶ Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, a.a.O., 73.

2. Als „justified community“ kann die Kirche nicht hinter die Ansprüche einer „just community“ zurückfallen dürfen.⁶⁷ Darum kann sich die Religionspädagogik nicht davon dispensieren, deutlich zu machen, daß mit der Kirchenmitgliedschaft auch die Verantwortung verbunden ist, Unrecht, wo es in der Kirche geschieht, offen beim Namen zu nennen und für die Einhaltung der Menschenrechte auch in der Kirche einzutreten bzw. ihre Geltung überhaupt erst in ihr durchzusetzen.⁶⁸ Sie hat zu beherzigen, was die Bischöfe auf der Bischofssynode 1971 angemahnt und wofür sie einen bis heute aktuellen Gewissensspiegel vorgelegt haben: „Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muß. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen.“⁶⁹

⁶⁷ In diesem Zusammenhang sei auch auf den im Rahmen des konziliaren Prozesses gebräuchlich gewordenen ekklesiologischen Topos von der „Kirche als Lerngemeinschaft“ verwiesen; vgl. dazu *I. Baldermann*, Die EKD auf dem Weg ökumenischen Lernens, in: ÖkR 36 (1987), 445-454.

⁶⁸ Vgl. *L. Swidler/P. Connor (Hg.)*, „Alle Katholiken haben das Recht ...“. Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990.

⁶⁹ De iustitia in mundo 41; vgl. auch die folgenden Abschnitte. Vgl. dazu auch *E. Schille-beeckx*, Mensen als verhaal van God, Baarn 1990, bes. 205-245 (dt.: Menschen - die Geschichte von Gott, Freiburg 1990).

Luciano M. Metzinger

Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru

Wie engagiert sich die Kirche?

Wahrscheinlich stellt die strukturelle Ungerechtigkeit die größte und schädlichste aller Ungerechtigkeiten vor. Von struktureller Ungerechtigkeit ist zum ersten Mal die Rede in Medellin. In der Einleitung zu den Entschlüssen lesen wir von „Zwangsstrukturen, die im Mißbrauch des Besitzes oder der Macht, in der Ausbeutung der Arbeiter, in Ungerechtigkeit im Geschäftsverkehr ihren Grund haben“. Im Kapitel „Gerechtigkeit“ spricht man von „Sünden, deren Kristallisation in den ungerechten Strukturen offensichtlich wird“. Schließlich im Kapitel „Frieden“ ist wiederum die Rede von „einer Situation der Ungerechtigkeit, die man *institutionalisierte Gewalt* nennen kann“. Später beschäftigen sich mit dem Thema J. Galtung, Boulding und eine Gruppe Experten von APEP „Asociacion peruana de Estudios e Investigacion por la Paz“ – (Peruanische Genossenschaft für Studien und Forschung über den Frieden). Galtung veröffentlichte sein Werk „Gewalt, Frieden und Nachforschung über den Frieden“ im Jahre 1969, ein Jahr nach Medellin.

Mit diesem Thema, unter dem Titel „Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?“ wollen wir uns befassen, und um diesem Thema gerecht zu werden, müssen wir uns bemühen, auf folgende Fragen Antwort zu geben:

1. Was bedeutet eigentlich strukturelle Ungerechtigkeit?
2. Auf welche Weise und in welchen Formen erscheint diese Ungerechtigkeit in Peru?
3. In welchem Zusammenhang stehen strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden?
4. Wie engagiert sich die Kirche?

1. Zum Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit

Was verstehen wir unter der strukturellen Ungerechtigkeit? Im Monat Juni dieses Jahres hat APEP ein ganzes Buch darüber veröffentlicht: „Violencia estructural en el Peru – Marco teorico“ (Strukturelle Ungerechtigkeit in Peru – Theoretischer Rahmen). Dazu kommen noch 6 weitere Bände, die über Ökonomie, Staat und Gesetz, Anthropologie u.s.w. in Beziehung zur strukturellen Ungerechtigkeit handeln. Im Monat Juli hat auch auf der Universität Groningen ein Seminar stattgefunden, wo über den Begriff 'strukturelle Gewalt' während drei Tagen nachgeforscht worden ist. Eine Gründlichkeit, die zu unserem Zweck übertrieben wäre. Auf tiefe philosophische Auseinandersetzungen und erschöpfende Studien können wir hier verzichten. Uns

genügt eine genaue Beschreibung von struktureller Ungerechtigkeit oder institutionalisierter Gewalt, uns genügt der echte Sinn dieser Ausdrücke. Galtung, Boulding, Rubio und andere Forscher sind über folgende Beschreibung einig geworden. Gewalt nennen sie einen Druck körperlicher, biologischer oder geistlicher Art, den ein Mensch auf einen anderen Menschen ausübt und dessen Verwirklichungsmöglichkeit oder Entwicklungspotential vermindert oder vernichtet, wenn dabei eine bestimmte Schwelle überschritten wird. Nach dieser Beschreibung ist der Mensch die bewirkende Ursache, die *causa efficiens* der Gewalt, der Urheber der Ungerechtigkeit. Bei der institutionalisierten Gewalt aber, oder bei der strukturellen Ungerechtigkeit rührt der Druck von den Institutionen oder von den Strukturen her. Es ergibt sich also eine Situation struktureller Ungerechtigkeit dort, wo gesetzliche Normen, welche die sozialen Beziehungen und die persönlichen Rechte bestimmen, dazu beitragen, Verfahrensweisen aufzustellen und zu verewigen, welche dem Volke Zustände der Ungerechtigkeit, der Willkür und der Unterdrückung auferlegen. Das Nämliche kann bei den amtlichen Verhandlungen, bei den Beschlüssen der Justizverwaltung und bei der Durchführung der öffentlichen Ordnung vorkommen. Das sagen bereits die Bischöfe in Medellin. Im Schlußdokument der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates ist schon die Rede von einer institutionalisierten Gewalt, wenn durch Unzulänglichkeit oder Verschrobenheit der Strukturen der industriellen und wirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie an kulturellem Aufstieg hindert, und wenn auf diese Weise fundamentale Rechte verletzt werden.¹ In diesem langen Abschnitt werden alle Strukturen erwähnt, in welchen die sogenannte strukturelle Ungerechtigkeit sich einnisten kann, nämlich die wirtschaftlichen, die politischen und die kulturellen Strukturen. Daraus entstehen Ungleichheiten, die in den peruanischen kirchlichen Dokumenten gründlich aufgezählt und erforscht werden und oft als Permanenz von ungerechten Strukturen aus der Kolonialzeit und als Überbleibsel von kolonialem Feudalismus bezeichnet werden.² Diese Ungleichheiten in der peruanischen Gesellschaft wollen wir jetzt nachweisen und vor allem solche aus der Kolonialzeit.

¹ Cf. Medellin, Frieden Nr. 16.

² Generalversammlung der peruanischen Bischofskonferenz - Januar 1969 Nr. 2.2.1.

2. Verschiedene Formen der strukturellen Ungerechtigkeit in Peru *In der Kolonialzeit*

„Jahrhunderte von Ungerechtigkeit sind uns vorausgegangen“ – lesen wir in einem Hirtenbrief der Surandino-Bischöfe vom Jahre 1973. Die „Conquista“ war gewiß eine Heldentat, aber auch eine gewaltsame Eroberung und eine ausgesprochene Ausbeutung. Nun kommt diese direkte Gewalttat hier nicht in Frage. Nur die dabei entstandenen ungerechten Strukturen nehmen wir in Betracht. Wir wollen sie nicht alle aufzählen, sondern uns nur auf zwei besonders schlimme Beispiele beschränken: die „Encomienda“ und die Sklaverei.

Die sogenannte „Encomienda“ oder Anempfehlung bezeichnete die Verteilung der Indios zwischen den Conquistadores. Es war eine feudale Struktur, durch welche die Einheimischen zur totalen Verfügung der Eroberer bereitgestellt waren. Eine verummte Sklaverei. Für Kolumbus und so auch für den König Fernando war die Conquista ein rein wirtschaftliches Unternehmen. Gemäß den Bestimmungen der „Capitulacion“ oder des Abkommens, welches sie im April 1492 in Santa Fé unterschrieben, erhielt Kolumbus außer hohen Würden und Privilegien das Recht, ein Zehntel der Perlen und Edelsteine, des Goldes und des Silbers, der Spezereien und so allerlei Waren, welche er in den zu entdeckenden oder zu erobernden Ländern auffinden sollte, für sich zu behalten. Die Verkündigung, die Bekehrung der Einheimischen kommt nicht in Frage. Die Indios wurden zwangsmäßig zum Bestellen der Landgüter der Eroberer und zur Förderung ihrer Gold- und Silbergruben bestimmt und unbarmherzig bis zur totalen Erschöpfung ausgenutzt. So wurden in einem halben Jahrhundert Millionen von Einheimischen ausgerottet. Allerdings bemühte sich die spanische Krone, dieser Struktur ein humaneres Gepräge zu verleihen und die „Encomienda“ in ein Werkzeug der Verkündigung umzustellen. Aber trotzdem blieb die im Jahre 1503 gesetzlich anerkannte „Encomienda“, was sie noch immer war: eine furchtbare Ausbeutung, und geriet, gegebenenfalls mit den erstaunlichsten theologischen Begründungen, in einen wahrhaftigen Völkermord. Später beim raschen Aussterben der Indios baten die Spanier beim König um die Erlaubnis, Einheimische aus anderen Inseln herbeizuführen, um die Arbeit auf dem Feld und in den Gruben weiter zu verrichten. Die Bitte wurde gewährt und so ward die Sklaverei eingesetzt.

Über die Sklaverei brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Dieser inhumane Brauch ist auch sonstwo überall eingesetzt und ausgeübt worden. Von Afrika wurden die Neger hergeschleppt und über den ganzen Kontinent verteilt. Auch Peru erhielt eine gute Anzahl von diesen Negern und dort setzte sich die Sklaverei weit über die Kolonialzeit hinaus fort. In der Bibliothek der Franziskaner in Ayacucho gibt es noch Exemplare des „Mercurio“, einer

Zeitung von Lima aus dem Jahre 1820 und aus späteren Jahren, wo auf der ersten Seite die täglichen Marktpreise angegeben sind. Dort steht gleich nach dem Verkaufspreis der Pferde und Maulesel jener der Neger und Negerinnen. Die „Encomienda“ und die Sklaverei waren die unerbittlichsten strukturellen Ungerechtigkeiten zur Kolonialzeit, die heutzutage in dieser groben Form verschwunden sind, leider in anderer Art und Weise fort dauern. Die institutionalisierte Ungerechtigkeit entdecken wir noch in sämtlichen Strukturen der Gegenwart.

In der Gegenwart

Ein Wort ist geprägt worden, um die allgemeine Ungerechtigkeit zu denunzieren, worunter die Volksmassen heute leiden. „Marginacion“ ist das Wort. Das heißt: am Rande stehen. Dieses Am-Rande-stehen bemerkt man in besonders auffallender Weise auf dem *Gebiet der Wirtschaft*. Bestimmte Gruppen der Bevölkerung werden im Besitz der zum Leben notwendigen Güter benachteiligt. Nicht in dem Sinn, daß einige Leute mehr und andere weniger besitzen. Ungerechtigkeit entsteht nur dann, wenn die Ersten große Vorteile genießen, während die Anderen den notwendigen Verbrauch in Betreff von Lebensbedürfnissen entbehren. Diese Verschiedenheit erscheint bereits bei der Arbeit.

Gemäß der Erklärung der Menschenrechte, Artikel 23, hat jede Person das Recht auf Arbeit, auf freie Arbeitswahl, auf gerechte Arbeitsbedingungen und auf Schutz vor Arbeitslosigkeit. Dieses Recht gibt es überhaupt nicht in einem Land, wo nur 20% der aktiven Bevölkerung ständige Arbeit findet und wo zudem nur wenige Arbeiter etwas mehr als den Mindestlohn erhalten. Wohl sind die peruanischen Arbeiter Millionäre geworden, zum wenigsten jene die Arbeit haben und den Mindestlohn erhalten. Der Mindestlohn beträgt nämlich die gewaltige Summe von 16 Millionen Intis oder 45 US-Dollar monatlich, also täglich 1.45 Dollar oder so ungefähr 3 DM pro Tag. Was kann man mit diesem Geld kaufen? Für eine Familie von 4 Personen (Vater, Mutter und zwei Kinder) langen die 16 Millionen Intis für zwei Brötchen (pan frances) pro Person zum Frühstück, zum Mittagessen und zum Abendbrot. Knapp zwei Brötchen, nicht ein Brötchen mehr. Es bleiben nur die notwendigen Intis übrig, um die Transportkosten des Vaters zur Arbeitsstelle zu decken. Wenn man bedenkt, daß die „canasta familiar“, der monatliche Brotkorb für so eine Familie, auf 67 Millionen Intis eingeschätzt worden ist – und dabei ist nur das Allernotwendigste eingeschlossen –, dann kann man sich ein Bild machen von der Not, die ein Arbeiter und seine Angehörigen leiden müssen. Das ist aber noch nicht das Schlimmste. Die Pensionäre bekommen ja nur 9 Millionen Intis pro Monat, so ungefähr 50 DM; dann gibt es noch die vielen, vielen Arbeitslosen, beinahe die Hälfte der aktiven Bevölkerung, welche überhaupt kein

Einkommen haben und keine Hilfe irgendeiner Art beziehen. Wie diese Leute überhaupt leben können, ist für uns ein Rätsel. Und nun, bei den letzten wirtschaftlichen Notmaßnahmen der neuen Regierung, die zum Herabsinken der Hyperinflation herausgegeben worden sind und die Lebenshaltungskosten in den Weltraum hochgetrieben haben, muß der Staat die Ernährung und den vollen Unterhalt von 7 Millionen Einwohnern (ein Drittel der gesamten Einwohnerschaft) auf sich nehmen.

Bei den Bauern geht es nicht besser. Wegen einer lang anhaltenden Trockenheit liegen die Felder brach, und das Vieh geht ein. Und weil sie so weit von den Großstädten entfernt leben, ist ihre Betreuung durch den Staat schwierig und kommt mit großer Verspätung. Es ist ja so ziemlich überall auf der Welt üblich, daß der Bauer im Nachteil steht. Das habe ich als junger Bischof in Ayaviri vor 30 Jahren wahrgenommen. Unsere Campesinos auf dem Hochgebirge sind alle Indios. Damals bekamen sie 10 Soles (unsere damalige Währung), etwa 40 Pfennige als Tagelohn. Als ich eines Tages einen Großbesitzer auf seine Einladung hin besuchte, die hochmodernen Stallungen und Einrichtungen bewunderte und dann nach den Anlagen fragte, welche für die Indios bestimmt wären, also die Verpflegungsstelle für die Arbeiter, die Schule ihrer Kinder, welche doch alle gesetzlich vorgeschrieben sind, da bekam ich zur Antwort, so was gäbe es nicht, so was hätte es nie gegeben. Keine Gewissensbisse spürte dabei der Grundbesitzer, der ein „guter Katholik“ war. „Das wäre noch immer so gewesen.“ Bei diesen Worten kann man sehen, was strukturelle Ungerechtigkeit bedeutet: nicht nur ein Gesetz, eine amtliche Anordnung oder sonstige offizielle Bestimmungen. Strukturelle Ungerechtigkeit ist oft ein einfacher Brauch. Und auf so einen einfachen Brauch stützt man sich, um alle fundamentalen Rechte mit Füßen zu treten.

Auf dem Land stellt die willkürliche Verteilung des Bodens die größte Ungerechtigkeit dar. Zur Zeit der Incas war der Boden in drei Teile zerlegt. Einer gehörte der Göttlichkeit, der zweite war dem Inca oder dem Staat zugeschrieben, der dritte stand dem Volk zur Verfügung. Nach der Eroberung verteilte der spanische König die zwei ersten Teile unter den Eroberern. Aber im Laufe der Jahrhunderte wurde auch der dritte Teil durch diese neuen Grundbesitzer langsam abgebröckelt. So blieb den einheimischen Gemeinschaften immer weniger Land zur Verfügung. Es kommt schon vor, daß eine Indio-Familie nur eine Ackerfurche in ihrem Besitz hat. Ein desto unmenschlicherer Raub, wenn man bedenkt, daß der Indio ein Naturmensch ist und in enger Verbindung mit der *pachamama*, der Mutter Erde, steht. Noch heute leben die einheimischen Gemeinschaften in großer und immer größerer Not. Bei der Agrarreform zur Zeit der Militärregierung (1968-1980) wurde den Indios keine Wiedergutmachung geboten, sie wurden bei der Aufteilung des Landes ganz vergessen. Nur die auf den großen „Haciendas“ beschäftigten Indios

wurden in Betracht genommen. Präsident Alan Garcia hatte wohl in seinem Regierungsprogramm eine rechtmäßige Erledigung dieses Problems vorgesehen. Das war der sogenannte Trapecio Andino-Plan. Ein Versprechen, das leider nicht gehalten wurde.

Von der strukturellen Ungerechtigkeit auf dem wirtschaftlichen Gebiet gibt es viele andere Beispiele. So die ungerechte Ordnung der Wasserversorgung auf dem Land, immer zu Ungunsten der „campesinos“. So auch die Kapitalflucht. Über diese Letztere eine kurze Bemerkung. Wenn die Inhaber der wirtschaftlichen Macht ihr Kapital im Ausland absetzen, statt es in produktiven Gewerbetätigkeiten in der Heimat anzulegen, schaden sie der nationalen Wirtschaft und der Entwicklung ihres Landes. Diese Kapitalflucht soll eine Summe von über 10 Milliarden Dollar ausmachen, mehr als die Hälfte der gesamten peruanischen Auslandsschuld. Das bedeutet einen riesigen Schaden für die nationale Wirtschaft zu Gunsten der Devisenschieber. Immer wieder muß man feststellen, daß die Reichen immer reicher werden auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden.

Wollen wir vom wirtschaftlichen zum *kulturellen Gebiet* übergehen, stoßen wir auf ähnliche oder noch größere Ungerechtigkeiten, vor allem im Bereich der Erziehung. Man muß zugeben, daß in den letzten 30 Jahren das Unterrichtsministerium sich bemüht hat, die Schulen in den weitentlegenen Dörfern zu vermehren und das Analphabetentum zu vermindern. Trotzdem bleibt die Schule, sogar die Volksschule, ein Privileg für die Kinder in der Stadt. Auf den Dörfern, besonders im Hochgebirge, müssen die Kinder bei der Landarbeit mithelfen, versäumen deshalb sehr oft die Schule, viele kommen überhaupt nicht mehr nach dem dritten Jahrgang, ganz wenige gehen in die Oberschule, und für sie kommt die Universität ganz und gar nicht in Frage. Bereits im Schulsystem macht sich ein vertikaler Klassenunterschied zwischen Weißen und den Indios bemerkbar.

Leider bleibt es nicht beim Nachteil im Lernen. Dieses Benehmen schließt eine tatsächliche Verachtung der einheimischen Kultur der Indios ein und vor allem ihrer Sprache. Auf der Volksschule sind die Lehrer gezwungen, in den zwei ersten Jahren die Sprache der Indios *quechua* oder *aymara* zu benutzen, sonst verstehen sie die Kinder nicht. Nachher reden die Lehrer nur *castellano*. Als die Bischöfe von Puno, Juli und Ayaviri die Radioschule „Onda Azul“ stifteten, die nicht nur für die Verkündigung gedacht war, sondern auch für die allgemeine Ausbildung der erwachsenen Indios, gratulierte der Unterrichtsminister. „Nun werden unsere Indios Spanisch lernen und ihren Dialekt endlich vergessen“, meinte er. Und er war sehr erstaunt, als man ihm erklärte, bestimmt sollen die Indios das Castellano lernen, damit sie endlich in die peruanische Gesellschaft eingegliedert werden, aber dabei sollen sie ihre eigene Sprache nicht vergessen. Das wäre ja ihr größter Schatz, vielleicht der

einzigste wertvolle Überrest ihrer herrlichen Vergangenheit. Das war im Jahre 1964. Heute würde kein Unterrichtsminister es wagen, so geringschätzend von den Indios zu reden, obwohl der Rassenunterschied immer noch da ist. Es geht auch nicht nur um die Indios. Die „Nisei“, die in Peru geborenen Nachkommen der immigrierten Japaner und die Neger sind nicht besser angesehen. Als im Jahre 1959 die ersten „Nisei“ im Gymnasium „La Recoleta“ aufgenommen wurden, drohten die Eltern der anderen Schüler, ihre Kinder aus der Schule zurückzuziehen. Den Gymnasiumsleiter kostete es viele Mühe, sie zu überzeugen, daß die „Nisei“ die nämlichen Rechte wie ihre eigenen Kinder haben. Noch heute ist diese Haltung nicht ganz überholt. Bei der letzten Wahl im Monat Juni dieses Jahres machten viele Peruaner ihre Entrüstung über die Präsidentschaftskandidatur eines „Nisei“ offenkundig, und zwar in so verächtlichen Worten und Ausdrücken, daß man sich schämt, sie wiederzugeben. Viele andere Beispiele könnte man hier anführen, aus denen man sehen kann, daß die Rassenintegration oder Gleichschaltung noch lange nicht vollendet ist. Es gibt immer noch ein Diskriminieren, eine unzulässige Unterscheidung zwischen den verschiedenen peruanischen Staatsbürgern, sei es wegen der Farbe der Haut oder der Rassenverschiedenheit. Die „Cholos“, die Indios, die „Nisei“ stehen nicht auf demselben Fuß wie die Weißen. Das benennt man in mildernder Ausdrucksweise: mangelnde Integration, unvollkommene Gleichschaltung, es bedeutet aber: echter Rassismus. In Peru besteht immer noch die Verwerfung und Mißachtung anderer Kulturen. Zwar sind die Peruaner stolz auf die prächtigen Ruinen von Sacsayhuaman, Ollantaytambo und Machupichu und legen großen Wert auf die Keramik der früheren Volksstämme; aber sie scheinen keine Verbindung festzustellen zwischen diesen Kulturschätzen und den Indios von heute. Die Indios wie auch die „Cholos“ läßt man am Rande stehen und vergönnt ihnen keinen Anteil am öffentlichen Leben und an der Verantwortung in der Bestimmung der Zukunft des Landes. Und so tritt der Rassismus noch strenger auf politischer Ebene als auf kulturellem Gebiet in Erscheinung.

Eigentlich dürfte von *politischer Ungerechtigkeit* nicht die Rede sein in einem Land wie Peru, in dessen Grundgesetz der Mensch als höchstes Ziel des Staates und der Gesellschaft bezeichnet wird und alle Bürger aufgefordert werden, den Menschen zu ehren und zu schützen. Ein Ideal, ein Wunschbild, das von der Wirklichkeit weit abweicht. Alle Peruaner genießen grundsätzlich die nämlichen Rechte ohne jede Verschiedenheit von Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Gesinnung oder jeglicher anderen Eigenschaft. Sie sind alle frei, aber wie man zu sagen pflegt, sind einige Peruaner freier als andere, die auf politischem Gebiet genau so wie auf kultureller oder wirtschaftlicher Ebene immer wieder am Rande stehen. Diese Verschiedenheit muß man nur zu oft feststellen.

So zum Beispiel hat jeder Bürger als freier Mensch das Recht, nicht als Werkzeug benutzt zu werden. Ein Jeder soll Hilfe und Schutz bei dem anderen und vor allem bei den öffentlichen Behörden finden. Ein jeder soll sein Bestreben und seine Wünsche ungehindert erfüllen und seine Schöpfungskraft frei ausüben können. Das wird leider sehr oft vielen friedlichen Bürgern untersagt, vor allem im Falle der Aufhebung der verfassungsgerechten Gewährleistungen wie der Schutz gegen Hausfriedensbruch. Seit 1983, das heißt seit dem Aufstand des „Sendero Luminoso“, des „Leuchtenden Pfades“, wird dieses Recht täglich hundert Male verletzt. Die Polizei oder das Heer bricht Türen mit Gewalt auf, durchsucht die Häuser, verhaftet Männer und Frauen und führt sie ab ohne jeden Gerichts- oder Haftbefehl. Wohl besteht seit diesen Jahren in verschiedenen Departamentos unseres Landes ein verfassungsgemäß eingesetzter Not- oder Ausnahmezustand. Aber die eben erwähnten Maßnahmen werden in einer Weise durchgeführt, die man himmelschreiend nennen muß. Die Leute werden angeschrien, mit hohen Strafen bedroht und verprügelt; das Haus wird geplündert, und obwohl nur Verdacht besteht, werden die Leute verhaftet und abgeführt. Auf diese Weise sind mehr als 2000 Männer und Frauen seit 1983 spurlos verschwunden. Nur ganz wenige wurden entlassen oder konnten entfliehen, und von ihnen haben wir erfahren, daß die Gefangenen grausam gefoltert werden. Die Detenidos-Desaparecidos, die Verhafteten-Verschwundenen, machen unserem Land einen schlechten Ruf. Betreff der Zahl dieser Verhafteten-Verschwundenen steht Peru an der Spitze aller Länder auf der ganzen Welt. Im Jahre 1989 waren es etwa 620 auf der ganzen Welt; davon waren es über 400 Verhaftete-Verschwundene allein in Peru. Zudem ist zu bemerken, daß solche Fälle nicht nur in jener Zone vorkommen, wo der Ausnahmezustand verhängt worden ist. Das Nämliche passiert überall im ganzen Land. Und so lebt das Volk in ständiger Angst und Bange in einer Ordnung, die man eine Ordnung der Ungesetzlichkeit oder eine Struktur der Ungerechtigkeit heißen muß.

Eine weitere Äußerung einer derart institutionalisierten Ungerechtigkeit den Menschenrechten gegenüber finden wir in der *Justizverwaltung*. Die Gerichtsverfahren gehen so langsam und auf so komplizierte Weise vor sich, daß die Schuldigen nicht auf angemessene Art bestraft und die Unschuldigen schwer benachteiligt werden. Für die große Mehrzahl der Angeklagten (70%) ist der Prozeß nach langen Monaten und sogar Jahren nicht einmal begonnen. Vor kurzem wurde ein Angeklagter nach zwei Jahren Haft endlich abgeurteilt und freigesprochen. Daß solche Verhältnisse dem allgemeinen Zivil- und Strafrecht widersprechen, liegt auf der Hand, und daß dabei allmögliche Mißbräuche vorkommen, ist selbstverständlich. Überall stößt man auf Bestechlichkeit und Korruption. Das Bild ist so unglaublich schwarz, daß der neugewählte Präsident in seiner Ansprache bei der Übernahme des Amtes am 28. Juli den

„palacio de justicia palacio de la injusticia“, also das Justizgebäude „Gebäude der Ungerechtigkeit“ nannte.

Die Korruption herrscht ebenfalls in der allgemeinen Verwaltung, in den Ministerien und sonstigen öffentlichen Dienststellen. Man dürfte sie eigentlich nicht Dienststellen nennen. Dort werden nämlich die Bürger nicht bedient, sie müssen stundenlang, nicht selten tagelang Schlange stehen, werden dann grob empfangen, und oft müssen sie die Angestellten bestechen, um endlich bedient zu werden. Die Bürokratie, die Beamtenherrschaft hat sich auf solche Weise vermehrt und ausgedehnt, daß sie zur Last und zum Unheil für die Bürgerschaft und für die nationale Wirtschaft geworden ist. Nicht umsonst hatte Mario Vargas Llosa die Entlassung von beinahe einer halben Million Beamten in seinem Programm als Präsidentschaftskandidat angesagt. Folgender Fall kommt wie ein Märchen oder wie ein schlechter Witz vor. Im letzten Jahr erzählte mir der damals waltende Justizminister, er hätte seinen Beamten den Vorschlag gemacht, nur den halben Tag zu arbeiten. Sie würden das nämliche Gehalt wie vorher empfangen und auf diese Weise würde einem jeden ein Stuhl und ein Schreibtisch zur Verfügung stehen. Der Vorschlag wurde abgelehnt, weil die Beamten befürchteten, man würde eine Umstellung des im Sommer üblichen Systems als Gegenleistung von ihnen fordern. An die Gegenleistung dachte nicht einmal der Minister, obwohl das Sommersystem ein ganz verwerfliches ist. Es bringt ja unseren Beamten in der Dritten Welt Vorteile, von welchen ihre Fachgenossen aus der Ersten Welt nicht einmal zu träumen wagen. Hunderte von ähnlichen Beispielen könnte man angeben, woraus sich ergibt, daß der Wurm im Apfel sitzt, daß die Strukturen schlecht sind, daß immer die selben Leute Profit daraus ziehen, während andere, immer die selben anderen großen Schaden darunter leiden. Einen letzten Fall will ich doch noch angeben. Hier fühlt man, daß das System bis in die Spitze faul ist. Drei Monate vor der Machtübergabe setzte Präsident Alan Garcia Tausende von Beamten in Stellen ein, wo sie bereits überzählig waren. Eine echte Zeitbombe für den Nachfolger. Dieser weiß nun nicht, wie mit diesem Problem fertig werden. Die Beamten darf er nicht entlassen; davor hindert ihn ein Gesetz, welches die Arbeitsbeständigkeit schützt. So ergibt sich, daß der eigene Präsident aus rein parteipolitischen Gründen der Volkswirtschaft große Schwierigkeiten bereitet hat. Und die Korruption erscheint als eine bedeutsame Art sozialer Gewalt oder Ungerechtigkeit, welche das soziale Gefüge zerfrißt, indem sie die festgelegte Verhaltensregel verwirft und neue nicht annehmbare Möglichkeiten bietet, politische und wirtschaftliche Ziele zu erreichen. Das stellt eine typische Verschlechterung im sozialen Zusammenhang dar. Nicht nur wegen dem negativen Einfluß der Korruption in der Gesellschaft, sondern weil auch die Korruption eventuell von den

Arbeitern zum Mittel genommen werden muß, um bestehende Rechte zu erzwingen.

Wie weit diese Korruption reicht, sagte Dr. Oscar Alfaro Alvarez, Präsident des höchsten Gerichtshofes in einer öffentlichen Kundgebung am 2. Januar 1989: „Gibt es Gerechtigkeit für die 20 Millionen Peruaner?“, fragt sich Dr. Alvarez. „Nein, es gibt keine Gerechtigkeit, wo es an Brot fehlt, an sozialer Versicherung, an Gesundheit, an Bildung, an Kultur, an Arbeit. Nein, wenn es Privilegien, chronische Arbeitslosigkeit und Ausbeutung der Kinder und der Frauen gibt.“ - Im Dezember desselben Jahres stimmt der neue Präsident des höchsten Gerichtshofes, Dr. Eloy Espinoza Saldana, mit seinem Vorgänger überein: „Die Korruption“, sagte er, „findet man nicht nur in einer der Mächte des Staates, auf dem Gebiet der Justiz; man findet sie im ganzen Staat und in der gesamten öffentlichen Verwaltung. Ich möchte sagen, die Korruption ist ein nationales Unheil.“ So der höchste Vertreter der Justiz in Peru.

Einen zweiten Fall struktureller Ungerechtigkeit auf politischem Boden entdecken wir in der Art, wie die Demokratie in Peru erlebt wird. In der Erklärung der Menschenrechte heißt es im Artikel 21, Paragraph 1: „Jeder Mensch hat das Recht, an der Regierung seines Landes unmittelbar oder mittels frei gewählter Abgeordneter teilzunehmen.“ Und im Paragraph 3: „Der Wille des Volkes ist das Fundament der Machtbefugnis der öffentlichen Behörde.“ Das steht auch im Text der peruanischen Staatsverfassung. Und die Peruaner sind stolz, nach so langen Perioden unterdrückender Diktatur die Segnungen und Vorzüge der Demokratie zu genießen. In der Tat haben alle mündigen Bürger aktives Wahlrecht. Auch die Frauen und sogar die Analphabeten. Das bedeutet bestimmt einen großen Fortschritt. Leider ist nicht alles Gold, was glänzt. Bei unserer Demokratie handelt es sich mehr um eine formelle als um eine echte reelle Herrschaft des Volkes. Bei der Wahl ist das Volk der in Ehren gehaltene Souverän. Nach der Wahl ist der Souverän bald vergessen, und die Abgeordneten tun, was sie wollen. Ein ganz grobes Beispiel. Kurz nach Fujimori's Machtübernahme, als die außerordentlichen wirtschaftlichen Maßnahmen zum Herabdrücken der Inflation herausgegeben wurden, geriet das Volk in eine bisher noch nie erlebte Lage der Not und Entbehrung. Kaum 20% der aktiven Bevölkerung hatte beständige Arbeit, und der Mindestlohn (16 Millionen Intis) deckte nicht einmal den vierten Teil des monatlichen Brotkorbes (67 Millionen Intis). Der Staat mußte ein Drittel der gesamten Bevölkerung (rund 7 Millionen Bürger) in Versorgung nehmen und täglich totalen Unterhalt gewähren. Bei diesen äußersten Umständen schämten sich die Senatoren und Abgeordneten nicht, sich einen Extra-Gehaltszuschlag von 90 Millionen zu bewilligen. So gönnen sich die Väter des Vaterlandes die hübsche Gesamtsumme von über 400 Millionen Intis monatlich, während die Arbeiter sich mit dem weithin nicht zureichenden Lohn von 16 Millionen Intis

begnügen müssen. Das Volk muß Hunger leiden, den Vätern des Vaterlandes darf nichts fehlen. Dieser empörende Unterschied stellt leider nicht den größten Defekt unserer öffentlichen Ordnung oder Unordnung dar.

Demokratie heißt vor allem Beteiligung, Mitdenken, Mitbestimmen, Mitwirken. Echte Demokratie gibt es nur dort, wo eine Verbindung und reger Verkehr zwischen Regierenden und Regierten besteht. In Peru wirkt das Volk im öffentlichen Leben mit, insofern es die von anderen erdachten Programme durchführen darf. Die während des Wahlgangs nach Wunsch des Volkes vorgeführten und versprochenen Entwicklungsprojekte und Maßnahmen werden nach der Wahl vergessen oder für später, das heißt für niemals wieder aufbewahrt. Nach der Wahl wird das Volk nie wieder befragt und es kann keinen Wunsch äußern. Die Möglichkeit wird ihm nicht geboten, die Zukunft des Landes und seine eigene Entwicklung selbst zu bestimmen; dazu fehlen überhaupt die Vermittlungsstrukturen, oder sie werden nicht wahrgenommen. Die Sozialforscher, Historiker, Politologen und Soziologen haben den Ausdruck „soziales Schweigen“ geprägt, um diese Lage zu bezeichnen. In diesem Zusammenhang beschuldigen sie vor allem den unpassenden Gebrauch der Massenmedien, durch welche dem Volk großer Schaden zugefügt wird. Nicht nur wegen der übertriebenen konsumfordernden Werbungsprogramme oder wegen der von fremden Kulturen inspirierten Programme, die der einheimischen Kultur spotten, sondern noch viel mehr wegen der Art und Weise, wie das Volk über den eigenen Landeszustand und über die Außenwelt informiert wird. Bei dieser schlechten oder sogar ganz falschen Information ist dem Volke überhaupt keine Möglichkeit gegeben, in den öffentlichen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Angelegenheiten und Problemen entsprechend mitzureden. Kein Wunder, wenn dann das Volk über das System müde wird und es einfach verwirft.

Das haben wir voriges Jahr bei den Gemeinderatswahlen in Lima und dieses Jahr bei der Präsidentenwahl erlebt. In beiden Fällen wurde ein Kandidat gewählt, auf den niemand gefaßt war. Weder Ricardo Belmont, der Bürgermeisterkandidat, noch Alberto Fujimori, der Präsidentschaftskandidat, stützen sich auf eine eigene Partei. Und obwohl alle Rechtsströmungen sich in eine einzige Gruppierung versammelt und Millionen von US-Dollar in der Propaganda verschleudert haben, wurden sie in beschämender Weise geschlagen. Sie waren sicher, daß ihr Kandidat Mario Vargas Llosa mit großer Mehrheit schon bei dem ersten Wahlgang siegen werde, aber dieser erreichte nur 27% der Stimmen, indessen der unbekannte Outsider 23% der Stimmen erhielt und im zweiten Wahlgang mit 47% gegen 33% der Abstimmung seinen Gegner überrollte. Sowa hatte man im ganzen republikanischen Zeitabschnitt unserer Geschichte noch nie erlebt. Zum ersten Mal hat das Volk den Politikern und den politischen Parteien ein glattes Nein gesagt. Da gilt das

alte Sprichwort: So lange geht der Krug zum Brunnen, bis er bricht. Die sich immer vermehrenden Mißbräuche und Missetaten der strukturellen Ungerechtigkeit stoßen früher oder später auf Widerstand und erzeugen Unfrieden.

3. Unfrieden im Zusammenhang mit struktureller Ungerechtigkeit

Über den Zusammenhang zwischen struktureller Ungerechtigkeit und Unfrieden wollen wir uns nicht lange aufhalten. Viel ist über den Druck geschrieben worden, der sich in den Strukturen der Gesellschaft ständig auswirkt und nur dann zu heftigem Ausbruch kommt, wenn eine bestimmte Gewaltschwelle überschritten wird. Hier möchte ich nur einige Beispiele kurz angeben.

In der Kolonialzeit dauerte es lange, bis der gewaltige Druck der spanischen Einrichtungen, wie unter vielen anderen die „Encomienda“, die Indios zum Aufstand aufhetzte. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts rief Tupac Amaru, ein Nachkomme der Incas, die Indios zum Widerstand auf, um den unerträglichen Druck der fremden Kolonialmacht abzuschütteln, wurde aber besiegt und im Jahre 1579 vom Vizekönig Toledo grausam gevierteilt. Zweihundert Jahre später entsteht eine zweite Rebellion. In Erinnerung an den ersten Rebellen nimmt der neue Aufrührer Jose Gabriel Condorcanqui den Namen Tupac Amaru als eigenen Namen an und versucht, die Spanier aus dem Lande zu vertreiben, wird aber von den Truppen des Vizekönigs Jauregui besiegt und hingerichtet.

In der Gegenwart tritt der Name des Urbildes der Rebellion in der „Revolutionären Bewegung Tupac Amaru“ (M.R.T.A.) wiederum in Erscheinung, und diese Bewegung spielt mit dem „Leuchtenden Pfad“ eine Hauptrolle in der heutigen nationalen Krise. Diese wilden Strömungen sind ein Produkt der vielen strukturellen Ungerechtigkeiten, die unsere Gesellschaft seit Jahrhunderten zernagen. Es ist nicht reiner Zufall, daß die Gewaltsausbrüche eben in den am meisten vernachlässigten und beschädigten Gegenden unseres Landes erscheinen. In Ayacucho hat Abimael Guzman den richtigen Boden gefunden, wo der Sendero Luminoso am besten gedeihen konnte. Ayacucho, eine herrliche Gegend, welche die Conquistadores im 16. Jahrhundert als Erholungsort auserwählten und welche sie und ihre Nachfolger während Jahrhunderten durch die eingesetzten Strukturen völlig ausgeraubt und ausgeplündert haben. Ayacucho ist das beste Beispiel, das man zur Erklärung der heutigen Krisenlage anführen kann. Seit zehn Jahren wütet dort, und von dort aus über das ganze Land, die Guerilla; von dort aus verbreiteten sich die sozialen Spannungen, welche heute zu einer katastrophalen Gefahr angewachsen sind und einen nationalen Zusammenbruch hervorzurufen drohen. Braucht man noch mehr Beweise, daß strukturelle Ungerechtigkeit unabweislich Unfrieden stiftet?

4. Wie engagiert sich die Kirche?

Nun was denkt, was sagt, was tut die Kirche, in einem Wort: Wie engagiert sich die Kirche in dieser heiklen gefährlichen Situation? Das ist die letzte Frage, die uns zu beantworten übrig bleibt. Groß ist dabei die Verantwortung der Kirche, wenn man bedenkt, daß das Volk sein höchstes Vertrauen in die Kirche setzt. In einer öffentlichen Meinungsforschung im vorigen Jahr hat sich herausgestellt, daß die Kirche den Vorrang hat vor allen staatlichen Behörden und amtlichen Stellen sowie vor allen Privatunternehmen, Institutionen und Persönlichkeiten. Mit 80% gibt man der Kirche den Vorzug, und die allernächste Institution erreicht nur 60%. Selbstverständlich ist es nicht leicht, die richtige Antwort zur höchst gefährlichen Lage des Landes auszu-denken, und die Kirche hat nicht immer die passenden Lösungen gefunden. Das gestehen die Bischöfe in einem großartigen Dokument von 1972 ein.³ Und in einem früheren Schreiben erkennen sie sogar, daß „wir, die Christgläubigen, durch unser Wort und unser Benehmen, durch unser Schweigen und unsere Versäumnisse zur aktuellen Ungerechtigkeitssituation beigetragen haben“⁴. Dennoch dürfen wir über das Tun und Wirken unserer Kirche durchweg stolz sein.

Schon zur Kolonialzeit, wo die Einheimischen so unmenschlich behandelt wurden und wo die Vereinigung des Kreuzes mit dem Schwerte die freie Handlung der Kirche behinderte, haben sich Priester, Bischöfe und Laien gefunden, die es wagten, die Encomienda und sonstige Greuel als ein Verbrechen und als ein zum Himmel schreiendes Vergehen anzuzeigen. Gegen diese Mißbräuche läßt sich schon die prophetische Stimme des Dominikaners Antonio de Montesinos hören, als Wortführer einer Gruppe von Mitbrüdern, deren Anführer der berühmte Pedro de Cordoba war. Am 21. Dezember 1511 hielt Montesinos auf der Española (die Insel Haiti - Santo Domingo) eine Predigt, welche das ganze spanische Imperium erschütterte. In einem Büchlein „Gott oder Gold in Westindien im 16. Jahrhundert“ nennt Gustavo Gutiérrez diese Predigt den Schrei von der Española. Mit vollem Recht. J.M. Chacon y Calvo bemerkt, daß diese Rede ein neues Recht geschaffen hat, ein Recht, das tief auf theologischem Boden wurzelt, ein wahrhaftiger Vorbote der Soziallehre von Francisco de Vitoria. Leider gelang es den Encomenderos, den König vom der unbedingten Notwendigkeit der Encomienda zu überzeugen, und der strafbare Brauch wurde weitergeführt, bis Bartolomé de las Casas einige Jahre später sich mit diesem Problem befaßte. Er schrieb an Karl V.: „Die Encomenderos behandeln die Indios schlimmer als das Vieh; das Vieh versorgen sie, die Indios aber nicht.“ Und als die Encomenderos sich

³ Generalversammlung 1972 - Nr. 2.4.1.

⁴ Generalversammlung 1969 - Nr. 2.4.

bemühten, den König zu belehren, die Verkündigung wäre nur mittels der Encomienda möglich, gab Las Casas zur Antwort, die Freiheit und körperliche Gesundheit der Indios sei mehr Wert, als daß man sie zu gefangenen und zum Tode bestimmte Christen macht. In der Bulle „Sublimis Deus“ (Juni 1537) gibt Papst Paul III. dem Bischof Las Casas recht, verwirft die Lehre der Encomenderos und beschließt mit apostolischer Macht, daß die Indios nie und nimmer ihrer Freiheit beraubt und von ihrem Besitztum enteignet werden dürfen. Die Bemühungen von Las Casas und vieler Geistlicher und Universitätsprofessoren erzielten bei Karl V. die Herausgabe einer besonderen Gesetzgebung, die mit dem Namen „Leyes de Indias“ bekannt ist. Trotzdem gelang es dem Vizekönig Toledo in Lima, die Aufhebung dieser schützenden Gesetze vom Kaiser zu erreichen. Es wäre unterhaltend, die dazu benutzten theologischen Begründungen zu erwägen. Dieses Vergnügen dürfen Sie sich beim Lesen von Gustavo Gutiérrez Büchlein gönnen.⁵ Wir wollen uns nun mit der Haltung der Kirche in der Gegenwart befassen.

Heute ist die Kirche dem Staat und den Mächtigen gegenüber freier geworden. In mannigfaltiger Weise ist sie ihrer Pflicht bezüglich der strukturellen Ungerechtigkeiten und des daraus folgenden Unfriedens nachgekommen, vor allem durch ihr prophetisches Anzeigen und Denunzieren. Hier könnte man lange Auszüge aus den Dokumenten der Generalversammlungen der peruanischen Bischofskonferenz aus den Jahren 1969, 1971, 1973 und 1976 in ausführlichen Zitaten bringen, wo sämtliche Fälle struktureller Ungerechtigkeit angeprangert werden und wo die verantwortlichen Behörden aufgefordert werden, diese Ungerechtigkeiten aus der Welt zu schaffen. Ganz besonders darf man die Wucht erwähnen, mit welcher die Kirche in öffentlichen Meldungen und sonstigen Dokumenten die herrschende Korruption denunziert – lange bevor die höheren Staatsbeamten und Hauptvertreter der Gesellschaft ihre Stimmen hören ließen, lange vor dem heftigen Ausbruch des neugewählten Präsidenten in seiner Rede bei der Machtübernahme. Insbesondere ist hier die wuchtige Stellung der Kirche gegen Rassen- und Kulturunterscheidung zu erwähnen. Auf diese Weise hat die Kirche all die Taten und Versäumnisse, welche die fundamentalen Rechte der Person, der Familie und der Gesellschaft verletzen, an den Pranger gestellt und alle Verantwortlichen aufgefordert, die notwendigen Änderungen vorzunehmen, die zur Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen unerläßlich sind.

Das Denunzieren ist gewiß ein wichtiger Schritt und nicht selten ein sehr gefährlicher. Dennoch genügt es nicht, den Leuten, besonders den Mächtigen, auf diese Weise ins Gewissen zu reden. Man muß ihnen auch helfen zu

⁵ G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias*, CEP 1989; deutsch: *Gott oder das Gold*, Freiburg/Br. 1990.

entdecken, *warum* und *wie* sie die unumgänglichen Veränderungen durchführen sollen. Um die betreffenden Maßnahmen zu erdenken und auszurichten, müssen vor allem die Grundwahrheiten und die permanenten Werte anerkannt und betont werden, auf welche das Leben des Menschen und das der Gesellschaft sich stützt. Man muß die Leute so bilden, daß sie ihr eigenes Leben nach diesen Prinzipien aufbauen; man muß sie befähigen, die Umwandlung der ungerechten Strukturen zu verwirklichen. Das haben die Bischöfe bereits in Medellín betont. Sie sagten damals: „Der Ursprung aller Ungerechtigkeit muß in der inneren Störung der menschlichen Freiheit gesucht werden. Die Originalität der christlichen Botschaft besteht nicht direkt darin, die Notwendigkeit eines Strukturwandels zu bejahen, sondern auf die Bekehrung des Menschen zu drängen, die hiernach diesen Wandel fordern wird. Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen.“⁶ Diese Ermahnung haben sich die peruanischen Bischöfe zu Herzen genommen und sich bemüht, sie auf alle möglichen Weisen zu bewerkstelligen. In der Ausbildung der Seminaristen, der Katecheten und des christlichen Volkes insgesamt; in der Verbreitung der kirchlichen Dokumente (Enzykliken und sonstige päpstliche Schriften) über soziale Fragen und in der Ausbreitung der Soziallehre der Kirche; in der Untersuchung der nationalen Probleme und in der Forschung nach Lösungen, welche dem Evangelium und der Soziallehre der Kirche entsprechen. In dieser Beziehung ist vieles in den letzten 30 Jahren geleistet worden, besonders durch die bischöfliche Kommission für soziales Wirken (CEAS).

Diese Bildungsarbeit hat die Kirche in einem befreienden Sinn durchgeführt. Befreiung des Volkes war der Zweck: Befreiung von so vielen Banden und Fesseln allerart struktureller Ungerechtigkeit. Durch diese Pastoral der menschlichen Würde und der Menschenrechte wurde die öffentliche Aufmerksamkeit auf die bestehenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten gerichtet und die Bemühung, diese Übel abzuschaffen, angeregt und in Gang gebracht. Vieles ist dabei geschehen: In der Kirche selbst, wo man eine wachsende Beteiligung der Gläubigen am kirchlichen Leben und Wirken feststellen kann. So auch in der Gesellschaft, wo das Volk einen verantwortlichen Anteil am öffentlichen Leben nimmt, wie es in einer besonders auffallenden Weise in der letzten Präsidentenwahl zu bemerken ist. Mit der Betonung der Befreiung in der Seelsorgearbeit hat die Kirche den transzendenten Sinn und Zweck ihrer Sendung nicht vergessen. Für die peruanischen Bischöfe heißt Verkündigung, die frohe Botschaft auf solche Weise kundzugeben, daß das Wort Gottes durch seine eigene Kraft die Geschichte und die

⁶ Medellín, Gerechtigkeit, Nr. 3.

Gesellschaft umwandle.⁷ Jedoch will die Kirche bei dieser Umwandlung der Gesellschaft nicht nur mit der schon erwähnten Bildungsarbeit, sondern durch eigenen Einsatz und direkte Hilfe beitragen. Und das hat sie auf vielfache Art getan. Auf wirtschaftlichem Gebiet ist die von der Caritas durchgeführte Arbeit zu nennen. Es handelt sich freilich nicht um die allerdings großartige Hilfe, welche die Kirche in der heutigen katastrophalen Lage dem Volke leistet, indem sie 2 Millionen Einwohner tagtäglich ernährt und versorgt. Eine Leistung, die hoffentlich nicht bei einer einfachen Fürsorgearbeit bleiben wird, welche das Volk zu Bettlern macht. Die heutige Nothilfe muß – und ich hoffe – wird bald in aktive Beteiligung und Mitwirkung des Volkes umgestellt. Auf diese aufbauende und erziehende Weise arbeitet die Caritas seit vielen Jahren in Hunderten von Projekten, durch welche den Leuten geholfen wird, alte ungerechte Strukturen durch eine vom Volk selbst bestimmte und durchgeführte Entwicklung zu ersetzen.

Als zweites Beispiel kann man den Anteil nennen, den die Kirche zur Zeit der Militärregierung an der Agrarreform gegeben hat, indem sie diese Reform gegen den Widerstand der Großbesitzer als berechtigt öffentlich unterstützte und das ihr noch übriggebliebene Land zu diesem Zweck bereitgestellt hat. So befürwortet heute die Kirche in den Südländern die Anforderungen der einheimischen Gemeinschaften nach Rückgabe des Landes, das ihnen im Laufe der Jahrhunderte ungerechterweise weggenommen wurde. Heute ersticken diese Gemeinschaften auf den engen Landstreifen, die man ihnen gelassen hat. Vor den höchsten Behörden der Region und des Landes verteidigen die Bischöfe diese Rechte und befürworten den Antrag der Gemeinschaften.

Noch wichtiger ist der Beistand, den die Kirche zum Schutz der Freiheit und sogar des Lebens sowie zur Verteidigung der menschlichen Würde dem Volke leistet. Hier spielt CEAS, die bischöfliche Kommission für soziales Wirken, eine große und oft nicht gefahrlose Rolle in Lima und auf dem Land. Eine Anzahl von Männern und Frauen, Geistliche und Laien, besonders Rechtsanwälte und Rechtsanwältinnen, stehen den Opfern des Terrorismus und der Repression mit Rat und Tat bei. Unter Repression verstehen wir die Ausschreitungen der Polizei und des Heeres, welche nur zu oft ebenso grausam und unmenschlich vorgehen wie der Leuchtende Pfad oder die revolutionäre Bewegung Tupac Amaru, Dörfer plündern und abbrennen, Verdächtige ohne Haftbefehl festhalten und abführen, foltern und spurlos verschwinden lassen oder einfach niederschließen. Man kann sich denken, daß niemand sich gefahrlos gegen solche Ausschreitungen aufstellt und für die Opfer dieser Greuelthaten und für ihre Familien einschreitet. Nicht einmal die Anwälte und

⁷ Cf. Generalversammlung 1972 - Nr. 1.5ff u. Nr. 3.1.4.

Schwestern, welche sich um die im Gefängnis weilenden politischen Rebellen oder Verdächtigen kümmern, entgehen der Gefahr, verfolgt und belästigt zu werden oder sogar in Lebensgefahr zu geraten. So wurde eine Schwester in einem plötzlichen Zusammenstoß zwischen Häftlingen und Polizei im Jahre 1983 schwer verletzt und eine Ordensschwester, die im Gefängnis von Lurigancho mitwirkte, von der Polizei einfach erschossen. Solche Leute verkünden das Evangelium echter und wirksamer als die besten Prediger.

Zum Schluß einige Beispiele im Bereich der Kultur. Auf diesem Gebiet spielt sich das Allerwichtigste ab. Kultur ist Kern und Herz eines Volkes. Hier kommt vor allem die Sprache in Betracht. Besonders bei unseren Indios, für welche die Sprache den Grundbestandteil ihrer Identität darstellt. Ich habe bereits erwähnt, was vor 30 Jahren der damalige Unterrichtsminister von der Sprache der Indios hielt. Das war die allgemeine geringschätzende Meinung der „weißen“ Bevölkerung. Es waren die Bischöfe des Surandino, die sich beim Staat für die Anerkennung des *Quechua* als nationale Amtssprache einsetzten. Sie gründeten ebenfalls das IPA, ein Institut für die Seelsorge im Andengebiet, mit dem Zweck, den Priestern, Katecheten und sonstigen Mitarbeitern die Quechua Sprache zu lehren und die Kultur der Indios zu erforschen, damit nach 500 Jahren die Seelsorge sich dieser Kultur anpassen könne, und daß endlich die vielverheißende, der eigenen Kultur entsprechende Verkündigung zur Wirklichkeit werde. Das geschah im Jahre 1965. Kurz darauf gründeten die Bischöfe in der Urwaldzone ein ähnliches Institut unter dem Namen CAAP (Centro de antropología y aplicación práctica - Zentrum für Anthropologie und praktische Anwendung). Die in Puno errichtete Rundfunkschule Radio Onda Azul spielte ebenfalls eine große Rolle in unseren Bemühungen, die Kultur unserer Indios zu würdigen. Diese Schule diente insgesamt zur Verkündigung, zur allgemeinen Ausbildung der erwachsenen Indios und zu ihrer Schulung in der spanischen und in der Quechua Sprache. Hinzufügen darf man noch den Gebrauch der einheimischen Sprache in der Liturgie, die Übersetzung und Verbreitung des Neuen Testaments in Quechua und die Herausgabe des Katechismus in den verschiedenen Dialekten unserer Indios. Was all dies für eine wirksame Seelsorge bedeutet, kann man am besten erraten, wenn man überlegt, was die Muttersprache für einen jeden vorstellt. Ich höre immer noch den Ausruf eines alten Indio vor der Kathedrale in Ayaviri: „Wir sind keine 'Indigenas', wir sind Indios.“

Diese Bemühungen waren nicht umsonst. Heute, nach 25 Jahren, erkennen wir, wie dieses so lang unterdrückte, verachtete Volk sich wieder aufgerichtet hat und dem Leuchtenden Pfad, besser als die Polizei und das Heer, mit leeren Händen und ohne Waffen wirksamen Widerstand leistet. Dieses Wiederaufleben ist nicht allein bei den Indios wahrzunehmen. Bei dem gesamten peruanischen Volk ist das neue Aufleben spürbar. Bereits bei dem Verhalten

der Massen in den letzten Wahlen haben wir darauf hingewiesen. Allerdings dürfen wir diesen Fortschritt nicht der Kirche allein zuschreiben, auch im Andengebiet nicht. Andere geistliche Strömungen und soziale Kräfte haben viel dazu beigetragen. Übrigens muß man bedauern, daß die Kirche so lange gezögert hat, mit voller Kraft gegen diese unmenschlichen Umstände und Angelegenheiten vorzugehen. Über die Übel zur Kolonialzeit äußerte sich vor kurzem Bischof Iniesta, Weihbischof von Madrid, mit diesen Worten: „Sind wir Spanier Gläubiger oder Schuldner? Sollen wir die Rechnung zu den Akten legen oder um Verzeihung bitten? Als Erbe dieser Spanier, die Entdecker, Kolonisatoren, wie auch Verkündiger der frohen Botschaft, Stifter und Oberhirten waren, schäme ich mich und entschuldige mich bei den Südamerikanern ob unserer Arroganz, unserer Herrschsucht, ob der Vergewaltigung und Unterdrückung so vieler Völker, ob der Willkür und der paternalistischen Art, womit diese Leute als unmündige Kinder und als ihrer eigenen Kultur und ihrer Menschenrechte unwissende Geschöpfe behandelt wurden.“ Ein ähnliches Gefühl soll auch die heutige Kirche und die heutige Gesellschaft verspüren angesichts der vielen immer noch bestehenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten. Die Möglichkeit ist uns jetzt gegeben und soll nicht versäumt werden, all die Mißbräuche anläßlich der fünfhundertjährigen Gedächtnisfeier der ersten Verkündigung in Lateinamerika im Jahre 1992 gutzumachen und vor allem die Kultur der Indio Stämme wiederaufleben zu lassen und in Ehren zu halten.

Zum Abschluß unserer Darstellung und Erörterungen möchte ich noch folgendes sagen:

1. Bestimmt dürfen wir uns über die Leistungen der heutigen Kirche in Peru freuen und stolz sein – doch „con mucha modestia“, mit aller Bescheidenheit stolz sein. Viel mehr hätte unsere Kirche ausrichten können und viel mehr wird sie in der Zukunft ausrichten, wenn sie endlich ihre inneren Spannungen und Streitigkeiten überwindet und beseitigt. Und noch größeren Erfolg wird sie erreichen, sobald sie sich entschließt, sich einer rechten ökumenischen Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen zu öffnen, um mit ihnen zusammen zu denken, zu forschen und zu wirken. Endlich, um unsere gewaltigen Probleme und Schwierigkeiten zu bewältigen und das Land vor einem katastrophalen Zusammenbruch zu behüten, muß die Kirche auch andere geistliche Bewegungen in Betracht nehmen und ebenso die vielen in Peru wirkenden ONG (die von den Regierungen nicht abhängigen Organisationen) und mit ihnen in geschlossener Zusammenarbeit handeln. In einem Wort, unserer Kirche muß zuguterletzt ihr Sein und Tun, ihr Leben und Wirken nach den Orientierungen des II. Vatikanischen Konzils und nach

denen von Medellin und Puebla gestalten und so mit schöpferischem Sinn die eigene Bekehrung und die Umwandlung der Gesellschaft vollziehen.

2. Die Hilfe der Ersten Welt ist zu dieser Rettungsaktion von Peru und von der gesamten Dritten Welt unbedingt notwendig. Die Erste Welt tut allerdings viel für die Armen in der Dritten Welt, sie scheint viel für sie zu tun. Dennoch haben wir Gründe genug zu befürchten, die Erste Welt hat überhaupt nicht die Absicht, die Dritte Welt zu retten. Sie gibt ihr ja nur, was sie selber nicht mehr braucht. Nie und nimmer bemüht sie sich, der Dritten Welt Anteil an der Spitzentechnik und an der Spitzenindustrie zu geben. Die zur Entwicklung gebotene Hilfe dient nur dazu, die Dependenz und die Abhängigkeit der Dritten Welt aufrechtzuerhalten und zu stabilisieren. Es ist höchste Zeit, daß wir uns bewußt werden, daß die Probleme der Dritten Welt nur auf Weltebene ihre endgültige Lösung finden können. Die Fremdschuld, die Hyperinflation, das Rohstoffproblem, die politische und wirtschaftliche Abhängigkeit sind nur durch eine „neue internationale Ordnung der Wirtschaft“ und durch eine „neue internationale Ordnung der Kommunikation und Information“ zu besiegen und aus der Welt zu schaffen. Und das heißt, auf Macht und Geld, auf politische und wirtschaftliche Überlegenheit zu verzichten, und dazu ist die Erste Welt noch nicht entschlossen. Allerdings sehen wir ein, daß sich heute Europa mit der eigenen Vereinigung befassen und um die Beseitigung der Schwierigkeiten im europäischen Osten bekümmern muß, um so seine eigene Zukunft den anderen Großmächten gegenüber zu sichern. Europa kann und darf trotzdem Peru und die Dritte Welt nicht im Stich lassen. Es geht um das Weiterbestehen der ganzen Menschheit.

Der bekannte Historiker Arnold Toynbee schreibt zum Abschluß seines enormen Werkes über die in den Jahrtausenden wechselnden Zivilisationen: „Wenn die heutige internationale Gesellschaft sich von den Lockungen der Macht, der Selbstsucht und des Gewinnes nicht frei macht und eine auf der Liebe begründete Zivilisation aufbaut, so rennt der Mensch unvermeidlich in seine eigene Vernichtung hinein. Paul VI. redete schon von einer Gesellschaft der Liebe, von einer auf Solidarität, Freiheit und Gerechtigkeit erbauten Gesellschaft. Und oft kommt Johann Paul II. auf diese Ermahnung zurück. Bei dieser Weltaufgabe müssen alle Menschen, alle Christen mithelfen und ganz besonders die Theologen und Pädagogen. Sie können am besten dazu beitragen, daß sich auf der ganzen Welt eine öffentliche Meinung bildet, in dem Sinne, daß zum vollen Auswachsen des Menschen, zur totalen Entfaltung eines jeden Menschen und aller Menschen es unbedingte Erfordernis ist, die Herrschaft der Macht und des Geldes aufzugeben und die menschliche Würde, die Menschenrechte zum Ziel und Gesetz der Gesellschaft anzunehmen. Nur dann kann eine Zivilisation der Liebe Wirklichkeit werden, nur dann kann ein sicherer Frieden erscheinen und gedeihen.“

Martina Blasberg-Kuhnke

Ökumene am Ort

*Der konziliare Prozeß als Lernprozeß christlicher Gemeinden*¹

1. Konziliarer Prozeß - Ökumene - Gemeinde.

Zum Spannungsdreieck des Vortrags

„Der Konziliare Prozeß hat sich um die Ökumene verdient gemacht“,² resümiert jüngst ein Beitrag in der, den konziliaren Prozeß engagiert mittragenden, begleitenden und vorantreibenden Zeitschrift „Ökumenischer Informationsdienst“. Der konziliare Prozeß also als neuer Motor der müden Ökumene? In der Tat bezeichnen manche den konziliaren Prozeß synonym auch als „ökumenischen Prozeß“, so als sei darin seine Identität und Intention gleichermaßen ausgesagt.

Ein *erster Fragekomplex* wird sich mit der *ökumenischen Qualität* des konziliaren Prozesses befassen müssen.

„Es wird gewiß immer Pioniere und Brückenköpfe oder lebendige Zellen geben müssen, von denen aus sich Engagement und Interesse ausbreiten und die das Problembewußtsein wachhalten, aber entscheiden wird sich der Erfolg oder Mißerfolg des konziliaren Prozesses in den Gemeinden“,³ betont aus der Sicht der DDR-Kirche L. Ullrich. Die Gemeinden also als entscheidende Trägerinnen des konziliaren Prozesses? Die Bedeutung der christlichen Gemeinden als Ort des Engagements in Sachen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung wird ebenso oft beschworen, wie sich an der Basis Ernüchterung breit macht, angesichts der Schwierigkeiten, mit dem konziliaren Prozeß in volksskirchlichen Gemeinden zu „landen“. Gruppen, Initiativen und Netzwerke scheinen weit bessere Chancen zu haben, sich die Anliegen des konziliaren Prozesses zu eigen zu machen als Gemeinden, jedenfalls in ihrer Gestalt als volksskirchliche Parochien.⁴

Der *zweite Fragekomplex* wird sich mit den *Voraussetzungen, Bedingungen und*

¹ Vortrag beim Kongreß der AKK „Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ vom 28.9. bis 2.10.1990 in Leitershofen bei Augsburg.

² A. Wintels, Der Beitrag der Initiativgruppen zum Konziliaren Prozeß in der Gemeinde, in: Ökumenischer Informationsdienst 3/1990, 2f, hier: 2.

³ L. Ullrich, Sich selbst auf den Prozeß einlassen, in: pax christi 41 (1989) 3/4, 32-34, hier: 33.

⁴ Zu den Problemen volksskirchlicher Parochien, sich auf Basisprozesse einzulassen, vgl. H. Steinkamp, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: Diakonia 19 (1988), 78-89; dazu M. Blasberg-Kuhnke, Parochie als Ortsgemeinde - noch keine Garantie für Gemeinde, in: Diakonia 20 (1989), 186-188, sowie das ganze Themenheft „Christen leben in Gemeinden“, in: Diakonia 20 (1989) H. 3.

Chancen christlicher Gemeinden befassen müssen, tatsächlich zu *bevorzugten Trägerinnen* des konziliaren Prozesses zu werden.

„Der konziliare Prozeß ist *die* gegenwärtige ökumenische Chance. Erstmals ist nicht die Ökumene selber das Thema, schon gar nicht kontroverstheologische Fragen, sondern wird ökumenische Praxis geübt, die zu ökumenischer Geschwisterlichkeit führt. Voneinander lernen und die dabei gemachten Erfahrungen aufarbeiten – dies darf als zukunftssträchtige Form ökumenischer Praxis gelten“,⁵ habe ich – unter dem Eindruck der ersten lokalen und regionalen Versammlungen im konziliaren Prozeß in Westfalen –, zugegeben ziemlich euphorisch, als eine von sechs Thesen zum konziliaren Prozeß formuliert.

Ich möchte bei dieser *These* bleiben und im folgenden zu zeigen versuchen, *daß und inwiefern tatsächlich Gemeinden am Ort, in ihrer ökumenischen Geschwisterlichkeit zu sich selbst kommen und sich selbst überschreiten, indem sie sich auf eine gerechte, friedensstiftende und die Schöpfung bewahrende Praxis einlassen.*

2. Ökumenisch handeln lernen.

Die ökumenische Qualität des konziliaren Prozesses

Der *entscheidende Schritt*, den die Ökumene im konziliaren Prozeß gegangen ist, ist – so paradox das klingen mag –, *der Schritt zurück zu ihrer ursprünglichen Bedeutung* gewesen. Die Ökumene nimmt neu ernst, daß „dieser Ausdruck, der von dem griechischen Wort für die ganze bewohnte Erde abgeleitet wird, dann sachgemäß verwandt wird, wenn er sich auf die gesamte Aufgabe der gesamten Kirche in der Verkündigung des Evangeliums für die gesamte Welt bezieht“⁶. Diese Definition des Begriffs „ökumenisch“ hat der Zentralaus-schuß des Ökumenischen Weltrats der Kirchen bereits 1951 unternommen. Er ist im konziliaren Prozeß neu aufgenommen worden, um die weltweite, die *universale Bedeutung* der Ökumene zu betonen, ihre *internationale und interkulturelle Dimension*, die die *Bedeutung von zwischenkirchlichen, interkonfessionellen Kontakten weit überschreitet.*

Letztere Bedeutung ist, gerade im Kontext der römisch-katholischen Kirche, noch immer vorherrschend. Auch das *Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums*, „*Unitatis redintegratio*“ versteht „Ökumenismus“ oder „ökumenische Bewegung“ als auf den Dialog zu den „nichtkatholischen Kirchen und Christen“ gerichtet, „mit dem Fernziel der Wiederherstellung der kirchlichen

⁵ M. Blasberg-Kuhnke, Thesen zum konziliaren Prozeß, in: Ökumenischer Informationsdienst 4/1988, 3.

⁶ Vgl. Erklärung des Zentralaussschusses des ÖRK, „Der Ruf der Kirche zu Mission und Einheit“, hier zitiert nach: K. Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1989, 135.

Einheit der Christen“.⁷ In dem bedeutenden vierten Abschnitt des I. Kapitels, das die Ökumenische Bewegung pneumatologisch „aus dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes“ begründet, heißt es: „Unter der 'Ökumenischen Bewegung' versteht man Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind.“⁸ Ziel der Ökumene ist die *Una sancta*.

Die katholische Kirche als Weltkirche hat Universalismus immer leichter *innerhalb* ihres eigenen Kontextes bestimmen können, als etwa der Weltrat der Kirchen, unter dessen gut 300 Mitgliedskirchen viele regional begrenzte Orts- oder Landeskirchen sind. G. Planer-Friedrich vom Lutherischen Weltbund meint sogar sagen zu können, der *Verzicht auf eine ekklesiologische Qualifikation des ÖRK* garantiere überhaupt erst die Mitgliedschaft seiner Kirchen.⁹

Wenn im konziliaren Prozeß, auch von Teilen der katholischen Kirche, „Ökumenismus“ die „Wiederentdeckung des christlichen Universalismus, der weltweiten Einheit des Gottesvolkes und seiner Sendung in die ganze Welt“¹⁰ meint, so zeichnet sich ein *neues ekklesiologisches Verständnis* ab. Nicht die Kirchen und ihre Einheit sind letztlich Thema oder gar Ziel des konziliaren Prozesses, sondern die *Einheit der Menschheit auf der bewohnbaren Erde*. „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis (oikumene) und die darauf wohnen“, formulierte P. Potter als Generalsekretär des ÖRK 1973, im Anschluß an Ps 24, sein Ökumene-Verständnis.¹¹

Es ist kein Zufall, daß in dem schönen Glaubensbekenntnis des Zweiten Entwurfs für die Weltversammlung „Zwischen Sintflut und Regenbogen“ genau dieser Psalm wieder aufgegriffen wird. Es ist zugleich eine *Kurzformel des Glaubens* im universalen Horizont von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: „'Die Erde ist des Herrn'. Die Welt gehört Gott. Gott hat sie geschaffen. Gott liebt und befreit sie in Jesus Christus. Gott ist mit ihr und erneuert sie durch den Heiligen Geist.“¹²

⁷ K. Rahner/H. Vorgrimler, Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“. Einleitung, in: *Dies.*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg ¹⁴1980, 217-227, hier: 217.

⁸ UR I.4, ebd., 234.

⁹ G. Planer-Friedrich, Ekklesiologische Desiderate des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: *Ökumenischer Informationsdienst* 3/1990, 3f, hier: 3.

¹⁰ Raiser, Ökumene, 135f.

¹¹ Vgl. ebd., 136.

¹² „Zwischen Sintflut und Regenbogen“. Zweiter Entwurf zur Weltversammlung über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in Seoul/Korea im März 1990, epd-Dokumentation 3/90, 22.

Der konziliare Prozeß – und das macht seine ekklesiologische Dramatik aus – ordnet die Ekklesiologie der Eschatologie unter: Die eine Menschheitsfamilie, die in Gerechtigkeit und Frieden mit allem lebt, was von Gott ins Dasein gerufen ist, macht seine Vision aus. Die geeinte Kirche kann und soll Werkzeug und Trägerin dieser Vision sein.

Deshalb darf der Verweis auf die eigentliche Identität des konziliaren Prozesses in seiner eschatologischen Ausrichtung nicht dazu mißbraucht werden, die vorhandenen ekklesiologischen Probleme zu übergehen oder sich gar der ökumenisch-interkirchlichen Dimension des konziliaren Prozesses zu entziehen. Die deutlichste Sicht auf die Gefährdung des interkonfessionellen ökumenischen Handelns im konziliaren Prozeß bietet bislang die Auseinandersetzung um den Konzilsbegriff und, damit verbunden, die Beteiligung oder vielmehr Nicht-Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an der ersten Weltversammlung im März dieses Jahres in Seoul. Da die katholische Kirche sich der Chance einer gleichberechtigten und gleichverantwortlichen Beteiligung an der Weltversammlung begeben hatte, durch ihre neuerliche Ablehnung einer Mitgliedschaft im ÖRK,¹³ kam – statt des ursprünglich angestrebten Konzils – „nur“ ein „konziliarer Prozeß“ infrage.

Berührungängstlichkeit gegenüber dem ÖRK, Desinteresse am konziliaren Prozeß, aber auch ein kompromißloses Hinweisen auf die tatsächlich ungelösten ekklesiologischen Fragen kann man aus der Antwort Kardinal Ratzingers in einem KNA-Interview heraushören, warum er sich mit dem Begriff des konziliaren Prozesses nicht anfreunden kann: „Was ich ablehne – und nicht nur ich –, ist der Begriff 'konziliarer' Prozeß, weil das eine innere Unklarheit mit sich bringt. Konzil ist eine ganz bestimmte Wirklichkeit; man soll Wörter nicht plötzlich mit anderen Bedeutungen aufladen...“¹⁴

Die ekklesiologischen Ungereimtheiten, die im konziliaren Prozeß deutlicher als lange aufbrechen, aber keineswegs erst in ihm oder gar durch ihn entstanden sind, dürfen also nicht zugunsten eines oberflächlichen „Universalismus“ heruntergespielt werden. Sie werden uns bei der Frage nach den Bedingungen der Ökumene am Ort, in den christlichen Gemeinden und Netzwerken, noch beschäftigen.

¹³ Vgl. N. Greinacher, Konzil des Friedens, in: Theologische Quartalschrift 68 (1988), 333-335.

¹⁴ Kardinal Ratzinger zu aktuellen Zeitfragen, in: KNA, Interview 48, vom 28.7.1989. Eine vergleichbare Position lassen aus katholischer Sicht erkennen: I. Riedel-Spangenberg, Der konziliare Prozeß im Kontext der ökumenischen Dialoge, in: KNA-ÖK 3 vom 10.1.1990, 5-13, und G. Hünzler, Die ekklesiologische Bedeutung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, in: Ökumenische Rundschau 38 (1989), 289-297.

Dennoch und gerade in dieser Situation gilt: „Der *Horizont* des konziliaren Prozesses sind ... nicht 'Kirchenträume', sondern 'Reich-Gottes-Träume', ist die *praktische Vision vom Reich Gottes*, das wir zwar nicht machen, dessen Kommen uns aber erst recht nicht 'in den Schoß fällt'. Christliche Praxis im konziliaren Prozeß ist Ausdruck des Glaubens an die Realität des Reiches Gottes mitten unter uns und an die Vollendung der Welt im Reich Gottes.“¹⁵ Nicht von ungefähr ist die Theologie des konziliaren Prozesses in ihren entscheidenden Dokumenten von der *Bundestheologie*¹⁶ her bestimmt. Sie betont die *Beziehungswilligkeit Gottes*, seine Treue zu seiner Schöpfung, zu seinen Menschen, die er – auch angesichts ihrer Untreue in Geschichte und Gesellschaft – durchhält, erneuert und vollenden wird. *Bundespartnerinnen und -partner Gottes* zu werden, ist die Einladung, die im konziliaren Prozeß neu erfahren werden kann:

- Durch *Umkehr*, die -wie es im Dokument der Europäischen Versammlung in Basel heißt- „Änderung des Herzens, der Einstellung und der Geisteshaltung“ und sich „aktiv Gottes Gerechtigkeit zuwenden, Gottes Schalom annehmen und in Harmonie mit der ganzen Schöpfung Gottes leben“¹⁷ bedeutet.
- Durch Mitwirkung am Aufbau des *Schalom* Gottes, der „auf jene göttliche Realität (verweist), die die Gaben von Gerechtigkeit, Frieden und Unversehrtheit der Schöpfung in ihren wechselseitigen Beziehungen umfaßt“¹⁸ und seine Handlungsorientierung in Bekenntnis, Feier des Glaubens und Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erfährt.
- Durch *Bundesschlüsse*, Verpflichtungen zu verbindlichem Handeln in Diakonia und Koinonia, in denen Netzwerke ökumenischer Schalomdienste der Solidarität im Engagement Ausdruck geben.¹⁹ „Es geht also um die Heranbildung des Bundesvolkes, um gemeinsam den Bundeswillen Gottes zu hören und zu tun.“²⁰

¹⁵ M. Blasberg-Kuhnke, Konziliarer Prozeß, in: Diakonia 20 (1989) 289-297, hier: 294f.

¹⁶ Das gilt für die Erklärung von Basel wie für die drei Dokumente zur Weltversammlung. Als Promotor dieser Theologie im konziliaren Prozeß ist vor allem der Erfurter Propst H. Falcke zu nennen. Vgl. bes. H. Falcke, Kirchen im Friedensbund Gottes - Ekklesiologische Aspekte des Friedensauftrags der Kirchen heute, in: Evangelische Theologie 45 (1985), 348-366, und *ders.*, Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund, in: Diakonia 20 (1989) 297-305.

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg), Europäische ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit. Basel 15.-21. Mai 1989. Das Dokument (Arbeitshilfen 70), Bonn 1989, 25.

¹⁸ Ebd., 18.

¹⁹ Vgl. Zwischen Sintflut und Regenbogen, 23.

²⁰ P. Engelhardt, Stichwort: Konziliarer Prozeß, in: Wort und Antwort 31 (1990), 1f, hier: 2.

Die *Einheit von Wort und Tat*, die die Praxis von Christinnen und Christen im konziliaren Prozeß kennzeichnet, bringt eine bestimmte *christliche und ökumenische Identität* hervor: „Der konziliare Prozeß als geistliche Bewegung beruht demnach auf einer bestimmten Spiritualität, die sich durch die Weigerung kennzeichnen läßt, Frömmigkeit und Weltverantwortung auseinanderzureißen und gegeneinander auszuspielen.“²¹

Spätestens an dieser Stelle werden Realisten, die die *Situation volkskirchlicher Gemeinden* überschauen, sich fragen, welche *Handlungsrelevanz* die bisherigen Überlegungen für die *Gemeindepraxis* aufweisen. Stellt sich im konziliaren Prozeß nicht dasselbe Problem, das die gesamte praktisch-theologische Gemeindediskussion, angefangen von der vor allem in den 70er Jahren engagiert geführten Debatte um Volkskirche versus Gemeindekirche, durchzieht, die Frage nämlich, wie *Identität und Relevanz* christlicher Gemeinde sich zueinander verhalten und wie eine *induktive praktische Theologie der Gemeinde* aussehen kann, die die *realen Bedingungen*, Lebensäußerungen, Handlungs- und Ausdrucksformen der Gemeinden ernstnimmt und annimmt und sie so mit den theologischen und pastoralen *Optionen* zusammenbringt, daß *Handlungsorientierungen* erkennbar werden, die beiden gerecht zu werden vermögen.²²

Diese Frage werde ich zunächst an der Bedeutung der Gemeinde im konziliaren Prozeß, zur Konkretisierung sodann am Beispiel der christlichen Gemeinden in Dortmund zu beantworten suchen.

3. Gemeinde im konziliaren Prozeß

3.1 Zur Bedeutung der Gemeinde im konziliaren Prozeß angesichts der Situation der Ökumene

„Die Kirchen sollen auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken kirchlicher Gruppen und Basisgemeinschaften zusammen mit dem ÖRK – in einem konziliaren Prozeß in einem Bund (covenant) zusammenfinden.“²³ Nach dem Willen der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Weltrats der Kirchen in Vancouver, die die Initialzündung für den konziliaren Prozeß gegeben hat, sollte der konziliare Prozeß auf allen kirchlichen Ebenen in Gang kommen, die *Gemeinden* werden in der Reihe der Trägerinnen aber *an erster Stelle* genannt. Sieben Jahre nach dem Aufruf und in der Geschichte

²¹ H.-G. Stobbe, Umkehr und Widerstand. Der Konziliare Prozeß als ökumenischer Lernprozeß, in: M. Schibülsky/U. Schlüter/H.-G. Stobbe (Hg.), *Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung*. Ein Werkbuch für die Gemeinde, Düsseldorf 1990, 14-33, hier: 26.

²² Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Das Miteinander in der Gemeinde, in: L. Karrer (Hg.), *Handbuch der Praktischen Gemeindefarbeit*, Freiburg/Basel/Wien 1990, 248-263.

²³ W. Müller-Römfeld (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983*, Frankfurt 1983, 116.

des konziliaren Prozesses sollten ausreichen, um eine Zwischenbilanz zu versuchen, wie es um den Lernprozeß der Gemeinden tatsächlich bestellt ist. Ist den Gemeinden diese vorrangige Bedeutung zugewachsen, stehen sie überhaupt schon in einer Reihe mit den Initiativen, Netzwerken und Basisgruppen oder haben sie bislang nicht eher eine *Zuschauerinnen- oder höchstens Statistinnenrolle* wahrgenommen?

Diese Frage richtet sich nicht (allein), erst recht nicht vorwurfsvoll an die Gemeinden; vielmehr müssen jene *übergeordneten Ebenen* des konziliaren Prozesses, die Delegiertenkonferenzen der „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen“ (ACK) etwa, die mit der Ausarbeitung und Verabschiedung der Dokumente befaßt sind, sich fragen lassen, ob sie die *Gemeinden als Trägerinnen des konziliaren Prozesses bislang genügend im Blick hatten*. Die vorgenommenen Wirklichkeitsanalysen, die theologischen Verständigungen und vor allem die Handlungsorientierungen in Bekenntnis und Selbstverpflichtung haben bisher oft weit *ober- oder außerhalb der Realität der Gemeinden* angesetzt, so daß Gemeinden, die sich ernsthaft auf den konziliaren Prozeß einlassen wollten, zunächst eine anspruchsvolle „*Übersetzungsarbeit*“ in die eigenen Bedingungen abgefordert wird, die sie überfordern müssen, erfahren sie nicht lokale oder regionale Unterstützung. (Diese Einschätzung der Probleme der Gemeinden im konziliaren Prozeß hat beispielsweise in Dortmund dazu geführt, daß ein seit drei Jahren bestehender Arbeitskreis „Konziliarer Prozeß“, der aus Mitgliedern der christlichen Kirchen, aus ökumenischen Initiativen und Basisgruppen zusammengesetzt ist, eine solche „Übersetzung“ des Dokuments der Europäischen Versammlung in Basel für die Gemeinden und Gemeinschaften in unserer Stadt erarbeitet hat. Der Text nimmt nicht nur Bezug auf die Situation der Kirchen und Gemeinden in Dortmund, sondern gibt auch Anregungen für konkrete Schritte in den Gemeinden.)²⁴

Gerade angesichts der aufgewiesenen Probleme der Verständigung über die „*lehrmäßigen und strukturellen Unterschiede*“, die „*kaum in absehbarer Zeit überwunden werden können*“²⁵, dürfen die Gemeinden nicht zu den „*vergesenen*“ Trägerinnen des konziliaren Prozesses werden, ist er deshalb doch umso mehr auf die *breite Beteiligung des Volkes Gottes* auf allen Ebenen kirchlichen Lebens angewiesen.

Wenn für das ökumenische Handeln das „*gemeinsame Hören auf das Wort Gottes*, die offenen Begegnungen über die konfessionellen Grenzen hinweg,

²⁴ Vgl. Arbeitskreis Konziliarer Prozeß in Dortmund, Was das Dokument der ökumenischen Versammlung in Basel Dortmunder Christinnen und Christen, Kirchengemeinden und Kirchen sagen könnte... Der Versuch der „Übersetzung“ eines Abschnittes des Textes aus Basel in unsere Wirklichkeit, Dortmund 1990.

²⁵ L. Vischer, Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung, in: Concilium 24 (1988), 6-12, hier: 9.

das Ringen um kontroverse Positionen ebenso wie das Zusammenfinden zu Gebet und Feier²⁶ genauso wichtig sind wie die Erarbeitung und Verabschiedung von Texten, dann hängt die Ermöglichung ökumenischen Lernens nicht von der noch so wichtigen vorherigen Übereinkunft der Kirchenleitungen auf Weltebene ab. Vielmehr haben Gemeinden und Netzwerke konziliaren Prozeß eine einzigartige Chance, selber eine *veränderte Grundlage für die bislang ungelösten Probleme* zu schaffen. *Ökumenisch handeln lernen* des einen Volkes Gottes aus Christen verschiedener Gemeinden und Gemeinschaften geschieht, wo im Prozeß verstanden wird, daß das Ziel des konziliaren Prozesses „nicht die Harmonie des *magnus consensus*, auch nicht der trügerische Kompromiß des kleinsten gemeinsamen Nenners und schon gar nicht das eindeutige, prophetische Zeugnis sein kann, sondern nur der in der Gemeinschaft der auf Christus Getauften und an ihn Glaubenden durchgehaltene Streit um die je konkrete Verleiblichung des Evangeliums. Nicht die Einheit der Gleichgesinnten, sondern die Gemeinschaft derer, die sich wechselseitig korrigieren im Aufspüren des Ortes der Kirche heute, verbindet und inspiriert Christen und Kirchen im konziliaren Prozeß.“²⁷ Intendiert ist das Einheitsmodell der „Konziliarität“ in der gelebten Ökumene am Ort: „Es akzentuiert die Einheit der Kirchen am Ort, in den unterschiedlichen Kontexten. Es will nicht Uniformität, sondern Einheit in der Mannigfaltigkeit. Strukturell weist es eher auf Vernetzung als auf Zentralisierung.“²⁸

Ökumenisches Lernen realisiert sich in der *Weggemeinschaft von Gemeinden und Kirchen*: „Wer in den konziliaren Prozeß eintritt, begibt sich in einen kirchlich, theologisch, sozial und politisch nicht vordefinierten Raum, macht sich mit anderen, bisher weithin als fremd erfahrenen Weggenossen auf zu einem Ziel, das selber seiner genauen inhaltlichen Bestimmung und Füllung noch harrt.“²⁹ Ein so verstandener ökumenischer Lernprozeß *macht die Beteiligten selbst reif für die Einheit in Vielfalt*. Die quantitativen und qualitativen Veränderungen, die der konziliare Prozeß für die Gemeinden am Ort bereits spürbar bewirkt hat, sollten mithin nicht gering geachtet werden.

²⁶ N. Mette, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der pastoralen Praxis unserer Gemeinden, in: H. Erharter/R. Schwarzenberger i.A. des Österreichischen Pastoralinstituts (Hg.), *Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989, Wien 1990, 101-116, hier: 103f.

²⁷ Raiser, *Ökumene*, 180.

²⁸ H. Falcke, Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt, in: J. Moltmann (Hg.), *Friedenstheologie - Befreiungstheologie. Analysen - Berichte - Meditationen*, München 1988, 17-66, hier: 64.

²⁹ Blasberg-Kuhnke, *Konziliarer Prozeß*, 290.

Die *quantitative Ausweitung* der Beziehungen eröffnet mehr und kontinuierlicher Gelegenheiten, einander zu begegnen und einander in den verschiedenen theologischen, kirchlichen und pastoralen Traditionen wie in den religiösen Ausdrucksformen kennen- und schätzen zu lernen.

Qualitativ verändert sich die Ökumene gleichfalls: Am je konkreten Ort, in der Vorbereitung und Durchführung einer lokalen oder regionalen Versammlung, eines Stadtteiltreffens etc., werden die unterschiedlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten einzelner Konfessionen eingebracht. In der Vorbereitung oder auch erst in der Reflexion einer gemeinsamen Aktion werden die unterschiedlichen theologischen Auffassungen, gemeindlichen Handlungsformen, kirchlichen Organisationsstrukturen in ihren Chancen und Grenzen praktisch ausgelotet.

Dabei zeigt sich, daß es den *kleinen Kirchen und Gemeinschaften* leichter fällt, dezidiert inhaltlich Position zu beziehen, daß ihre religiösen Ausdrucksformen der sozialen Nähe der vergleichsweise wenigen Mitglieder eher entsprechen, daß ihre Gemeinden ein unverkennbares eigenes Profil aufweisen, Vorteile, auf die die Gemeinden der beiden *Großkirchen* in der Bundesrepublik weitgehend verzichten müssen. Dafür fällt es ihnen erheblich leichter, ein größeres Potential Interessierter zu erreichen und ein „Auseinanderdriften“³⁰ der im konziliaren Prozeß bereits Engagierten und der bisher davon nicht erreichten Gemeindemitglieder zu vermeiden. Auch helfen die vorhandenen kirchlichen Strukturen, Inhalte öffentlich zu vertreten und die ökonomische Basis für Treffen, Veranstaltungen und gemeinsame Projekte zu sichern.

Die Diskussion um *Volkskirche versus Gemeindekirche* bildet sich in den Erfahrungen des konziliaren Prozesses zwischen Gruppen, kleinen kirchlichen Gemeinschaften und ihren Netzwerken auf der einen Seite und volkskirchlichen Gemeinden der beiden christlichen Großkirchen auf der anderen ab. Ökumenisch handeln lernen bedeutet mithin nicht nur, eine *Weg- und Hausgenossenschaft*³¹ zwischen evangelischen, katholischen und orthodoxen Christen einzugehen, sondern auch, unterschiedliche Gemeindeformen und Kirchenverständnisse wahrzunehmen und anzuerkennen, Formen gemeinsamen Bekennens und Handelns zu entwickeln, die für alle vertretbar sind, die vorhandene Vielfalt so wenig wie möglich beschneiden, Minderheiten schützen, theologische Auffassungen in ihren Unterschieden nicht einebnen, wohl aber miteinander im Dialog halten, Vorbehalte ernst nehmen und auf eine Ausweitung der Gemeinsamkeiten auf theologischer, sozialer, pastoraler und kirchlicher Ebene zu tendieren.

³⁰ Vgl. N. Mette, Nicht auseinanderdriften! Fünf Thesen zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Pfarreien und kritischen kirchlichen Initiativen, in: Publik-Forum 15 (1986), 40f.

³¹ Vgl. Raiser, Ökumene, 158-161.

Ökumenisches Handeln im konziliaren Prozeß bedeutet ein anspruchsvolles *Ausbalancieren* der eigenen kirchlichen, religiösen, theologischen und sozialen Identität in Nähe und Distanz zu den beteiligten Anderen.

3.2 Die Option für Gemeinde im konziliaren Prozeß

Die bisherigen Überlegungen lassen sich in der *Option für Gemeinde* im konziliaren Prozeß bündeln: Gemeinden haben, wegen ihres einzigartigen sozialen Orts auf der Schnittfläche von System und Lebenswelt,³² wegen ihrer Lage auf der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit eine unabdingbare Aufgabe und eine besondere Chance, den konziliaren Prozeß zu tragen und voranzubringen.

„Nur wenn es uns gelingt, unsere Gemeinden einladend auf den gemeinsamen Weg des ökumenischen Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu bringen, werden Dresden und Basel in unserem Land lebendig werden“,³³ betont Ullrich für die DDR die Verbindung von Ökumenischen Versammlungen und ihre *unabdingbare Rezeption* durch die Gemeinden. Umgekehrt erfahren Gemeinden, die in den konziliaren Prozeß eintreten, *Entwicklungsmöglichkeiten* aus der Begegnung mit Unbekanntem und Fremdem, mit Unbekannten und Fremden vor allem, die ihnen sonst kaum zufallen dürften: „Der konziliare Prozeß ist ein Prozeß der Basis der christlichen Kirchen oder er ist keiner!“³⁴

3.3 Der konziliare Prozeß als Gemeindeprozeß

Gemeinde theologisch, pastoral und sozial als primären und herausragenden Ort des konziliaren Prozesses zu bestimmen, läßt auf die Frage nach den *praktischen Realisierungsbedingungen und -chancen einer solch anspruchsvollen Praxistheorie christlicher Gemeinde* zurückkommen, denn der konziliare Prozeß – das dürfte deutlich geworden sein – ist nicht ein zusätzliches Thema oder gar ein neuer Inhalt für Liturgie, Verkündigung und vor allem Diakonie, sondern *greift elementar in die Identität christlicher Gemeinde als Kirche am Ort* ein.

„Der weltweite Horizont des Konziliaren Prozesses muß sich verbinden mit dem alltäglichen Lebens-Horizont von Christen – in den Ortsgemeinden und weltweit. Es geht deutlich um mehr als ein (zeitlich begrenzt aktuelles) Bildungsthema, es geht um ein Lebens-Thema, genauer gesagt um ein Überlebens-Thema. Und gleichzeitig geht es um die Konkretisierung der Frage,

³² Vgl. N. Mette/M. Blasberg-Kuhnke, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf 1986, 191-194, bes. 193f.

³³ Ullrich, Prozeß, 33.

³⁴ Blasberg-Kuhnke, Thesen, 3.

wie wir unseren Glauben 'weitergeben',³⁵ Einen solchen *Horizont der Gemeindepraxis* nennt der evangelische Praktische Theologe M. Schibilsky einen „Konziliaren Lebensstil“³⁶. Er betrifft nicht nur die Gemeinden in ihrer ökumenischen Praxis am Ort, sondern setzt von der kirchlichen Basis her einen Veränderungsprozeß in Gang, der in der evangelischen Kirche deutlich zu spüren ist, sich aber auch in Teilen der katholischen Kirche bemerkbar macht:

„Insbesondere die evangelische Kirche befindet sich ... in einem Veränderungsprozeß, dessen Ausmaße noch gar nicht abzusehen sind. Das Selbstverständnis von Kirche hat sich, eher schleichend als mit einem großen Paukenschlag, gewandelt – und dieser Prozeß ist offensichtlich noch längst nicht zu Ende. Aus einer nahezu staatstragend loyalen Kirche scheint sie zur institutionalisierten Gesellschaftskritik geworden zu sein. Aus einem stabilisierenden Ordnungsfaktor zu einem politische Macht eher destabilisierenden Faktor; aus einem Advokat für Tradition und Moral zum avantgardistischen gesellschaftlichen Gewissen; aus einer Bewahrungsanstalt für Sitte und Anstand zum Bewahrungsort der Freiheit. Kurz gesagt: Anstelle der priesterlichen Ordnungsfunktion früherer Jahrhunderte tritt nun stärker die prophetische Gewissensfunktion.“³⁷

Ist in dieser Entwicklung abzusehen, daß Gemeinden Trägerinnen und Promotoren einer neuen, ihrer Verantwortung für die Zukunft der Zukunft (H. Falcke) bewußten Kirche sein können?

In der DDR gibt es tatsächlich starke Anzeichen für eine solche Bewertung der Bedeutung der Gemeinden im konziliaren Prozeß. So ist auch die friedliche Revolution ohne die friedens-, frauen- und ökobewegten Gruppen und Gemeinden vor allem der evangelischen Kirche nicht denkbar gewesen. Die Mitglieder der „Runden Tische“ und die im konziliaren Prozeß Engagierten sind vielerorts dieselben gewesen.

Um noch ein weiteres Beispiel zu nennen: Auch in *Holland* hat sich ein gemeindebezogener konziliarer Prozeß durchsetzen können, gezielt gefördert durch den „Rat der Kirchen“, der eine Befragung zur Beteiligung der Gemeinden durchgeführt hat und – unterstützt durch Materialien – den Weg der Gemeinden begleitet. „Wenn die Teilnahme von Pfarreien und Gemeinden der Gradmesser für den Erfolg oder das Mißlingen des konziliaren Prozesses ist, dann kann man den konziliaren Prozeß sicherlich einen Erfolg nennen. Dem Rat von den Kirchen und den teilnehmenden Mitgliedskirchen ist es gelungen, 72% der Pfarreien und Gemeinden zur Teilnahme am konziliaren Prozeß zu bewegen.“³⁸ Auch die Beteiligung der Gemeinden in *Österreich* und

³⁵ M. Schibilsky, Gemeinde als Lernfeld. Erneuerung und Verbindlichkeit im Konziliaren Prozeß, in: *Ders./Schlüter/Stobbe*, Gerechtigkeit, 34-44, hier: 43.

³⁶ Vgl. ebd., 42f.

³⁷ Ebd., 42.

³⁸ H.Bis/B. Schennink, Conciliair Proces: een succes?, Nijmegen (o.J.) 1989, 24, hier zitiert nach: *Mette*, Gerechtigkeit, 111.

der Schweiz läßt sich inzwischen an zahlreichen Praxisberichten nachvollziehen.

3.4 Zur Differenziertheit der Beteiligung christlicher Gemeinden im konziliaren Prozeß. Zum Beispiel Dortmund

Gleichwohl stellt sich das Bild in den deutschsprachigen Ländern differenziert dar; in den meisten Gemeinden stehen noch immer andere Themen und ein anderer Lebensstil obenan. Am Beispiel der Gemeinden in Dortmund, deren Entwicklung im konziliaren Prozeß ich jetzt über drei Jahre intensiv mitverfolgen konnte, möchte ich den gegenwärtigen Stand beschreiben.

Gegenwärtig lassen sich m.E. verschiedene *Grundmodelle des Engagements im konziliaren Prozeß* festmachen.

- Eine nicht unbeträchtliche Zahl von Gemeinden *ignoriert* den konziliaren Prozeß, wobei die Gründe schwer auszumachen sind: Fühlen sie sich überfordert, von den Themen irritiert, blockiert durch eine Gemeindeleitung, die den Prozeß nicht will, oder hatten sie noch keine Gelegenheit, handlungsrelevant etwas über die ökumenische Bewegung zu erfahren?

Eine kleine Zahl von Gemeinden *lehnt* den konziliaren Prozeß *dezidiert ab*, weil sie ihn als Politisierung ihrer rein religiös definierten Gemeindepraxis (miß-)verstehen.

- Der am häufigsten zu beobachtende Umgang von Gemeinden zeigt sich im *Delegieren* an „zuständige“ Gruppen, an Öko- oder Friedens-, Eine Welt- oder Frauengruppen, bei denen der konziliare Prozeß durchaus „vorkommen“ darf, aber ohne die gewohnten Kreise der Gemeinde allzu sehr zu stören. Die beteiligten Basisgruppen erfahren gelegentlich ein wohlwollendes Interesse für ihr Engagement, nicht aber, daß andere sich angesprochen oder eingeladen fühlen, selbst in den konziliaren Prozeß einzutreten. Nicht wenige der Basisgruppen in solchen, an Angebotspastoral orientierten Gemeinden erleben vergebliche Anstrengungen, die Kommunikation mit anderen Gemeindeguppen aufzunehmen und sie auf den konziliaren Weg mitzunehmen.

- Schließlich finden sich Gemeinden, die sich zum Teil vorsichtig und zögernd, aber doch *als Gemeinde* auf den Prozeß einlassen, in denen die Leitungsgremien – Pfarrgemeinderat oder Presbyterium – den konziliaren Prozeß als generatives Thema ihrer Gemeindepraxis erkannt haben.

- Die letzte, zahlenmäßig kleine Gruppe von engagierten Gemeinden, meist evangelische, haben oft bereits eine Bestandsaufnahme ihrer Gemeindegremienarbeit unter dem Aspekt der Bedeutung von Gruppen, Gremien, Strukturen und Einrichtungen für den konziliaren Prozeß hinter sich. Sie begreifen ihn als *konstitutive und kritische Leitorientierung* der Gemeindepastoral: Welche unserer Engagements sind vorrangig wichtig für den konziliaren Prozeß, welche sind zu befragen, zu verändern oder auch aufzugeben? In aller Regel haben

diese Gemeinden eine Gemeindeleitung, die ihren Einfluß geltend macht, um den konziliaren Prozeß voranzutreiben.³⁹

Allemaal ist die Beteiligung der Gemeinden im konziliaren Prozeß *Spiegel und Ausdruck ihres Selbstverständnisses*; die in der Pastoraltheologie intensiv diskutierten *Grundtypen christlicher Gemeinden* mit einer rein religiösen, bürgerlichen oder basisorientierten Pastoral bilden sich in ihrer Praxis im konziliaren Prozeß ab.⁴⁰

3.5 Kirchen und Gemeinschaften, Stadt und Land, Gruppen, Initiativen und Gemeinden, Männer und Frauen, Junge und Alte ... Zur Differenziertheit und Komplexität praktizierter Ökumene im konziliaren Prozeß

Die exemplarische nähere Sicht auf die Situation in Dortmund hat vor allem eines deutlich gemacht: Es ist wenig ergiebig, von der Bedeutung der Gemeinde im konziliaren Prozeß zu sprechen; vielmehr ist mit einer *komplexen inneren Differenzierung* der Beteiligung von Gemeinden, besonders der beiden Großkirchen, zu rechnen. Auf weitere Differenzierungen, die die Komplexität und den Reiz des Lernprozesses der Ökumene am Ort ausmachen, sei abschließend wenigstens hingewiesen.

Gewichtige Unterschiede zeigen sich vor allem, wenn die Situation einer Großstadt mit der einer ländlichen Region verglichen wird. So läßt sich ein erhebliches *Stadt-Land-Gefälle* nachweisen, ein Gefälle, das sich nicht nur aus den größeren organisatorischen Problemen ländlicher Bereiche, sich ein Netzwerk von Gruppen aufzubauen und die Kommunikation untereinander aufrecht zu erhalten, erklärt, sondern primär aus den vergleichsweise rigiden konfessionell geprägten Parochialstrukturen, die es Gruppen etwa der öko- oder friedensbewegten Christen schwer macht, überhaupt ein Heimatrecht in den Gemeinden zu erhalten.⁴¹ (Das bedeutet nicht, daß es nicht längst auch beeindruckende Beiträge aus ländlichen Gebieten im konziliaren Prozeß gibt; die Beteiligten berichten aber oft genug von der erwähnten Schwierigkeit.)

Auf das *interkirchliche Gefälle* zwischen aktiven kleinen (Frei-)Kirchen, deren Gemeinden oft die Funktion von „pressure-groups“ übernehmen und den vergleichsweise schwerfälligeren Gemeinden der Großkirchen ist bereits hingewiesen worden; genauso wichtig erscheint das *intrakirchliche Gefälle*, bei

³⁹ Vgl. zur Situation des konziliaren Prozesses in Dortmund M. Blasberg-Kuhnke, Konziliarer Prozeß und Ökumenische Versammlung in Dortmund, in: *Diakonia* 20 (1989), 338-342.

⁴⁰ Vgl. aus der inzwischen umfänglichen Literatur wegen ihres Grundlagencharakters noch immer H. Steinkamp, *Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie*, in: N. Greinacher/N. Mette/W. Möhler (Hg.), *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, München-Mainz 1979, 77-89.

⁴¹ Vgl. G. Schneider, *Konziliarer Prozeß und Landpastoral*, in: *Bibel und Liturgie* 63 (1990), 99-108.

dem nicht selten Engagement oder aber Desinteresse bzw. Ablehnung des konziliaren Prozesses durch die Bistumsleitungen und Ortskirchen auf die Gemeinden durchschlagen.

Auch im Kontext der Gemeinden am Ort, die ökumenisch handeln (lernen) wollen, treten Differenzierungen zutage, die der Beachtung und Bearbeitung bedürfen: so das *Verhältnis von Männern und Frauen* im konziliaren Prozeß; nicht von ungefähr ist der Sexismus eines der im konziliaren Prozeß durchgängigen Themen, die jeweils nicht nur als Themen, sondern in der Praxis der Gruppen und Gemeinden am Ort selbst innovativ zum generativen Thema werden müssen. Dasselbe gilt für die *Beziehungen der Generationen*: Inter-generationelles Lernen ist im konziliaren Prozeß von der „Sache“ her geboten, deshalb aber noch nicht bar der Konflikte, die das Aufeinandertreffen verschiedener Generationen, ihrer kollektiven und individuellen Biographien, ihrer spezifischen Interessen, religiösen Ausdrucksformen etc. mit sich bringen.

In dieser Differenziertheit, die eine gewisse „Unübersichtlichkeit“ (J. Habermas), zusätzlich zu der unabdingbar von der Komplexität von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ geschaffenen, mit sich bringt, kommt es für Gemeinden auf ein *konsequent induktives Handeln* an: Es gilt alles aufzugreifen, was bereits im Sinne des konziliaren Prozesses geschieht und darauf, vorhandene generationenspezifische oder themenbezogene Gruppen und Gesellungsformen der Gemeinden für Themen und Intentionen des ökumenischen Prozesses, die ihnen nahe sind, zu gewinnen.

Leitungsgremien wie Pfarrgemeinderäte und Presbyterien, fördern den konziliaren Prozeß, indem sie ihr Handeln, wo immer möglich, aufeinander abstimmen und, was möglich ist, zusammentun. Besonders hilfreich sind dabei die *ökumenischen Initiativen*, deren selbstverständliche ökumenische Praxis und deren, den binnengemeindlichen Raum überschreitenden, Kontakte erste Brücken zum gemeinsamen ökumenischen Handeln der Gemeinden bilden können. Die Bildung von lokalen oder regionalen *Koordinationskreisen*, die es sich zur Aufgabe machen, diese Praxis zu begleiten, zu unterstützen und zu fördern, kann zur *lokalen Netzwerkbildung* führen, die „local acting, global thinking“ in der Ökumene am Ort erfahrbar machen.

Auf eine solche Ökumene am Ort im konziliaren Prozeß zu verzichten oder sich entschlossen auf sie einzulassen, berührt existentiell die *Identität christlicher Gemeinde als Gemeinde Jesu Christi in dieser Zeit*: „Die Gemeinden können nur mit und durch den konziliaren Prozeß ihre Identität in der Nachfolge Christi weiterentwickeln. Und der konziliare Prozeß kann nur mit den Gemeinden seine Identität und Kontinuität wahren.“⁴²

⁴² Schibilsky, Gemeinde, 3.

Heino Falcke

Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul März 1990¹

Vor einem Jahr hat die V. Synode des Bundes über die Aufnahme (Rezeption) der Ökumenischen Versammlung der Kirchen in der DDR und der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel beraten und beschlossen. Es gelang uns dabei nicht so recht, dieses Thema mit dem faktischen Hauptthema der Synode – der Kritik und Veränderung der DDR-Gesellschaft – so zu verbinden, wie es sich von der Sache her aufdrängte. Auf die politischen Umwälzungen des letzten Jahres hat dann die Ökumenische Versammlung zwar vielfach eingewirkt, und besonders ihre vorrangige Verpflichtung für Gewaltfreiheit ist politisch wirksam geworden. Ihre vorrangige Verpflichtung für die Armen und die Bewahrung des Lebens jedoch, wie überhaupt der Problemhorizont der Überlebensfrage traten hinter den Ereignissen, Erfordernissen und Zielsetzungen der politischen „Wende“ eher zurück. Auch die Weltversammlung in Seoul vom 5. bis 12. März 1990 fand angesichts der bevorstehenden Volkskammerwahlen wenig öffentliches Interesse in Kirche und Gesellschaft.

Hier zeigt sich eine Grundspannung, die uns im konziliaren Prozeß immer wieder begegnet: kurzfristiger lokaler Handlungsdruck verdrängt langfristige globale Zusammenhänge, obwohl diese faktisch unsere Situation folgenreich mitbestimmen.

Auf dieser Synodaltagung steht der deutsch-deutsche Vereinigungsprozeß in Politik und Kirche als Hauptthema zur Debatte. Darum will ich Sie jetzt nicht so sehr in das ferne Seoul entführen, als vielmehr die Erfahrungen und Einsichten von Seoul in unseren Beratungszusammenhang einführen. Die Leitfrage, die meinen Bericht bestimmt (und auch perspektivisch verkürzt) lautet also: Was bedeutet die Weltversammlung von Seoul für unsere Kirchen an der Schwelle zur deutschen Einheit?

1. Zu Ablauf und Grundspannungen der Versammlung

In der Halle der Gewichtheber (!) des Olympischen Parks von Seoul versammelten sich 403 stimmberechtigte Mitglieder aus den Mitgliedskirchen des ÖRK (38% Frauen, 10% Jugendliche), 100 Berater, 100 Besucher und knapp 300 Journalisten. Erst nach langen Kämpfen war es möglich geworden, diese Teilnehmerzahl finanziell zu ermöglichen. Die Römisch Katholische Kirche

¹ Vorgetragen auf der 2. Tagung der VI. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen, 21. bis 25. September 1990 in Leipzig (Vorlage Nr. 5).

hatte nach langem Zögern schließlich im November entschieden, nur 20 Beobachter zu schicken. Tatsächlich anwesend waren jedoch etwa 100 Katholiken mit unterschiedlichem Status und hohem Engagement. Aus der DDR kamen 10 Delegierte, 3 Besucher, 1 Steward und 1 Mitglied des Vorbereitungskomitees. Das Zeugnis von Birgit Dibbert aus dem Land mit der gefallen Mauer fand starkes Interesse und herzliche Sympathie.

Ziel der Versammlung war es, einen Bund gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung zu schließen. Er will die gemeinsame verbindliche und heutige Antwort auf den Bund sein, den Gott in Jesus Christus gestiftet hat. Für diesen Bundesschluß wurde auf der Grundlage eines Vorbereitungsdokumentes eine theologische Einführung erarbeitet, in deren Mitte der Bundesgedanke und der Umkehrgedanke stehen. Es folgen 10 Affirmationen oder Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens. Sie stellen das Element des Bekennens beim Bundesschluß dar und bieten so etwas wie einen ökumenischen Katechismus zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. Schließlich der Text des Bundesschlusses. Er wird in 4 Bereiche hinein beispielhaft entfaltet: Schuldenkrise, Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen, Schutz der Erdatmosphäre und Überwindung von Rassismus und Diskriminierung.

Diese Texte wurden in 20 Arbeitsgruppen bearbeitet, im Formulierungsausschuß ausformuliert, im Plenum diskutiert und beschlossen und in einem Abschlußgottesdienst, der Bundesschlußfeier, bekräftigt. Außerdem stellten an einem Abend Gruppen und Bewegungen 20 Bundesschlüsse mit konkreten Zielsetzungen vor, die im Vorfeld der Versammlung entstanden waren. Die Leitungsgruppe hatte eine Botschaft der Versammlung entworfen, die mit großer Mehrheit angenommen wurde.

Jedoch die Zeit reichte nicht. So konnten die theologische Einführung im Plenum gar nicht und vom Bundesschlußtext nur die Grundaussagen der 4 Handlungsbereiche diskutiert und beschlossen werden. Nicht zuletzt dieser Vorgang führte bei einigen Journalisten zu dem Urteil, die Konferenz sei gescheitert. Diesem Urteil ist inzwischen vielfach und begründet widersprochen worden, zuletzt auch vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates. Wohl aber hatte die Weltversammlung mit Spannungen zu kämpfen, die in der Sache lagen und den konziliaren Prozeß weiter begleiten werden.

Da war *zuerst* die Spannung zwischen abschließendem Ereignis und Zwischenstation im weitergehenden Prozeß. Einerseits wurde von der Weltversammlung erwartet, daß sie die Funktion eines Konzils wahrnimmt und im Namen der Kirchen ein verbindliches Wort sagt, „das die Welt nicht überhören kann“. Dafür spricht, daß die Zeit wirklich drängt und seit dem Aufruf von Vancouver 7 Jahre vergangen sind. Andererseits war im Ökumenischen Rat längst der Prozeßcharakter des konziliaren Prozesses betont worden. Seoul, die erste

Versammlung auf globaler Ebene, wurde als erste Sitzung der Weltversammlung (Volkmar Deile) oder als erste globale Station eines weitergehenden Prozesses gesehen. Dafür spricht der partizipatorische Charakter des Prozesses, der möglichst viele Kirchen, Gemeinden, Gruppen und Bewegungen als Träger und Subjekte des Prozesses beteiligen will.

Die Teilnehmerschaft der Versammlung zeigte eine Ungleichzeitigkeit, die in der Unterschiedlichkeit der Situationen und des Vorlaufs der Kirchen gründete. Elementares Aussprechen von Not, theologisches Klärungsbedürfnis und Drängen auf gemeinsam verbindliches Handeln brachten sich gegenseitig in Zeitdruck.

„Die Weltversammlung hat die Dynamik und das Engagement, von denen der Jpic-Prozeß getragen wird, deutlich intensiver werden lassen“, hat inzwischen der Zentralausschuß der ÖRK festgestellt. Gerade auch die Defizite der Versammlung sind Impuls und Herausforderung für die Kirchen, den Prozeß vor Ort weiterzuführen. Der Zentralausschuß hat die Kirchen aufgefordert, der Vollversammlung in Canberra 1991 „über ihre Reaktionen und ihre weitere Arbeit am Thema“ zu berichten.

Die *zweite* Spannung ist die zwischen einem Sprechen in der Verbindlichkeit christlichen Bekennens oder der Verbindlichkeit allgemein menschlicher Überlebensvernunft.

Die Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung gehen die ganze Menschheit an und sind nur in der Kooperation mit Menschen anderer Religionen und Grundüberzeugungen zu lösen. Daher forderten einige eine nicht-theologische und für die allgemeine Welt-Verantwortung plausible und verpflichtende Sprache. Andere wollten, daß die Kirchen in der Verbindlichkeit des Bekennens, das freilich auch für Nichtchristen durchsichtig sein muß, sagen, wozu sie sich durch ihren Glauben verpflichtet wissen.

Die Weltversammlung hat sich für das Zweite entschieden. Sie geht aus von den Bundesschlüssen Gottes, die das AT bezeugt und dem neuen Bund Gottes in Jesus Christus. In den Affirmationen und dem Bundesschluß sagt sie, zu welchem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung uns Gottes Gerechtigkeit, sein Friede und seine Schöpfertreue ermutigen und verpflichten. Der in Seoul vollzogene Bundesschluß soll „der Beginn eines Prozesses sein, der über die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Weltversammlung hinaus auf die christlichen Kirchen, Gemeinden und Bewegungen und auf alle Menschen übergreift, die um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ringen... Der Akt des Bundesschlusses ist deshalb als Einladung zu verstehen, sich diesem Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen zum Handeln anzuschließen.“ (Abschlußdokument 2.3.1.7) Unsere Kirchen werden zu sagen haben, wie sie diese Einladung aufnehmen.

Die dritte Spannung besteht zwischen einem kontextualen und einem globalen Ansatz. Diese Spannung trat in Seoul besonders in den Voten aus der Zweidrittel-Welt hervor. Die Bedrohungszusammenhänge der Ungerechtigkeit, der Massenvernichtungswaffen und der Mitweltzerstörung sind global, aber die Opfer erfahren sie konkret und lokal, sprechen in Zeugnissen der Betroffenheit und nicht in globalen Analysen und fordern konkrete Veränderungspraxis. So war für die Stimmen aus dem Süden Gerechtigkeit als Gesellschaftsveränderung der Schlüsselbegriff und die dringlichste Forderung.

Der kontextuale Ansatz zielt auf solidarische „Ermächtigung der Machtlosen“, der globale Ansatz auf neue Strukturen einer Weltwirtschaftsordnung, Weltfriedensordnung und einer weltweiten ökologischen Ordnung (Konrad Raiser). Diese Spannung hat auch Konsequenzen für das Einheitsverständnis der Ökumene. „Entscheidend ist der Zusammenhang und die Gegenseitigkeit des Handelns, nicht die Einheitlichkeit der eingeschlagenen Wege.“ (Abschlußdokument 2.3.1.8) Dem entspricht das Konzept der Bundesschlüsse. Die Affirmationen des Schlußdokumentes formulieren gemeinsame „Richtungsangaben“ für unterschiedliche kontextuale Herausforderungen und Handlungskonkretionen (Abschlußdokument 2.3.1.1).

Die Konkretionen des Bundesschlußtextes sind zwar aus Zeitgründen offen geblieben, aber dies entspricht auch der Logik der Sache. Nicht die Versammlung in Seoul, nur die Kirchen selbst können sagen, welches Handeln in ihrem Kontext den 4 Verpflichtungen entspricht.

Die Weltversammlung in Seoul ist also nicht nur aus Unvermögen, sondern aus ihrem Wesen heraus defizitär und unabgeschlossen. Sie ruft danach, daß die Kirchen vor Ort fragen, was die Einladung der Weltversammlung zum Bundesschluß für ihren eigenen Weg bedeutet.

2. Ergebnisse, die uns aufgegeben sind

2.1 Zur Gerechtigkeit

Die 2. Affirmation lautet: „Wir bekräftigen, daß Gott auf der Seite der Armen steht.“ Wird dieser Satz in seiner Tragweite theologisch ernstgenommen, so ist er für die theologischen Traditionen, aus denen unsere Kirchen kommen, keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Herausforderung zur Selbstprüfung und weiterführenden Klärung. Wie verhält sich die Lehre von der Rechtfertigung der „geistlich Armen“ als Mitte unserer theologischen Tradition zu dieser befreiungstheologischen Grundüberzeugung?

Der Bundesschluß zur Gerechtigkeit formuliert Grundsätze einer alternativen Wirtschaftsordnung, fordert die Kirchen auf, „sich aus ihrer Komplizenschaft mit ungerechten Wirtschaftssystemen“ zu lösen und setzt sich für konkrete Schritte zur Lösung der Schuldenkrise ein.

Mit dem Beitritt der DDR zur BRD werden die Fragen wirtschaftlicher Gerechtigkeit für unsere Kirchen neu und bedrängend aktuell. Die Wirtschafts- und Währungsunion stellt uns Fragen sozialer Gerechtigkeit im eigenen Land (gerechte Verteilung der Arbeit, Investitions- und Eigentums politik usw.).

Als Teil der Bundesrepublik und Teilnehmer des europäischen Binnenmarktes tragen wir jetzt auch in neuem Ausmaß Verantwortung für den Nord-Süd-Konflikt. Z.B. wird jetzt, wo wir die Deutsche Bank im Lande und die Früchte der Apartheid in unseren Läden haben, unser Bekenntnis gegen das Apartheidsystem in Südafrika auch wirtschaftlich auf seine Ernsthaftigkeit getestet. Wie ist die vorrangige Option für die Armen, die von der Ökumenischen Versammlung ausgesprochen wurde, jetzt zu praktizieren?

Die Oder-Neiße-Grenze wird zur bewachten Wirtschaftsgrenze. Schon die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel hatte darauf hingewiesen, daß das Verschuldungsproblem auch in Osteuropa längst ansteht. Experten belehren uns, daß die wachsende wirtschaftlich-politische Ost-West-Kooperation schon jetzt auf Kosten der Nord-Süd-Kooperation geht und zum Nachteil für den Süden wird.² Wie eigentlich wollen wir die oft geforderte Solidarität mit Osteuropa praktizieren, ohne die Desolidarisierung mit dem Süden faktisch zu verstärken?

Jim Wallis, USA, sagte in Seoul:

„Wir sollten die historischen Ereignisse, deren Zeugen wir heute sind, als prophetische Zeichen erkennen. Heute ist es der Ostwind der Freiheit und der Demokratie, der das Alte hinwegfegt. Morgen wird es der Südwind der Gerechtigkeit und der Befreiung sein, der die Unterdrückten aus ihren Ketten löst. Wir können nicht einerseits die demokratischen Errungenschaften der polnischen Arbeiter, der litauischen Bauern und der chinesischen Studenten bejubeln, während wir andererseits den Bergleuten in Südafrika, den Landarbeitern in El Salvador und den Slumbewohnern in Korea die Freiheit vorenthalten. Wenn der Südwind weht und die Hoffnungen der Armen dieser Welt auf seinen Schwingen trägt, dann wird es denen eiskalt über den Rücken laufen, die vom Norden aus die weltweite Apartheidwirtschaft dirigieren. Gestern ist die häßliche Mauer ideologischer Unterdrückung zusammengestürzt. Morgen werden die unsichtbaren Mauern eingerissen werden, die durch den Welthandel, das internationale Finanzsystem und durch wirtschaftliche Unterdrückung aufgerichtet worden sind. Wenn der Wind angefangen hat zu wehen – wer könnte ihn aufhalten?“

2.2 Zum Frieden

Die Weltversammlung hat sich für wirkliche Sicherheit der Völker, für die Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen und eine Kultur der Gewaltfreiheit eingesetzt. Mit dieser unmgreifenden Allgemeinheit hat sie zugleich die Systeme der Abschreckung im Norden und der „nationalen

² F. Nuschle, Hilfe für den Osten auf Kosten der Dritten Welt? in: Der Überblick, 4/89; W. Birdemann, Anregungen für eine neue Entwicklungspolitik, in: Der Überblick 1/90.

Sicherheit“ im Süden ansprechen wollen. Besonders hervorzuheben aber ist, daß der Hauptakzent dieses Bundesschlusses auf das Friedenszeugnis der Kirchen und eine Kultur der Gewaltfreiheit als Kraft der Veränderung fällt. Damit werden Positionen unserer Ökumenischen Versammlung deutlich aufgenommen und verstärkt: die vorrangige Option für Gewaltfreiheit, der Text „Kirche des Friedens werden“, das Verständnis der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen als Leib des Friedens Christi und das Eintreten für die ökumenischen Schalom-Dienste.

Auch die „Ablehnung und Überwindung von Geist, Logik und Praxis der Abschreckung mit Massenvernichtungswaffen“ wurde ausgesprochen. Friedenszeugnis und -dienst der Kirchen werden als Zeugnis von der Liebe Gottes in der Identität der Kirche als Leib Christi verankert. Die Kirchen werden aufgefordert, die überlieferte Lehre vom gerechten Krieg aufzugeben und sich der Lehre vom gerechten Frieden zuzuwenden.

Weltweit sollen die Kirchen einen „Diakonat für Gerechtigkeit und Frieden“ entwickeln und koordinieren. In der EKD wird über die Einrichtung dieses Diakonats bereits konkret beraten. Der Bund der Evangelischen Kirchen sollte sich daran beteiligen.

Die „Kultur der Gewaltfreiheit“, die nicht zuletzt den Kirchen aufgegeben ist, meint nicht Gesinnungsethik und Nischenethik gewaltfreier Reservate, sondern Befreiung und Veränderung der Gesellschaft bis hin zur Entwicklung ziviler sozialer Aktionen zur Konfliktlösung (Abschlußdokument 4.1. und 5.5.).

Für den Bund der Evangelischen Kirchen ergibt sich aus diesem Bundesschluß m.E. vordringlich folgendes:

- Die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung, der Baseler Versammlung und der Weltversammlung sind in die Gespräche zwischen BEK und EKD aufzunehmen. Gehören Friedenszeugnis und Friedensdienst zur Identität der Kirche als Leib Christi, so muß bei den Vereinigungsgesprächen auch gefragt werden: Wie können BEK und EKD miteinander Kirche des Friedens werden?
- Aus der vorrangigen Option für Gewaltfreiheit folgt die Option für Abrüstung in Deutschland und Europa und für den Aufbau eines politischen Sicherheitssystems. Wofür haben wir konkret gemeinsam einzutreten?
- Aus der vorrangigen Option für Gewaltfreiheit folgt die Option für eine Lösung des Golf-Konfliktes mit politischen Mitteln im Rahmen der UNO. Unsere Kirchen müssen sich sehr bald zu dieser Frage und zur Mitwirkung Deutschlands in dieser Frage äußern. Unerläßlich ist eine unverzügliche und unmißverständliche Äußerung zum internationalen Waffen- und Giftgashandel.

- In Seoul haben die pazifischen Kirchen Bundespartner, insbesondere in deutschen und US-Kirchen gesucht, um gegen die US-Pläne einzutreten, chemische Waffen aus der BRD auf die Johnston-Insel zu verlagern und sie dort zu vernichten. Mit dieser Verlagerung befreien wir uns von einer Bedrohung, indem wir sie anderen aufladen. Da diese Transporte bereits im Gange sind, sollten unsere Kirchen unverzüglich das Gespräch mit den Kirchen im Pazifik aufnehmen (Kontaktadresse: Green Peace International, Keisergracht 176, NL-1016 DW Amsterdam).
- Aus dem Auftrag der Kirchen, für eine Kultur der Gewaltfreiheit zu wirken, folgt m.E. für uns dreierlei:
 - Unsere Kirchen sollten die gewaltfreie Revolution des Herbstes 89 so aufgreifen, daß die Studien gewaltfreie soziale Aktionen und Wege gewaltfreier Konfliktlösung in unserer Gesellschaft in Gang setzen oder fördern.
 - Die Struktur der Militärseelsorge in der BRD sollte abgeschafft werden, damit die Seelsorge am Soldaten weniger mißverständlich wahrgenommen werden kann.
 - Der Bund der Evangelischen Kirchen und die Evangelische Kirche in Deutschland sollten sich gemeinsam für die Zivildienstordnung der DDR einsetzen.

2.3 Zur Bewahrung der Schöpfung

Hier ist die Weltversammlung vorrangig „für die Entwicklung einer Kultur, die in Harmonie mit der ganzen Schöpfung lebt“, und „für die Erhaltung der Erdatmosphäre“ eingetreten.

Die gegenwärtige politische Diskussion, nicht nur in Deutschland, ist beherrscht durch den Systemwechsel von sozialistischer Planwirtschaft zur sozialen Marktwirtschaft. Damit wird der Paradigmenwechsel im Problemhorizont der Überlebensfrage, also die Frage nach einer ökologisch überlebensfähigen Zivilisation verdrängt.

„Der konziliare Prozeß (ist der) unverzichtbare Beitrag zu dem Ziel, die neuen Dimensionen menschlicher Verantwortung für die Politik zu gewinnen – und die Politik damit wieder zukunftsfähig zu machen.“³ Unsere Kirchen sollten sich dafür einsetzen, daß in den Gemeinden und in der deutsch-deutschen Öffentlichkeit diese Dimension unserer Verantwortung neu begriffen wird. Konkret bedeutet dies, daß unsere Kirchen eine Verfassungsdiskussion fordern, in der das Grundgesetz im Licht der heutigen geschichtlichen Herausforderung fortgeschrieben wird.

³ K.H. Biedenkopf, Realität und Vision, Politikfähigkeit des konziliaren Prozesses und die Prozeßfähigkeit der Politik, in: M. Schibilsky u.a. (Hg.), Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde, Düsseldorf 1990.

Der Schutz der Erdatmosphäre wird vor allem auf dem Gebiet der Energieumwandlung und Energiepolitik konkret. Es bedarf keiner Erläuterung, daß sich dieses Problem gegenwärtig in der DDR mit besonderer Schärfe stellt. Auf der Basis der Energiestudie des Ausschusses Kirche und Gesellschaft und des Textes 11 der Ökumenischen Versammlung (Energie für die Zukunft) sollten unsere Kirchen das Engagement ökologischer Gruppen stützen und selbst dafür eintreten, daß in den gegenwärtigen energiewirtschaftlichen Entwicklungen die ökologische Verantwortung zum Zuge kommt.

2.4 Zum Antirassismus

Die Weltversammlung hat sich „für das Niederreißen von Mauern, die Menschen auf Grund ihrer ethnischen Herkunft trennen“, verpflichtet. Mit Bestürzung erleben wir, daß nach dem Abbruch unserer Grenzmauer solche Mauern an unseren Grenzen erneut aufgebaut werden und in unseren Köpfen und Herzen nach wie vor bestehen. Was die Ökumenische Versammlung über „Leben in Solidarität mit Ausländerinnen und Ausländern“ gesagt hat, ist weiterhin und verstärkt aktuell. Die Synode sollte anläßlich der beginnenden Woche der Ausländer dazu ein deutliches Wort sagen.

3. Abschließende Bemerkung zur Rezeption der Weltversammlung in unseren Kirchen

Die Rezeption der Weltversammlung durch die Kirchen wird gewiß auch kritische Prüfung der Texte, besonders der 10 Affirmationen einschließen. Der Einladung zum Bundesschluß aber werden wir mit der Arbeit an seinen Texten allein schwerlich gerecht. Ihr entspricht eine Selbstprüfung der Kirchen und die Prüfung der Schritte, die von uns auf der Linie und in der Konkrektion der vier Verpflichtungen zu gehen sind. Dazu wollte dieser Bericht anregen.

Detlev Dormeyer

Jesus, der Gerechte und Friedensstifter

„Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung“, dieses triadisch formulierte Thema der ökumenischen Weltversammlung der Kirchen in Seoul 1990 gehört wohl in den einzelnen Bestandteilen zu den Zentralthemen des NT, nicht aber in dieser aktuellen Dreiheit.

Am nächsten an diese Triade kommen Paulus und Matthäus heran. Ich werde mich auf das Matthäusevangelium konzentrieren, da Matthäus Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung nicht wie Paulus thematisch-begrifflich abhandelt (dazu vgl. Kitzberger 1989), sondern in den Erzählfiguren seines Evangeliums zu einem ökumenischen Handlungsprozeß verlebendigt.

Thesenhaft werde ich im folgenden vorstellen:

1. Jesus, der Friedensstifter
2. Jesus, der Gerechte
3. Rückfrage zur Gerechtigkeit und zum Friedenstiften des vorösterlichen Jesus
4. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe der matthäischen Jüngergruppe
5. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe einer ökumenischen, konziliaren Kommunikationsgemeinschaft

1. Jesus, der Friedensstifter

Zentral für die Friedensbotschaft des Matthäus ist die Bergpredigt. Allerdings kommt in der Bergpredigt das Wort „Frieden“ nur einmal vor: „Selig die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (5,9).

Da aber die ganze Bergpredigt auf den Frieden ausgerichtet ist, liegt hier eine Spitzenaussage vor. Es kommt nicht darauf an, möglichst oft und ausführlich über den Frieden zu reden, es gilt, ihn zu stiften. Wem es gelingt, der wird zum „Sohne Gottes“. Denn er erfüllt in seiner Praxis die Nachfolge Jesu, des Sohnes Gottes (Luz 1985, 213f.).

Wie sieht diese Praxis aus?

Die Seligpreisungen nach dem red. 8 Schema, an dessen 7. Stelle die Preisung der Friedensstifter steht, eröffnen die Bergpredigt. Im Schlußteil der Bergpredigt steht dann: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.“ (7,21) Was der Wille des Vaters ist, was Praxis Jesu ist, wie Frieden geschaffen werden kann, das steht in der Rede dazwischen. Doch beim Lesen der 6 Antithesen (5,21-48), der drei Werke der Frömmigkeit (6,1-18), der Sorglosigkeit (6,19-34), des Verhältnisses zum Mitmenschen (7,1-12) kann einem der eigene Frieden vergehen. Wer kann denn das alles leisten?

Darauf läßt sich wieder etwas Beruhigendes sagen. Jesus geht es gerade nicht um Leistung, sondern um Gerechtigkeit. Doch zur Gerechtigkeit später (Kapitel 2).

Zweimal nur noch spricht Matthäus nach der Bergpredigt vom Frieden. Beide Stellen gehören zur Aussendungsrede der Jünger, die der Bergpredigt als zweite große Rede folgt.

Frieden-Stiften ist nicht nur eine zentrale Aufgabe des Frühjudentums, für das der Auftrag zum „Schalom“ vom Alten Testament her geläufig ist (v. Rad 1969; Groß 2/1967; H.H. Schmidt 1971; H.P. Schmidt 1969; Westermann 1969; Hasler 1985, 958-964; Spiegel 1987).

Frieden-Stiften ist die spezifische Aufgabe der Jesus-Nachfolge. Allerdings macht es uns der matthäische Jesus nicht einfach mit seiner Aufgabenstellung: „Wenn ihr in ein Haus kommt, grüßt es (mit Schalom). Wenn das Haus würdig ist, soll euer Friede bei ihm einkehren. Ist aber das Haus unwürdig, soll euer Friede zu euch zurückkehren“ (10,12f.). „Denkt nicht, ich bin gekommen, Frieden auf die Erde zu werfen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu werfen, sondern das Schwert“ (10,34). Das erste Wort gibt die christliche Missionspraxis wieder. Wie noch heute im Orient üblich, betreten die Jünger ein Haus nur mit dem Friedensgruß. Neu ist, daß sie dem Haus den *eschatologischen* Frieden der Gottesherrschaft zusprechen können. Verwirrend ist aber, daß das zweite Wort das Gegenteil behauptet. Nachfolge Jesu will gar nicht den Frieden, sondern den Krieg, genauer die apokalyptische Entzweiung (Schulz 1972, 260). Denn in Q folgt auf das Schwertwort (Mt 10,34) bzw. das Wort von der Spaltung (Lk 12,51) die apokalyptische Entzweiung der Familie (Mt 10,35; Lk 12,53). Dies Paradox paßt aber nicht und soll auch nicht passen zur Vorstellung vom sanftmütig auftretenden und leidenden Jesus (ggn. Schweizer 1973, 162f; Gnika 1986, 1, 394; Sand 1986, 230f.). Der matthäische Jesus und die matthäische Nachfolge lassen sich weder in eine optimistische Friedensbewegung noch in eine militante Kampftruppe glatt einordnen.

2. Jesus, der Gerechte

Jesus wird nur einmal von Matthäus der „Gerechte“ genannt, und zwar von einer Nebenfigur, von der Frau des Pilatus: „Während er (Pilatus) auf dem Richterstuhl saß, sandte seine Frau zu ihm aus und ließ ihm sagen: 'Nichts sei zwischen dir und diesem Gerechten. Denn ich habe heute im Traum viel seinetwegen gelitten'“ (Mt 27,19). Matthäus erweitert an dieser Stelle die Markusvorlage um den Altraum einer einflußreichen Person. Träume gehören in der antiken, alttestamentlichen und frühjüdischen Welt zu den vieldeutigen und auslegungsbedürftigen Zeichen göttlicher Offenbarung (vgl. Artemidor, Das Traumbuch; die Träume Josefs Gen 37-50; die Traumvisionen der Apokalyptiker [Dan 4; 7-12; Offb passim]).

So verweist der Traum der Frau des Pilatus auf die Einwirkung einer göttlichen Kraft auf diesen Prozeß, bleibt aber wie die unheilsschwangeren Vorzeichen in den Biographien großer Gründungsgestalten ohne Erfolg (Sueton, Caesar 63; Cancik 1983).

Überraschend ist der singuläre Titel Jesu „Gerechter“. Im Munde der heidnischen Frau des Pilatus besagt er zunächst nicht mehr als eine Unschuldigkeitserklärung, ist also funktional zu verstehen (Gnilka 1988, 2, 456). Vor dem Hintergrund des zentralen matthäischen Begriffsfeldes „Gerechtigkeit“ bedeutet er allerdings weit mehr. Er enthält die Tiefenwirkung wie in den alten Pstisformeln der Apg von Jesus, dem Gerechten (Apg 3,14; 4,19; 7,52; 22,14). „Gerechtigkeit“ meint nach Matthäus einerseits die Gabe Gottes wie bei Paulus, geht aber über Paulus hinaus, indem Gerechtigkeit gemäß frühjüdischen Bundesverständnisses zugleich die Forderung Gottes als Antwort auf das Bundesangebot bezeichnet; die Forderung ist im Gesetz niedergelegt (Schweizer 1973, 28f; Giesen 1982, 259ff; Schnackenburg 1985, 13; ggn. Strecker 1962, 153ff; Gnilka 1988, 2, 543f: nur Forderung).

Jesus, der Gerechte, ist von Gott zum „geliebten Sohn“ auserwählt worden, um das Gesetz gegen die Verhärtungen der Tradition nach dem ursprünglichen Willen Gottes neu auszulegen und modellhaft zu leben. Die Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft (4,23-25) spricht allen Hörern die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft schon jetzt zu (6,33) und setzt die Hörer u.a. in den Seligpreisungen frei, schon jetzt die Forderungen der neuen Gerechtigkeit zu verwirklichen (5,6.10), also u.a. den Frieden der Gottesherrschaft schon jetzt zu stiften (5,9). Gerechtigkeit ist in Verbindung mit der Gottesherrschaft das zentrale Thema des Mt-Ev (alle Stellen mit dikaiosyne sind redaktionell: 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32; Strecker 1962, 150-153). Auf die Zentralstellung verweisen die Titel von Monographien zu Matthäus wie „Weg der Gerechtigkeit“ von G. Strecker 1962, „Das Gesetz und die Propheten“ von A. Sand 1974, „dikaiosyne“ von H. Giesen 1982, „Die bessere Gerechtigkeit“ von A. Bausch u.a. 1977, „Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes“ von I. Broer 1980.

Nicht nur das Gesetz, sondern auch die Gottesherrschaft führt die Kontinuität der Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel fort, aber in der Diskontinuität des neuen Äons, der in Jesus anfanghaft angebrochen ist. Friede und Gerechtigkeit haben nun eine neue, eschatologische Qualität, bleiben aber wie bei Paulus anfanghafte Zusagen. Das Paradox in der Aussendungsrede verweist darauf, daß der Friede im Verlauf der Jesuszeit zum Kampf umschlagen wird (12,1-42 u. ä.; Weherede 23); die Passion illustriert, daß die Gerechtigkeit im Kreuz untergehen, aber in der Auferweckung neue Bestätigung finden wird.

3. Rückfrage zum vorösterlichen Jesus

Es besteht breiter Konsens, daß die beiden Friedensworte der Aussendungsrede auf den vorösterlichen Jesus zurückgehen oder zumindest in der Intention des vorösterlichen Jesus liegen (Gnilka 1986, 1, 370.398 f.; Hoffmann 1971, 297; Spiegel 1987, 67). Ähnliches gilt für die Seligpreisung der Friedensstifter, auch wenn sie nicht durch Q-Lk abgedeckt ist und damit redaktionell (Gnilka 1986, 1, 118) oder vorredaktionell (Schweizer 1973, 48f; Luz 1985, 200f.) die Friedensbotschaft Jesu wiedergibt (Mt 10,13).

Ebenfalls besteht Konsens, daß Jesus das Gesetz nicht aufheben, sondern interpretieren wollte (Limbeck 1972; Berger, Gesetzesauslegung 1977). M.E. steht Matthäus in der Ausarbeitung des Friedens- und Gerechtigkeitsbegriffs in enger Kontinuität zum vorösterlichen Jesus. Eine starke Spannung zwischen ihm und dem vorösterlichen Jesus vermag ich bei diesen *beiden* Begriffen nicht zu erkennen (ggn. Strecker, 1990, 117; mit Luz, 1985, 68ff.), wohl aber beim Begriff Gesetz hinsichtlich der Inhaltsbreite. Jesus von Nazareth ließ die Gottesherrschaft anfanghaft anbrechen und interpretierte von ihr her das Gesetz als den eschatologischen Frieden stiftend, als den Frieden, der dann von Jesus in Zuspruch und Kampf realisiert wurde (Hoffmann 1981).

4. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe der matthäischen Jüngergemeinde

Im Unterschied zu Paulus hat Matthäus Gerechtigkeit und Frieden nicht systematisch besprochen, sondern als Handlungsregulative erzählerisch in den Personen seines Evangeliums entfaltet (Kingsbury 1986, 1-41).

Jesus ringt mit den Mitakteuren um das richtige Leben nach der Gerechtigkeit Gottes. Alle Hörer ruft er zu Anfang in die Gottesherrschaft (4,12-17) und bietet in der Bergpredigt die richtige Handlungsorientierung an.

Das Volk bleibt neugierig, aber neutral. Jünger schließen sich vor und nach der Bergpredigt an, die Pharisäer und Schriftgelehrten melden nach der Bergpredigt gegen den Anspruch Jesu auf Sündenvergebung und Sünderberufung Protest an (9,1-8.9-13), und sie verstärken diesen Protest nach der Aussendungsrede zur Todesfeindschaft (12,14). Statt des Friedens muß Jesus gegen sie das Schwert in metaphorischer Weise werfen (23) (Spiegel 1987, 67). Schlatters Auffassung, das Schwert sei auf das Erleiden von Verfolgung bezogen, entschärft die aktive Konfliktstrategie der Jesusbewegung zu einer passiven Leidensmystik (Schlatter 1963, 349f; Schweizer 1973, 163; Gnilka 1986, 1, 394). Umgekehrt setzen die Gegner gegen die eschatologische Kommunikationsgemeinschaft der erfüllten Gerechtigkeit die Kommunikationszerstörung der Kreuzigung durch.

Matthäus hat eine Biographie Jesu gestaltet, die nicht eine rein *historische* Epoche vor der Auferweckung fingieren will (so Strecker 1962, 184f.), sondern die die maßgebende Gründungszeit für die Gemeinden nach Ostern grundlegen will (Shuler 1982, 103ff; ähnlich Frankemölle 1974, 396ff.) – so die Botschaft der Gleichnisrede von der Gottesherrschaft, der dritten großen Rede (13): „Der Acker ist die Welt“ (13,38).

Die Bruderrede, die vierte große Rede (18), überträgt antizipierend die Heils- und Konflikterfahrung der Jesuszeit auf die nachösterliche Gemeinde (Gnilka 1988, 2, 119 f.). Diese Rede entfaltet die Friedensworte für die Gemeindesituation (Trilling 1964, 106-124; den Bezug zur Zeit des irdischen Jesus sieht Trilling nicht).

Das Konkurrieren um das Größer-Sein eröffnet die Rede: „In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und sagten: 'Wer ist der Größere im Himmelreich?'“ (18,1). Es folgen Warnungen vor Verführungen (18,6-9), der Aufruf zur Sorge für die Kleinen mit dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (18,10-14) und die Regelung von Konflikten in der Gemeinde (18,15-17). Konfliktaufdeckung und nicht Konfliktverdeckung und -eruldung ist angesagt. Die Gemeinde ist ein *corpus mixtum* aus Sündern und Gerechten, wobei Sünde und Gerechtigkeit dynamisch bleiben und keine gesellschaftlichen Rollen wie im Pharisäismus fixieren. Entsprechend streitet man sich in der Exegese, wer denn eigentlich mit dem „Kind“ und mit den „Kleinen“ gemeint sei: alle Jünger (Schweizer 1973, 238), die Nicht-Gemeindeleiter (Trilling 1964, 113. 122), die Randständigen (Pesch 1966, 21; Gnilka 1988, 2, 131f.)? Matthäus ist an einer eindeutigen Antwort nicht interessiert, der Leser muß sie aus seiner Situation geben und offen bleiben für andere, situative Antworten.

Dem Zuspruch der Binde- und Lösegewalt an die Gemeinde (18,18) korrespondiert die Pluralität der Gemeinden: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen „ (18,20). Konsequenter wird die Rede von der Frage des Petrus und dem Gleichnis von der bedingungslosen Vergebung abgeschlossen (18,21-35). Denn wer darf wen für wie lange mit welcher Konsequenz binden = ausschließen?

Auch hier geht die Diskussion um juristische Ausschließung aus der Gemeinde (Gnilka 1988, 2, 138 ff.) oder um worthafte Androhung der Ausschließung durch den Auferstandenen (Schweizer 1973, 243f.). Denn Matthäus wird nicht müde, an anderen Stellen das „Richten“ allein dem Auferstandenen als dem machtvollen Weltenrichter zuzuweisen (7,1; 13,36-43; 25,31-46). Der Ausschluß aus der Gemeinde kann nur vorläufige Geltung beanspruchen (Gnilka 1988, 2, 141 ggn. Trilling 1964, 120 f.).

Matthäus kennzeichnet die Jüngernachfolge als Mitwandern mit dem prophetischen Lehrer Jesus. Die Bruderrede Mt 18 ist an diese erste, fiktive Wandergemeinde adressiert.

Ausschlüsse aus der ersten Jüngergemeinde kennt Matthäus nicht. Judas trennt sich wie bei Markus aus eigenem Entschluß von Jesus und den Mitjüngern. Meint 18,17 nur den Selbstausschluß (Barth 1978, 173)? Konfliktaustragung und disziplinarischer Ausschluß sind für Matthäus nicht dasselbe, sondern Gegensätze, die Brüderlichkeit und Unbrüderlichkeit konstituieren.

Weiter, kennt Matthäus den *ungerechten* Ausschluß eines Gemeindegliedes oder den *ungerechten* Ausschluß einer Gruppe von Zweien, Dreien oder mehr? Leider wird in der Forschung der Evangelist durchgängig singularär auf eine Gemeinde bezogen. Hatte er aber nicht wie Paulus mit mehreren Gemeinden zu tun, mit unterschiedlichen Hausgemeinden und Ortsgemeinden?

Die Bruderrede (18) artikuliert eine solche Möglichkeit nicht explizit. Doch implizit bietet Matthäus mit der Vita Jesu eine solche Möglichkeit an.

Gemeindeglieder konkurrieren nicht nur um die Macht, mißbrauchen nicht nur die „Kleinen“ für ihre Ziele und verlieren sie, sondern sind potentiell in der Gefahr, zu Pharisäern und Schriftgelehrten der Ungerechtigkeit und Friedlosigkeit zu werden.

Die nachfolgende Weherede (23) erhält erst durch die potentielle Anschließbarkeit an die Gemeindesituation ihren Sinn (Frankemölle 1979, 185 ff.). Ansonsten wäre sie eine böswillige, antijudaistische, ideologische Geschichtsklitterung (Walker 1967, 38-75 „Israel als Einheit des Bösen“; Steck 1967, 290 - 297; Luz 1989, 247).

Der ökumenische, konziliare Prozeß zwischen den Gemeinden des Matthäus bleibt denselben Risiken und Chancen unterworfen wie die Jesuszeit. Ein Konfliktfall kann sich so verschärfen, daß die eine Gemeinde zur Überzeugung kommt, das „Schwert“ gegen die andere werfen zu müssen, die Abweichter ausschließen zu müssen. Umgekehrt kann eine Gemeinde – „zwei oder drei“ – keine Fürsorge und unbedingte Vergebungsbereitschaft erfahren, sondern es kann sie in diesem zugespitzten Kampf um die volle Gerechtigkeit der Gottesherrschaft die Kreuzigung treffen wie ursprünglich den „Herrn“ selbst. Die spätere Kirchengeschichte ist voll von solchen unheilvollen Beispielen.

Matthäus deutet diese Möglichkeit bereits in der Bergpredigt mit der Warnung vor falschen Propheten an: „Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch im Gewand von Schafen, innen aber sind sie reißende Wölfe“ (7,15). Die eschatologische Schlußrede des Evangeliums wiederholt chiasmisch diese Warnung vor Pseudomessiasen und Pseudopropheten (24, 23-25). Matthäus sieht schärfer als Markus und Lukas die Weiterexistenz von Agressions- und Konfliktpotentialen in der Gemeinde, wie übrigens Paulus ebenfalls klar erkannt hatte (Trilling 1964, 213f.). – Friede und Gerechtigkeit sind Zspruch und Aufgabe, kein Besitz.

Gegenüber dem lukanischen Idealbild einer harmonischen, apostolischen Gemeinde in der jerusalemener Gründungszeit setzt Matthäus die nüchterne Linie des Paulus fort, wenn auch aufgrund anderer Traditionstränge (Mk, Q, Sondergut). Matthäus erweitert mit den Reden deutlicher als mit den Einzelhandlungen die Gründungszeit Jesu für nachösterliche Situationen, die der irdische Jesus „lehrend“ antizipiert und modellhaft durchlebt (Kennedy 1984, 67-73; Kingsbury 1986, 36ff.).

So liefert Matthäus Kriterien für eine prozeßhafte Sicht von Gemeinde, die der heutigen, differenzierten Sicht von gesellschaftlichen Prozessen noch immer eine kritische, christliche Grundlage zu geben vermag.

5. Eschatologischer Frieden und eschatologische Gerechtigkeit als Zuspruch und Aufgabe einer ökumenischen, konziliaren Kommunikationsgemeinschaft

Der ökumenische, konziliare Prozeß bleibt daher all den Möglichkeiten und Einschränkungen unterworfen, die Matthäus in der Bruderrede (18) potentiell genannt hat: Konkurrenz, Machtausbau, Verlust der Schwachen, Scheitern der Konfliktaustragung, gegenseitiger Ausschluß, aber auch selbstloser Dienst, Fürsorge für die Kleinen und Verlorenen, Jesusgemeinschaft in der informellen Kleingruppe von Zweien oder Dreien, unbedingte Vergebung. Die unbedingte Vergebungsbereitschaft wird für diese bereits gemeinantike Erfahrung von Gruppenkonflikten zum spezifischen, christlichen Friedensangebot. Allein die unbedingte Vergebungsbereitschaft verschafft dem neuen, eschatologischen Frieden Geltung.

Und nun ein Sprung zu einer aktuellen Frage. Die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen und hat zu der ökumenischen Weltversammlung in Seoul nicht als Veranstalter eingeladen (Engelhardt 1989).

Darf meine gegenwärtige Kirchenleitung mit Berufung auf die Petrusvollmacht 16,18 f., die ja eingebunden ist in die gemeinsame Jüngervollmacht 18,18, alle anderen Kirchen ausschließend und ohne Vergebungsbereitschaft den ökumenischen Dialog verweigernd, nur die Beobachterrolle einnehmen? Ulrich Luz hat nachgewiesen, daß die Auslegung von Mt 16,18 f. auf die päpstliche Binde- und Lösegewalt erst nach der Reformation eingesetzt hat (Luz 2, 1990, 478f).

Die römisch-katholische Kirche hat sicherlich ein Recht, auf die Risiken des ökumenischen, konziliaren Prozesses hinzuweisen. Der Friede und die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft kommen nicht durch Mehrheitsbeschluß zustande, sondern nur durch gelebte, an der Ursprungszeit Jesu von Nazareth orientierte Praxis. Diese Praxis bleibt stets gefährdet und korrumpierbar. Zugleich ist diese Praxis aber aufdeckend und gelingend. Diese Praxis ist auch

nicht auf einzelne Kirchen einengbar, sondern ist geöffnet für alle Kirchen und die gesamte Welt. Der „Bruder“ der Bruderrede ist nicht in erster Linie der nachösterliche Christ (gg. Trilling 1964, 155f; Frankemölle 1974, 182f; Friedrich 1977, 248f; Schenk 1987, 13f.), sondern jeder Abrahamssohn (Mt 1,1) (Aland/Bauer 1988, 29; Beutler 1980, 69f; Sand 1986, 512f.), zu dem dann nach Ostern der heidnische Bruder hinzugehört (Mt 28, 16-20). Die Gemeinde der Jesusrede ist auf ganz Israel und die Welt bezogen (Mt 13, 36-43). Die eschatologische Praxis der Gerechtigkeit und des Friedens nimmt ihren Ausgang von der Interaktion zwischen zwei und drei Jesusjüngern und erweitert sich um die Interaktion mit Israel und der ganzen Welt. Für die röm.-kath. Kirche sind eschatologische Gerechtigkeit und Frieden nur im herrschaftsfreien, vergebungsbereiten Dialog mit den anderen Kirchen und der gesamten Welt anfanghaft zu haben.

Schluß

Ich habe mich auf den sozialen und theologischen *Kommunikationsprozeß* konzentriert, der mit der Herstellung von Frieden und Gerechtigkeit mit allen und für alle als Antwort auf die Praxis Jesu unauflöslich verbunden ist (May 1976). Die ökonomische Gerechtigkeit zwischen Armen und Reichen ist dabei bedacht (Mt 5,3; 10,9 f.; 19,16-25; 25,31-46), steht aber nicht im Mittelpunkt. Im Mittelpunkt steht wie im Mt-Ev die soziale und theologische Suche nach der Gerechtigkeit der Gottesherrschaft als gemeinsamer Dialog in der Nachfolge Jesu (6,33); die ökonomische Gerechtigkeit ist Folgewirkung der sozialen und theologischen Gerechtigkeit. In der ntl. Zeit stehen die Symbolordnungen der politischen und ideologischen Produktionsweise notwendigerweise im Vordergrund (Belo 1980, 21-120), da die gesamte Antike noch keine ökonomische Theorie besaß (Finley 1977, 10ff.). Aber auch nach dem jungen Marx vermag der ideologische Überbau die ökonomische Basis in dialektischer Wechselwirkung zu verändern (Vierzig 1975, 15-39), in einer Dialektik der Ideen mit der Basis, wie die spätere Wissenssoziologie herausgearbeitet hat (K. Mannheim; die Frankfurter Schule, vgl. Vierzig 1975, 39-67). Die eschatologische Gerechtigkeit und der eschatologische Friede sind Zuspruch und Zielvorgaben für einen Handlungsprozeß, dessen Gelingen der Auferstandene erst als Weltenrichter den christlichen Gemeinden bestätigen oder nicht bestätigen wird (7,15-23; 25,31-46). Dieser Prozeß kann aus Angst und falscher Sicherheit auf eine spezifische Gemeinschaft eingengt werden wie gegenwärtig von der Leitung der röm.-kath. Kirche. Dieser Prozeß kann aber auch mit dem von Jesus zugesprochenen Vertrauen geöffnet werden von jedem Christen für einen zweiten, dritten oder weiteren Jesus-Anhänger, also für alle, die an der weltweiten Arbeit an Frieden und Gerechtigkeit wirken und das „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes

Abrahams“ – so die Überschrift (Mt 1,1) – lebenspraktisch lesen. Lebenspraktisch Lesen heißt, ohne Abhängigkeit von Autoritäten der Gesetzesauslegung, seien sie kirchlicher oder wissenschaftlicher Herkunft, die Jesunachfolge auf die eigene Lebenssituation praktisch zu beziehen (Belo 1974, 21-57; Mesters 1983, 2, 7-119; Dormeyer 1978, 59-124). Mit dieser authentischen Leseweise schlage ich ein weiteres Kapitel auf, das bereits Matthäus explizit benannt hat: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8; Paralle 23,10) (Dormeyer 1986; Wegenast 90). Für dieses neue Kapitel bleibt mir jetzt nur der offene matthäische Schluß: Wer im brüderlichen, herrschaftsfreien Dialog zwischen Zweien, Dreien und mehr das Evangelium „gerecht“ auszulegen weiß, nimmt teil am dialogischen Offenbarungshandeln zwischen Zweien, nämlich zwischen Gott und seinem Sohne Jesus von Nazareth (11,25-27.28-30; 23,10; 28,18-20) (Gnilka 1988, 2, 510ff.).

Literatur:

K. Aland/B. Aland (Hg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer (1988), Berlin/New York 1988.

Artemidor von Daldis, Das Traumbuch (dtv 6111), München 1979.

G. Barth, Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums, ZNW 69 (1978), 158-177.

A. Bausch u.a., Die bessere Gerechtigkeit. Matthäusevangelium, Stuttgart 1977.

F. Belo, Das Markusevangelium materialistisch gelesen (frz. 1974), Stuttgart 1980.

K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Markus und Parallelen (WUANT 40), Neukirchen-Vluyn, 1972.

J. Beutler, ἀδελφός adelphos Bruder, EWNT I (1980), 67-72.

I. Broer, Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus (SBS 98), Stuttgart 1980.

H. Cancik, „Libri fatales: Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie“, in: *D. Hellholm*, Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 549-576.

D. Dormeyer, Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263), Darmstadt 1989.

ders., Das Verhältnis von 'wilder' und historisch-kritischer Exegese als methodologisches und didaktisches Problem, Jahrbuch der Religionspädagogik 3 (1986), 111-127.

ders., Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung (Pfeiffer-Werkbücher 144), München/Göttingen 1978.

P. Engelhardt, Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche, *Diakonia* 20 (1989), 305-317.

M.J. Finley, Die antike Wirtschaft, amerik. 1973, dtv WR 4277, München 1977.

H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA 10), Münster 1974.

J. Friedrich, Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Mt 25,31-46 (CThU 7), Stuttgart 1977.

H. Giesen, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum *δικαιοσύνη*-Begriff im Matthäus-Evangelium, Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 181, Frankfurt/Bern 1982.

J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I - II (HTKNT I,1-2), Freiburg 1986-1988.

H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament (T TS 7), Trier ²1967.

V. Hasler, *εἰρήνη* - eirene. Frieden, in: EWNT 1 (1980), 958-964.

P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8), Münster 1971.
ders., Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, 115-153.

G.A. Kennedy, New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism (Chapel Hill, NC: University of South Carolina, 1984).

J.R. Kitzberger, „Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), in: BiKi 44 (1989), 163-171.

J.D. Kingsbury, Matthew as Story, Philadelphia 1986.

M. Limbeck, Von der Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972.

U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (Mt 8-17) (EKK I,1-2), Zürich u.a. 1985-1990.

ders., Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie, in: Jahrbuch für biblische Theologie 4 (1989), 233-249.

J. May, Sprache der Ökumene - Sprache der Einheit. Die Einheit der Menschheit: Zukünftige Grundlage der theologischen Ethik der Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen? (Forum Theologiae Linguisticae 12), Bonn 1976.

C. Mesters, Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben, 2 Bde., München/Mainz 1983.

W. Pesch, Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien, dargestellt am Beispiel von Matthäus 18 (SBS 2), Stuttgart 1966.

Plutarch, Große Griechen und Römer, 6 Bde (dtv 2068 - 2073), München 1979-1980.

G. v. Rad, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen ⁵1969.

ders., salom in AT, ThWB II, 400-405.

- A. Sand, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), Regensburg 1974.
- ders., Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986.
- W. Schenk, Die Sprache des Matthäus. Die Textkonstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Göttingen 1987.
- A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Ein Kommentar, Stuttgart (¹1948)
⁶1963.
- H.H. Schmid, salom. „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart 1971.
- H.P. Schmidt, Frieden (TT III), Stuttgart 1969.
- R. Schnackenburg, Matthäusevangelium (Neue Echterbibel 1,1-2), Würzburg 1985-1987.
- S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.
- Ph.L. Shuler, A Genre for the Gospel. The biographical character of Matthew, Philadelphia 1982.
- E. Spiegel, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel ²1989.
- G. Stanton, The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthew Scholarship from 1945 to 1980, ANRW II.25.3 (1985), 1889-1951.
- O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick des Propheten (WUANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen ²1966.
- ders., Das Gesetz in der Bergpredigt - die Bergpredigt als Gesetz, in: T. Veijola (Hg.), The Law in the Bible and in its Environment, Göttingen 1990, 109-125.
- W. Trilling, Das wahre Israel (StANT 10), München ³1964.
- S. Vierzig, Ideologiekritik und Religionsunterricht, Zürich u.a. 1975.
- R. Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (FRLANT 91), Göttingen 1967.
- K. Wegenast, Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft. Zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie, RPB 26(1990), 62-83
- C. Westermann, Der Frieden (shalom) im Alten Testament, in: Studien zur Friedensforschung I, Stuttgart 1969, 144-177.

Egon Spiegel

Pferd oder Gott

Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche

Während der Vatikan auf der Ökumenischen Weltversammlung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in Seoul nur durch Berater und Beobachter vertreten war und dadurch bei vielen die Ansicht verstärkte, daß sich die offizielle katholische Kirche mit den gesellschaftskritischen Themen des Konziliaren Prozesses¹ nach wie vor schwertue, sind in verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen und Verlautbarungen² sowie Beiträgen des Osservatore Romano, etwa zu Fragen der militärischen Aufrüstung,³ schon seit Jahren erstaunlich kritische Töne angeschlagen,⁴ wengleich an der Basis viel zu wenig beachtet worden.⁵

Über allen Defiziten zeigt sich, daß die aktuellen Fragestellungen um Problembereiche wie Nord-Süd-Konflikt, Krieg und Frieden, Ökologie – mit wachsendem Bewußtsein, daß von ihrer Behandlung nicht nur das Schicksal einzelner Menschen, Gesellschaften und Kulturen, sondern das der gesamten Menschheit abhängt – auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens im Laufe der letzten drei Jahrzehnte zwar oft widerstrebend, aber dennoch zunehmend

¹ Die von *H.-G. Stobbe* geleitete Arbeitsstelle Friedens- und Konfliktforschung im Fb Kath. Theol., Univ. Münster, ist bemüht, alle Veröffentlichungen zum Konziliaren Prozeß bibliographisch zu erfassen (Ausdruck kostenlos: Pferdegasse 3, 4400 Münster); dsgl. kostenlose Arbeitshilfe für die praktische Arbeit in Gemeinde und Schule. - Vgl. auch: „Ökumenischer Informationsdienst“ (Hg.: Ökum. Gesellsch. f. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, c/o Ökumen. Büro, 3549 Wethen); Informationen der „Ökumenischen Aktion für Frieden und Gerechtigkeit 'Ohne Rüstung leben'“ (Furtbachstr. 10, 7000 Stuttgart 1).

² Vgl. bspw. die „rückhaltlose Verurteilung des Rüstungswettlaufes“ in einer Stellungnahme des Ständigen Vertreters des Hl. Stuhls bei den Vereinten Nationen, Msgr. *Giovanni Cheli*, an die UNO-Sonderkommission für die Abrüstung (1976), abgedruckt in der Dokumentationsreihe „Kirche und Abrüstung“ Nr. 1 (hg. von Pax Christi - Deutsches Sekretariat Bad Vilbel), Frankfurt/M. o.J., 1-8. Hier ist vor allem auch hinzuweisen auf die Botschaften der Päpste zum alljährlich begangenen Weltfriedenstag sowie die unzähligen, im Osservatore Romano dokumentierten Ansprachen von *Johannes Paul II.*, in denen er sich entschieden für eine militärische Abrüstung einsetzt (so u.a. in seiner Ansprache vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima am 25.2.1981).

³ Vgl. bspw. die Stellungnahme der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften* zur Vermeidung eines Atomkrieges, in: *L'Osservatore Romano* 13 (Nr. 26 v. 1. Juli 1983) 13.

⁴ Vgl. dazu auch *E. Spiegel*, Friedenserziehung, in: *H. Ritt* (Hg.), Den Frieden tun in der Gemeinde. Aschermittwoch bis Osternacht (Reihe: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, Lesejahr A, Band 3/90), Stuttgart 1989, 112-128, bes. 118f.

⁵ Vgl. *M. Mettner/J. Thiele*, Entwaffnender Glaube. Christen und Aufrüstung, München 1982, 17, wonach weltkirchlichen Verlautbarungen vor allem im westdeutschen Katholizismus eine „gewisse Arroganz“ entgegengebracht würde.

aufgegriffen und wegweisende konziliare Texte auf diese Weise fortgeschrieben wurden. Über Fragen des Friedens und damit beispielsweise die Notwendigkeit militärischer Abrüstung zu diskutieren, ist innerkirchlich salonfähig geworden, und selbst das Reflektieren und Äußern pazifistischer Überzeugungen⁶ führt heute nicht mehr unweigerlich ins theologische „out“; neben vielen anderen historischen Beispielen⁷ unterstreichen zuletzt die gewaltfreien Veränderungen in den Ländern des (früheren) Ostblocks⁸ auch Praktikabilität und Effizienz der gewaltfreien Aktion.

Nun wird freilich der gegenwärtige friedentheologische Nachholbedarf nicht einfach dadurch zu decken sein, daß man einige Thesen des klassischen Pazifismus' rezipiert und moraltheologisch aufpoliert.⁹ Im folgenden Beitrag soll gezeigt werden, daß es neben den altbekannten pazifistischen Begründungen gewaltfreien Verhaltens und Handelns noch theologisch wie anthropologisch weiterführende, hinsichtlich ihrer ethischen Konsequenzen keineswegs unverbindlichere Ansätze gibt. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang einmal mehr die *Praxisrelevanz der Frage nach Gott*.¹⁰ Gleichzeitig wird deutlich, was von Christen in den interreligiösen und interideologischen Dialog eingebracht und friedenspädagogischen Bemühungen zugrundegelegt werden kann.

⁶ Aus der breiten Palette jüngerer friedentheologischer Literatur mit pazifistischer Ausrichtung erwähne ich hier nur: *B. Häring*, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986. Vgl. dazu meine Rezension in der *Theologischen Revue* 85 (1989), 65-67.

⁷ Vgl. *G. Sharp*, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston (Porter Sargent Publishers) 1973.

⁸ Vgl. *Leipziger Demontagebuch*, zusammengestellt mit einer Chronik von *W. Schneider*, Leipzig/Weimar 1990.

⁹ Das heißt nicht, daß es nicht bis in unsere Tage hinein in z.B. folgenden Arbeiten noch vieles zu entdecken gäbe: *G.J. Heering*, *Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg*, Gotha 1930; *G.H. MacGregor*, *Frieden auf Erden? Biblische Grundlegung der Arbeit am Frieden*, München 1936; *J. Lasserre*, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956.

¹⁰ Unter dieser Akzentsetzung habe ich den folgenden, auf dem AKK-Kongreß vom 28.9.-2.10.1990 in Leitershofen bei Augsburg gehaltenen Vortrag unmittelbar danach noch auf folgenden Veranstaltungen gehalten: dem Studentischen Studientag der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. am 7.11.1990; dem Grundlagen-seminar der franziskanischen Initiativgruppe „Gerechtigkeit, Frieden, Ehrfurcht vor der Schöpfung“ für die Nordprovinz in Münster vom 16.-18.11.1990 und die Südprominz in Augsburg vom 23.-25.11.1990; dem Fortbildungsseminar für PastoralassistentInnen und Kapläne des Erzbistums Bamberg vom 27.-30.11.1990.

0. Hinführung: Gewaltverzichtsmotivationen¹¹

Die Forderung nach gewaltfreien Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuchen wird in der friedentheologischen Literatur gewöhnlich aus dem *Gebot der Nächsten- und Feindesliebe* abgeleitet.¹² Dabei ist zu erinnern, daß bereits in der Logikenquelle die Aufforderungen zur Feindesliebe (vgl. Mt 5,43-48) und zum Gewaltverzicht (vgl. Mt 5,38-42) in sichtlich engem Zusammenhang stehen,¹³ ja in Lk 6,27-36 die Gewaltverichtsbeispiele allein schon ihrer textlichen Anordnung zufolge als Beispiele angewandter Feindesliebe begegnen.¹⁴ Damit wird bereits an diesem frühen Textzeugnis deutlich, daß christlich orientierte Feindesliebe mehr beinhaltet als nur das bloße Empfinden einer „allgemeinen Menschenliebe immer und gegen jedermann“¹⁵.

Neben der Begründung des Gewaltverzichts aus Liebe motiviert Jesus zu einem barmherzigen – wir können auch sagen: gewaltfreien – Umgang miteinander ausdrücklich vom *Gottesbild des barmherzigen Vaters* her;¹⁶ vgl. Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist.“ Jesus moralisiert demnach nicht, so wie es von pazifistischer Seite (immer freilich in bester humanistischer Absicht) geschah¹⁷ und bisweilen noch geschieht, gewaltfreies Verhalten an, sondern begründet es vielmehr – das kann hier allerdings nur nebenbei angemerkt und nicht näher ausgeleuchtet werden – ausdrücklich

¹¹ Der im folgenden häufig verwendete Begriff „Gewaltverzicht“ wäre falsch verstanden, wenn er Passivität, Fatalismus oder Feigheit assoziierte. Genau genommen, kann ich nicht auf etwas verzichten, was ich gar nicht habe und will. Der Begriff Gewalt-Verzicht setzt demnach sowohl die *Potenz* als auch den *Impuls* zur Gewalt voraus.

¹² Anders dagegen Vertreter der Lehre vom gerechten Krieg (*bellum instum*) und der Lehre von der gerechten Revolution (*revolutio iusta*), die Gewalt aus Liebe für möglich halten.

¹³ Vgl. P. Hoffmann in: P. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 157; vgl. auch J. Blank, *Gewaltlosigkeit - Militärdienst im Urteil des Neuen Testaments*, in: *Orientierung* 46 (1982), 157-163, 160.

¹⁴ L. Schottruff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS Hans Conzelmann, Tübingen 1975, 197-221, 218; vgl. auch J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980, 63. Anders dagegen I. Broer, *Plädierte Jesus für Gewaltlosigkeit? Eine kritische Frage und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, in: *Bibel und Kirche* 37 (1982), 61-69, 62.

¹⁵ Vgl. Kritisch zu einem solchen Liebesverständnis: Schottruff (s. Anm. 14), 197-201.

¹⁶ Daß Jesus auch darin an Traditionen der hebräischen Schrift anknüpfen kann (vgl. nur 1 Kön 19,11-13), habe ich ausführlich dargelegt in: E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel 1989, bes. 100-168.

¹⁷ Vgl. E. Drewermann, *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg 1982, 215 ff., und ebd. seine kritische Auseinandersetzung mit Leo Tolstoi.

theologisch, was in der Friedensethik und -pädagogik bisher viel zu wenig Beachtung gefunden hat.

Jesu Lebenspraxis und Verkündigung verdeutlichen schließlich – hier eröffnet sich der Zugang zu einer dritten Gewaltverzichtsmotivation –, daß sich Anwendung und Ausübung von Gewalt nicht vereinbaren lassen mit einem ungeteilten *Vertrauen auf Gott*, ja daß die Zuflucht zu personaler und struktureller Gewalt einem praktischen Atheismus gleichkommt. Wer auf die Macht Gottes vertraut, vertraut nicht auf Gewalt. Ich halte diesen, in der Friedenstheologie so gut wie nicht bedachten Zusammenhang für noch grundlegender als die beiden zuerst genannten Gewaltverzichtsmotivationen.¹⁸ Ihm gelten meine folgenden Ausführungen, mit denen ich die Vorstellung verbinde, daß eine Theologie des Gewaltverzichts um diesen Begründungszusammenhang fortgeschrieben und als solche in der Friedensethik und Friedenspädagogik aufgegriffen wird.

Dabei gehe ich davon aus, daß die Auseinandersetzung mit der zuletzt genannten Gewaltverzichtsmotivation und ihr Nachspüren beim überlieferten Jesus auch in der heutigen Zeit einen Gewaltverzicht realisieren läßt, der getragen ist von Nachfolge im Sinne von Identifikation und nicht das Ergebnis von Nachahmung (Imitation, deren Kennzeichen Fremdbestimmung und Abhängigkeit sind) ist. Der Identifikation mit Jesus, dem Verständnis seines konsequent gewaltfreien Handelns von jener dritten Wurzel her, die bei ihm Vertrauen auf den abba heißt, soll zuallererst ein Rückgriff auf Glaubenszeugnisse der hebräischen Schrift dienen.

1. Das Credo des Jesaja

Ich lenke deshalb zunächst die Aufmerksamkeit auf einen eminent politischen Text, dessen Grundaussagen bis in unsere Tage hinein nicht an Aktualität verloren hat: Jes 7,1-9.

Kurz zum Hintergrund: Die in diesem Text verarbeiteten Vorgänge datieren in das Jahr 733 v. Chr. Im Norden Palästinas expandiert das Großreich Assur u.a. auch zu Lasten der südlich angrenzenden Reiche Israel (Efraim) und Aram, die sich zu einer gemeinsamen antiassyrischen Front zusammengeschlossen haben, um den okkupatorischen Übergriffen Assurs möglichst effektiv Einhalt zu gebieten. Einer drohenden Erfolglosigkeit ihres Unterfangens entgegenwirkend, versuchen ihre Führer, Ahas, den König von Juda, zur Unterstützung ihrer gemeinsamen Sache zu gewinnen. Ahas schätzt aber auch in dieser Konstellation das geplante Unternehmen als aussichtslos ein und verweigert die Zusammenarbeit. Während ihn daraufhin die Könige von Aram und Israel in das antiassyrische Bündnis hineinzwingen wollen und sich anschicken, deshalb zunächst einmal Jerusalem, die Hauptstadt von Juda,

¹⁸ Ich habe mich damit ausführlich beschäftigt in: *Spiegel*, Gewaltverzicht, (s. Anm. 16); vgl. auch *E. Spiegel*, Einer biblischen Theologie des Gewaltverzichts auf den Spuren, in: *ru* (Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts) 17 (1987), 142-145.

einzunehmen, wendet sich Ahas unterwürfig an den assyrischen Herrscher, schließt mit Assur ein Militärbündnis und legt gleichzeitig einen Verteidigungsring um Jerusalem.¹⁹

In dieser Entscheidungssituation bittet Jesaja den König Ahas zu einem Gespräch in die Walkerfeldstraße, wo er ihn und das Volk unmißverständlich mit den Worten warnt: „*Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.*“ (Jes 7,9c) und damit in kaum noch zu überbietender Dichte das Credo an einen bis in den konkreten politischen Bereich hinein wirksamen Gott JHWH formuliert.

Die Exegeten freilich streiten sich bis heute, wie das darin Zugemutete in letzter Konsequenz verstanden sein will. Während die einen²⁰ davon ausgehen, daß Jesaja anmahnt, *den militärischen Widerstand ganz im Vertrauen auf Gott zu leisten* (vgl. dementsprechend auch die Aufschrift auf den Koppelschlössern der Soldaten des Ersten und Zweiten Weltkrieges „Gott mit uns“), lesen andere²¹ aus derselben Warnung die Aufforderung, *im Vertrauen auf Gott auf alle militärischen Maßnahmen zu verzichten.*²²

Auf der Ebene kirchlicher Verlautbarungen stellen sich die unterschiedlichen Interpretationen bzw. Positionen folgendermaßen dar: Während der *Ökumenische Rat der Kirchen* 1975 in Nairobi die Mitgliedskirchen in Anlehnung an Jes 7,9 aufforderte, ihre Bereitschaft zu erklären, ohne den Schutz von Waffen

¹⁹ Vgl. *G. Fohrer*, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg 3¹⁹⁸², und grundlegend *:W. Dietrich*, *Jesaja und die Politik*, München 1976. Vgl. auch *H.-W. Jüngling*, Plädoyer für das Glauben. Tagebuchnotizen aus der Zeit des Propheten Jesaja (Jes 7,1-9), in: *VB-Materialien*, Uetersen (Internat. Versöhnungsbund) 1983, 16-19; *L.H. Grollenberg*, *Zwischen Gott und Politik. Der Prophet Jesaja*, Stuttgart 1971, bes. 44 ff.

²⁰ So etwa *R. Kilian*, *Die Verheißung Immanuel. Jes 7,14*, Stuttgart 1968, 18ff.; *H. Wildberger*, *Jesaja. I. Teilband: Jes 1-12*, Neukirchen, Neukirchen-Vluyn 1972, 280.; *E. Würthwein*, *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 134 f.

²¹ So etwa *G. v. Rad*, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 5¹⁹⁶⁹, 9ff.; *H.W. Wolff*, *Frieden ohne Ende. Jesaja 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt*, Neukirchen 1962, 24f.; *C.A. Keller*, *Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*, in: *Theologische Zeitschrift* 11 (1955), 81-97, bes. 87.; *O.H. Steck*, *Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9*, in: *Evangelische Theologie* 33 (1973), 77-90. 90; *N. Lohfink*, *Was hat Jesus genutzt?*, in: *Bibel und Kirche* 34 (1979), 39-43, 42; *M. Limbeck*, *Auserwählt - noch nicht für den Himmell*, in: *Bibel und Kirche* 35 (1980), 17-22.

²² Für einen Gegensatz von Jahwevertrauen und Vertrauen auf Kriegswagen sprechen auch die atl. Texte, die *R. Schwager*, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, bes. 121-124, zusammengestellt u. ausgewertet hat. Vgl. auch *F.J. Stendebach*, *Friede - was ist das? Überlegungen zu einem zentralen biblischen Begriff*, in: *Erwachsenenbildung*, 3/1982, 181-189; *H.J. Kraus*, *Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie*, in: *H. Donner/R. Hanhart/R. Smend (Hg.)*, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Zimmerli*, Göttingen 1977, 239-256, der die bei Jesaja ausgeführte Theologie des absoluten, stillhaltenden Vertrauens auf Gott im NT aufgegriffen und fortgesetzt sieht.

zu leben,²³ und daraufhin in der Bundesrepublik Deutschland die Aktion „Ohne Rüstung leben“ (mit bisher mehreren zehntausend persönlichen Bereitschaftserklärungen) entstand,²⁴ entnimmt die *Deutsche Bischofskonferenz*, so nachzulesen in ihrem Wort „Gerechtigkeit und Frieden“ (1983), demselben Jesaja-Vers, daß Israel zwar zu den Waffen hätte greifen dürfen, aber von ihnen im Vergleich mit Gott „zu viel“ (!) erwartet habe, daß es nicht der Versuchung entgangen sei, sein Schicksal „mehr“ (!) von den politischen Bündnissen mit den Weltmächten als von der Hilfe Gottes zu erwarten, und die unverbrüchliche Zusage Gottes ein „größeres“ (!) Vertrauen verdiene als alle diplomatische Kunst und militärische Stärke.²⁵

2. Pferd oder Gott

Zwischen beiden Interpretationen liegen Welten. Welche kommt der ursprünglichen Aussage am nächsten? Die Berücksichtigung weiterer biblischer Texte mag hier zu einer Klärung beitragen.²⁶

Bei Jesaja selbst lesen wir im Hinblick auf einen Konflikt, in dem Israel seine Zuflucht bei den militärisch starken Ägyptern sucht, die Warnung:

„Weh denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den heiligen Israels blicken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn (Jahwe). ... Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist.“ (Jes 31,1.3a)

²³ Offizielle Erklärungen der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 23. November 1975 in Nairobi (Kenia), in: Beiheft zu Nr. 4/1976 der Zeitschrift „Junge Kirche“, 15f.

²⁴ Vgl. „Ohne Rüstung leben“ (Hg.), Ohne Rüstung leben, Gütersloh 1981; ich zitiere aus ebd. 20 die ausdrücklich auf Jes 7,9 und die Forderung des ÖRK bezugnehmende Selbstverpflichtung: „Ich bin bereit, ohne den Schutz militärischer Rüstung zu leben. Ich will in unserem Staat dafür eintreten, daß Frieden ohne Waffen politisch entwickelt wird.“ - Vgl. auch *H.U. Kirchoff* (Hg.), Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung, als Handreichung vorgelegt von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1981, 136f.

²⁵ Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Reihe: Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe Nr. 34), Bonn 1983, 12f. (Nr. 2.2).

²⁶ Vgl. auch *E. Spiegel*, Pferd oder Gott. Anmerkungen zu den Begriffen Gewaltverzicht, Gewaltlosigkeit, Gewaltfreiheit, in: Bruder Franz (Zweimonatsschrift für franziskanisches Leben) 36 (1983), 70f.; *ders.*, Assur kann uns nicht retten ... Theo-anthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung (Prof. Dr. Rudolf Henning zum 65. Geburtstag), in: gewaltfreie aktion (Vierteljahresshefte für Frieden und Gerechtigkeit) 18 (2./3./4. Quartal 1986), 18-22; *ders.*, Eine biblisch-theologische Begründung des Gewaltverzichts, in: Pax-Christi-Bewegung/Deutsches Sekretariat (Hg.), Wege zur Gewaltfreiheit. Eine Arbeitshilfe der Kommission für Gewaltfreiheit (als Themaheft der Zeitschrift „Probleme des Friedens“ 1/1990), 37-47.

In Ps 33,16-18 heißt es vergleichbar:

„Dem König hilft nicht sein starkes Heer, der Held rettet sich nicht durch große Stärke. Nichts nützen die Rosse zum Sieg, mit all ihrer Kraft können sie niemand retten. Doch das Auge des Herrn (Jahwe) ruht auf allen, die ihn fürchten und ehren, die nach seiner Güte ausschauen.“ (Vgl. auch Ps 20,8f. und 147,10f.)

In allen diesen Texten wird dem Pferd, das hier plakativ für die gesamte militärische Rüstung steht, in einer Weise Jahwe gegenübergestellt, daß es nur ein Entweder-Oder²⁷ gibt. Hosea schließlich bringt es unmißverständlich auf den Punkt, wenn er sagt:

„Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: Unser Gott.“ (Hos 14,4a; vgl. auch 1,7 und Mich 5,9)

Seine Kritik steht ganz in der Tradition jener Propheten, die bereits den Aufbau einer Kavallerie unter Salomo²⁸ als Götzendienst verurteilt haben (vgl. 1 Kön 11,1-8). Für Hosea ist Vertrauen auf militärische Potenz und die Vergöttlichung von Gegenständen ein und dasselbe: nämlich Abkehr von Gott.

Von daher ist dann auch jene Vorstellung zu verstehen, nach der der erwartete Messias ausdrücklich nicht auf dem (*kriegerischen*) Pferd, sondern auf einem (*friedlichen*) Esel daherreitet²⁹:

„Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden; ...“ (Sach 9,9-10)

Mit Jesus erfüllt sich schließlich auch diese Erwartung: Jesus reitet auf einem Esel, ja dem Jungen einer Eselin in Jerusalem ein:

„Jesus fand einen jungen Esel und setzte sich darauf – wie es in der Schrift heißt: Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Sieh, dein König kommt; er sitzt auf dem Fohlen einer Eselin.“ (Joh 12,14f.; vgl. auch Mt 21,5)

²⁷ Genauso sieht dies F. Kamphaus, *Was dir zum Frieden dient, Freiburg/Br.* ²1983, 22f., wenn er fragt: „Worauf bauen wir unsere Zukunft? Bauen wir auf die Rüstung, oder bauen wir auf Gott? ... Was hat für uns mehr Realität: der Glaube an Gott - oder die Rüstung?“ (23).

²⁸ Bezeichnenderweise erzählt die Bibel davon im Zusammenhang der Götzenverehrung Salomos. Vgl. 1 Kön 9-11. Auch in Jes 2,7bf. sind Götzendienst und die Existenz von Kriegsmaterial auf eine Stufe gestellt: „Sein Land ist voll von Pferden, zahllos sind seine Wagen. Sein Land ist voll von Götzen.“ Vgl. dazu auch R. Bach, „...“, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*. FS Gerhard von Rad, München 1971, 13-26, 20.

²⁹ Vgl. den Artikel in: M. Prager/G. Stemberger (Hg.), *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung*, Bd. 1 (Kommentarteil), Salzburg 1975, 507f., mit der bezeichnenden Überschrift „Das Pferd ist kriegerisch, der Esel friedlich“.

In dieser Zeichenhandlung³⁰ drückt sich nicht nur ein ganzes friedenspolitisches Programm aus, hier konkretisiert sich das erste der Zehn Gebote:

„Du wirst neben mir keine anderen Götter haben.“ (Ex 20,3; Dtn 5,7; vgl. auch Mt 6,24)

Auf militärische Gewalt setzen ist ein Verstoß gegen das erste Gebot, ist *praktischer Atheismus*.³¹ So konkret – und damit viel verbindlicher als das abendländische, stark philosophisch geprägte „Fürwahrhalten“³² – ist das Glaubensverständnis in der Tradition dieser Theologie. Hier heißt glauben an Gott: vertrauen auf Gott, bauen auf Gott, stehen in Gott – und zwar mit der gesamten, d.h. auch realen politischen Existenz.

Im jesajanischen Credo begegnet ein Gott, der mächtig genug ist, anstelle militärischer Aktionen und politischer Einrichtungen den Menschen Sicherheit zu geben, *im christlichen Credo* dagegen oft (nur) ein Gott, der zwar als Schöpfer der Welt das ganze Universum trägt und ein Leben nach dem Tod gewährt, dem aber auf der Ebene realer politischer Auseinandersetzungen keine direkte Wirkmächtigkeit zugetraut wird. Anders ausgedrückt: Während der Christ formulieren würde „*Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich erschaffen hat*“, bekennt der JHWH-Gläubige des sog. AT „*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus* (aus der Unterdrückung politisch konkret) *befreit hat*.“ Führt in Israel die Erfahrung einer Macht, die nachweislich politisch befreit, folgerichtig zu dem Bekenntnis, daß diese die „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10) schlechthin sei, so bezieht sich das moderne abendländische Glaubensverständnis in der Regel nur auf den eher spekulativen vor- und nachexistentiellen Raum und ist Gott danach im politischen Geschäft eine kaum konkret einzubeziehende Größe.

In genau diesem Defizit jedoch scheint mir jede Friedlosigkeit zu gründen. Friedenstheologische und -ethische Überlegungen führen nicht weiter, solange sie dies nicht thematisieren.

³⁰ Hier kann nicht der schwierigen Frage nachgegangen werden, ob es sich bei dem so dargestellten Eintritt Jesu um ein historisches Ereignis gehandelt hat oder ob die Verfasser nicht eher damit ein bestimmtes Messiasbekenntnis zum Ausdruck bringen wollten. Vgl. dazu *J. Jeremias*, *Die Gleichnisse Jesu* (Kurzausgabe), Göttingen 2., durchgesehene Aufl. 1966, 151, und *M. Trautmann*, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus, Würzburg 1980, 347-378. - Unberührt bleibt hier die zusätzliche Assoziation, daß der Esel „auch seit je der Freund der Armen“ ist; vgl. *Johannes Paul I.*, Die Lektion des Weihnachtseßens, in: *J. Ratzinger*, *Licht, das uns leuchtet*. Besinnungen zu Advent und Weihnachten, Freiburg/Basel/Wien⁶ 1980, 51-64.

³¹ Vgl. *G. Fohrer*, Glaube und Hoffnung. Weltbewältigung und Weltgestaltung in alttestamentlicher Sicht, in: *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), 1-21. *L. Schottroff*, *Der Sieg des Lebens*. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis, München 1982, 22.

³² Vgl. z.B. *H. Wildberger*, „Glauben“ im Alten Testament, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968), 129-159.

3. Gott oder Die geheimnisvolle „Dritte Macht“

Im politischen Geschäft kommt Gott weithin und für viele nicht die Relevanz eines nachweislich ordnenden Faktors zu. Tatsächlich ist der „Faktor“ Gott schwer beschreibbar. Hierbei geht es selbst den TheologInnen wie jenen Kindern, die zwar in der Lage sind, Krieg zu spielen, aber nicht Frieden.³³ Wir können zwar ohne weiteres das *Pferd* als eine Komponente in Konfliktlösungsversuchen beschreiben, aber kaum die Alternative *Gott*.

Dieselbe Schwierigkeit meisterte Gandhi so: Als er einmal einer amerikanischen Journalistin *satyagraha*, also jene „Macht der Wahrheit“ definieren sollte, auf deren Wirkung er seine gewaltfreien Aktionen gründete,³⁴ verwies er darauf, daß sie jene dann erfahren könne, wenn sie sich auf gewaltfreies Handeln einlasse.³⁵ Ich bin im folgenden weniger zurückhaltend und versuche eine Hinführung zu dem, was „Macht der Wahrheit“ heißen könnte. Ich benutze dazu zwei Modelle:

Während *gewaltsame Konfliktlösungsaktionen* dadurch gekennzeichnet sind, daß sich zwei KonfliktpartnerInnen oder -parteien – einander selbst genügend – gegenüberstehen und jede Seite bestrebt ist, der anderen ihre Lösung mit aller Gewalt aufzuzwingen, zeichnen sich *gewaltfreie Konfliktlösungsaktionen* dadurch aus, daß mindestens eine Seite bewußt und gezielt die Herstellung eines gewaltfreien Raumes betreibt und dabei fest davon überzeugt ist, daß in dieses Vakuum eine dritte Seite, eine dritte Macht mit einer echten überparteilichen *Konfliktlösung* friedensstiftend hineinwirkt. Um im Bild zu bleiben: Ohne die Existenz einer dritten Kraft fehlte jedem Gewaltverzicht, jeder gewaltfreien Aktion die Basis.

So setzt Gandhi auf die „*Macht der Wahrheit*“³⁶, die in Südafrika „*Modimo*“ heißt und dort beschrieben wird als jene Macht, die Freund und Feind in einer Hürde versammelt³⁷. Vinoba Bhave baut auf die „*Macht der Liebe*“.³⁸ Erich Fromm setzt auf die „*Biophilie*“³⁹, Carl Rogers auf ein „*konstruktives Potenti-*

³³ Vgl. die Beobachtung des russischen Kinderbuchautors *Marschak*, wiedergegeben in: Deutsches Pax-Christi-Sekretariat (Hg.), *Spiel Frieden nicht Krieg. Aktion Kriegsspielzeug. Modelle und Aktionsvorschläge für Kinder, Jugendliche und Erwachsene*, Frankfurt/M. o.J., 2.

³⁴ Vgl. *M.K. Gandhi*, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Gladenbach/Hessen 1977.

³⁵ Vgl. *A. Capuini*, *Die Technik des gewaltlosen Widerstandes. Von Jesus bis Martin Luther King*, Wuppertal-Barmen 1969, 7.

³⁶ Vgl. *Gandhis Autobiographie* (s. Anm. 34) sowie *M.K. Gandhi*, *Sarvodaja*, Bellnhausen über Gladenbach/Hessen o.J. 16f.

³⁷ Vgl. *G.M. Setiloane*, *Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid*, Wuppertal 1988, 46f.

³⁸ *V. Bhave*, *Dritte Macht*, Gladenbach/Hessen 1974.

³⁹ *E. Fromm*, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.

al“⁴⁰. Sokrates vertraut auf den „*Daimon*“⁴¹, und Kropotkin baut auf die allen Menschen innewohnende Veranlagung zur „gegenseitigen Hilfe“ (*mutual aid*)⁴². An diesen willkürlich herausgegriffenen Beispielen wird deutlich, wie vielgestaltig die Versuche sind, „in der Wahrheit zu leben“ (V. Havel)⁴³ und die schalomstiftende „*dynamis*“ (Mt 26,24) zu bezeugen und sich über sie zu verständigen (vgl. Pfingstereignis, Apg 2,1-13). Offensichtlich entsprechen Anzahl und Vielfalt dieser Versuche der Anzahl und Vielfalt der Religionen und Kulturen, Sprachen und Ideologien, Erkenntniswegen und Disziplinen, ja einzelnen Menschen.⁴⁴ Deutlich werden die grundlegenden Gemeinsamkeiten, aber auch Nuancierungen und Akzentuierungen, was an dieser Stelle freilich nicht diskutiert werden kann.⁴⁵

Elementar und zugleich prägnant begegnet die lebensfördernde *dynamis* schließlich im jüdischen Bekenntnis eines *JHWH*, einer Macht, von der die Menschen nur sagen können: sie ist da, sie ist real da, wir haben sie vielfach in der Geschichte als solche erfahren dürfen: schon früh, als sie uns aus der Hand jener befreite, die uns auf Pferden (!) verfolgten (vgl. Ex 15,1: „... Pferde und Wagen warf er ins Meer.“), und sich damit als der politischen Unterdrückungsmacht weit überlegen erwies. Jesus nennt dieselbe schutzengelgleiche, gleichsam personal erfahrbare Macht vertrauensvoll „*abba*“. Und Carter Heyward definiert das weithin blaß und inhaltsleer gewordene Wort *Ge-o-te-te*⁴⁶ auf dem Hintergrund ihrer feministischen und stark von Martin Buber geprägten Theologie als real existierende, soziologisch nachweisbare „*Macht in Beziehung*“⁴⁷ und bietet damit einen neuen, in Wirklichkeit bereits biblisch bezeugten, also uralten Zugang zu Gott.

⁴⁰ C. Rogers, Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung, München 1977.

⁴¹ Vgl. J.B. Lotz, In jedem Menschen steckt ein Atheist, Frankfurt/M. 1981, 163.

⁴² P. Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Berlin 1975 (1908).

⁴³ V. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek 1980.

⁴⁴ Das wird anschaulich in der Völkerwallfahrt zum Zion, Mich 4,1-5 (bes. Mich 4,5). Vgl. auch Mal 1,11 und Am 9,7.

⁴⁵ Vielleicht drückt sich gerade im Pfingstereignis ein viel zu wenig bedachtes *Proprium* des Christlichen aus: nämlich Verständnis und Toleranz gegenüber fremdartigen und anderslautenden Versuchen der erklärenden und begrifflichen Annäherung an jene - letztlich geheimnisvolle - Macht, die von den Christen Gott genannt wird.

⁴⁶ Vgl. G. Baudler, „Ge-o-te-te“ - was ist das? Artur hört erstmals in seinem Leben von Gott, in: Die Sternsinger 2/1983, 20f. Vgl. auch E. Spiegel, Aspekte religiöser Sprache, in: Christlich pädagogische Blätter 103 (1990), 291.

⁴⁷ C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart² 1987, bes. 30f. u. 44).

4. Die sozio-theologische Herausforderung

Für die Diskussion über Gewalt und Gewaltverzicht ist die *Frage nach Gott* – dies sollte hier exemplarisch gezeigt werden – *grundlegend*. Es bleibt fraglich, ob sie im Rahmen des Konziliaren Prozesses gründlich genug gestellt und beantwortet worden ist. So heißt es in den ersten der Zehn Grundüberzeugungen (Affirmationen) zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aus der Weltversammlung in Seoul, „daß alle Ausübung von Macht vor Gott verantwortet werden muß“.⁴⁸ Das ist – im Licht der oben herausgearbeiteten Theologie – noch zu wenig: hier beanspruchen Menschen immer noch eigene Macht (auch wenn sie sich bereit erklären, sie am Ende vor Gott zu rechtfertigen), statt auf die Macht Gottes zu vertrauen und auf jede eigene zu verzichten. Und dabei kommt wieder einmal nicht hinreichend in den Blick, daß der *Friede* tatsächlich in erster Linie *ein Geschenk Gottes* ist.⁴⁹

Das gilt bis in den familiären Konfliktbereich hinein und hat dort zur Konsequenz, daß sich (etwa im Eltern-Kind-Konflikt) Eltern bewußt zurücknehmen, d.h. auf eine eigenmächtige Konfliktregelung „von oben“ verzichten und damit erst eine wirkliche Konfliktlösung durch ein Wirksamwerden jener „Dritten Macht“ oder „Macht in Beziehung“ möglich machen.⁵⁰

Wie sich die Zulassung und Einbeziehung jener dritten, konfliktlösenden und beziehungstiftenden Macht – ich kann sie jetzt auch unmißverständlich in meiner eigenen religiösen Muttersprache „Gott“ nennen – *in Partnerschaftskonflikten, schulischen Auseinandersetzungen, innerbetrieblichen, innergemeindlichen, innerkirchlichen und inner- wie zwischengesellschaftlichen Konfliktsituationen* im einzelnen gestalten und auswirken mag, kann hier nicht weiter ausgefaltet werden.

Um was es hier andeutungsweise geht, ist die Betonung einer sozialpraktischen Relevanz des Vertrauens auf Gott: die Skizze einer *sozio-theologischen* Grundlegung gewaltfreien Handelns und Zusammenlebens, eigentlich mehr noch: ein Plädoyer für eine soziologisch akzentuierte und nachvollziehbare Befreiungs- und Beziehungstheologie in dringender Ergänzung zu einer bis-

⁴⁸ Affirmationen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: epd-Dokumentation Nr. 16/90 v. 2.4.1990, 11-18, bes. 11f. Zum kritischen Echo auf die Weltkonvokation vgl. epd-Dokumentation Nr. 18/90 v. 30.4.1990.

⁴⁹ Daß der Friede ein Geschenk Gottes sei, wird oft viel zu leichtfertig und ohne den oben beschriebenen Hintergrund gesagt. Es wird mehr abstiegstheologisch behauptet, statt aufstiegstheologisch begründet und einsichtig gemacht. Friede ist insofern Geschenk Gottes, als - im Bild oben beschriebener Konfliktszene - sich eine Konfliktpartei veranlaßt sieht, auf Gewalt zu verzichten, einen gewaltfreien Raum herzustellen, und in dieses Vakuum hinein jene Macht, die zu diesem Gewaltverzicht Anlaß gibt, dazu veranlaßt hat, dazu motiviert hat, konfliktlösend hineinwirkt.

⁵⁰ Vgl. dazu den Versuch von *Th. Gordon*, Familienkonferenz. Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, Hamburg 1972.

lang stark biologisch und kosmologisch geprägten Schöpfungs- und Naturtheologie.

Für die *symboldidaktische Praxis* hat dies zur Konsequenz, neben den vielen Natursymbolen insbesondere Beispiele gelungener Beziehungen und Gemeinschaften als zentrale Symbole Gottes zu deuten.⁵¹ Das setzt freilich zunächst einmal eine *sozio-theologische Um- bzw. Neuorientierung* in der Religionspädagogik selbst voraus. Meine eigenen Erfahrungen zeigen mir, daß der angedeutete sozio-theologische Zugang zu Gott heute bei Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, ja selbst bei SeniorInnen⁵² weit überzeugender wirkt als herkömmliche, stark naturgegenständlich orientierte Versuche einer Gotteserfahrung.⁵³

5. Jesu gesellschaftliche Alternative in der Tradition von 1 Sam 8

Ich will abschließend die Fragestellung verschärfen und die Antwort zusätzlich biblisch verankern, indem ich noch einmal einen Text der hebräischen Schrift bemühe und Jesu gewaltfreies Verhalten dazu in Beziehung setze.

Zunächst zu 1 Sam 8, wo einmal mehr die Frage nach Gott im Bereich der Politik gestellt und verhandelt wird: Die Vorgänge spielen um das Jahr 1000 v. Chr., nachdem sich in Palästina eine Gesellschaft mit alternativen, segmentären, dezentralen Strukturen gegen das zentralistische kanaanäische Herrschaftssystem etablieren und als akephaler Zusammenschluß marginalisierter Existenzen und Gruppierungen über einen längeren, schätzungsweise sogar zweihundertjährigen Zeitraum behaupten konnte – wir sprechen von Exo-

⁵¹ Vgl. Heyward (s. Anm. 47), 30: „Gottes Transzendenz erfahren wir in der Beständigkeit, mit der Gott zwischen uns Brücken baut. Gott ist nicht mein, sondern unser; ... Gott ist die Macht in Beziehung zwischen Pflanzen und Hunden und Walen und Bergen und Städten und Sternen.“

⁵² Vgl. E. Spiegel, Religiöse Erziehung durch Großeltern, in: Anzeiger f. d. Seelsorge 100 (1991) H.2 (im Druck).

⁵³ Hier wäre z.B. auf jenen Ansatz zu verweisen, der bei V. Havel in der Frage begegnet, warum Menschen auch dann Gutes tun, wenn sie sich davon offensichtlich keinen Vorteil versprechen können; vgl. H. Böll, Höflichkeit gegenüber Gott, in: Die Zeit, Nr. 37, 7.9.1984, 45f., und V. Havel, Briefe an Olga. Identität und Existenz. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Reinbek 1984, 174 (95. Brief). Von hier aus wird deutlich, was Heyward (s. Anm. 47), 31, meint, wenn sie sagt, daß die Betonung des Individuums theologisch irreführend sei und wir nur in der Beziehung zu anderen in Gott seien. Bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 108, erschließt sich Gott in jenem „Zuwiel“ im Menschen, das zum Einsatz für andere bewegt (vgl. z.B. die Geschwister Scholl).

dus⁵⁴. Unter dem Druck wachsender innergesellschaftlicher Konflikte sowie kriegerischer Attacken seitens der Philister und Phönizier betreibt eine Gruppe in Israel die politische Zentralisierung der Gesellschaft gegen die erklärte Opposition um den Propheten Samuel, der in dem Bestreben, sich einen König zu wählen, also eine politische Zentralgewalt zu installieren, eine eindeutige Abkehr von Jahwe reklamiert und das Volk vor die Frage stellt: *König oder Gott*.⁵⁵ – Wir wissen, wie der Streit ausgegangen ist: das Volk entscheidet sich für die Einführung des Königtums und damit in der Sicht Samuels gegen Jahwe. Jahwe selbst läßt es dem Text nach durch Samuel die Konsequenzen seines götzendienerischen Abfalls (das sind Ausbeutung und Unterdrückung) im Detail vorhersagen.⁵⁶

Steht im jesajanischen Credo (s.o.) plakativ das Pferd, also die militärische Gewaltanwendung, gegen Gott, so hier im samuelischen der König, also die politische Zentralgewalt. Die Herausforderung ist in beiden Fällen dieselbe: wird in dem einen vorausgesetzt, daß Jahwe der aktionalen Gewalt überlegen sei, so im anderen, der strukturellen. Es kommt damit einmal mehr in den Blick, daß im Licht dieser Theologie⁵⁷ Jahwe eine real existierende „Macht in Beziehung“, eine „zentripetale Kraft“, ein „ordnender Faktor“, eine „ordnende Matrix“, eine politisch konkret wirksame und soziologisch nachweisbare „force vitale“ ist, die ungeteiltes Vertrauen beansprucht und auf dieser Basis Sicherheit und Bestand gewährt.

⁵⁴ Die beiden Exodusmodelle (Invasionsmodell: eine Mosegruppe bemächtigt sich mehr gewaltsam als gewaltfrei des Landes Kanaans; Infiltrationsmodell: Nomaden kommen im Zuge eines Weidewechsels und periodischer Vertragsabschlüsse ins Land, wandern mehr gewaltfrei als gewaltsam ein) müssen durch ein Transformationsmodell, das vor 30 Jahren G. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, in: *The Biblical Archaeologist* 25 (1962), 66-87, in die Diskussion zu bringen versuchte, ergänzt werden: danach ist unter Exodus vor allem eine innerkanaanäische Aufstandsbewegung einer stammesmäßig organisierten ländlichen Gesellschaft (mit entsprechend alternativen Verkehrsformen, Strukturen) und die damit einhergehende Umwandlung der städtisch geprägten und zentralistisch organisierten Gesellschaft zu verstehen. Vgl. dazu die Beiträge im Themaheft „Die Anfänge Israels“ von: *Bibel und Kirche* 38 (2/1983).

⁵⁵ Vgl. dazu F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn 1978.

⁵⁶ Vgl. 1 Sam 8,11-18. Die Frage, ob es sich hier ursprünglich um Vorhersage oder die spätere Aufzeichnung gemachter Erfahrungen mit dem Königtum handelt, kann hier nicht erörtert werden.

⁵⁷ Hier muß betont werden, daß neben der antiköniglichen auch eine königskritische Theologie in der hebräischen Schrift begegnet (die das Königtum keineswegs ablehnt, aber unter das größere Recht Jahwes stellt, den König also letztlich Jahwe unterstellt sieht). Diese königskritische Theologie ist quantitativ sogar vorherrschend.

Ein *außerbiblisches Kontrastbeispiel* führt uns das sicherheitspolitische Konzept einer JHWH-Gesellschaft vor Augen, deren Kennzeichen es ist, daß die gesellschaftliche Mitte, das ordnende Ich-bin-da-Band unsichtbar und unverfügbar, dennoch konkret wirksam, in den Herzen aller Gesellschaftsglieder verankert ist und deshalb eine weitgehende Dezentralisierung mit der Folge relativer Unangreifbarkeit ermöglicht: während Israel solchermaßen (allerdings auch nur, solange es diese Mitte als für es hinreichend akzeptiert) vor einem militärischen Enthauptungsschlag geschützt bleibt, fällt die streng hierarchisch gegliederte Gesellschaft der Inkas mit einem Territorium von der Größe halb Europas einem Handstreich von nicht viel mehr als hundert Soldaten unter der Führung Francesco Pizarros nur dadurch zum Opfer, daß ihr Häuptling Atahuallpa umgebracht und das Volk so seiner sicht- und greifbaren Mitte beraubt wird.⁵⁸

Die sozialetische Relevanz der Frage nach Gott dürfte in kaum einem anderen Text noch einmal so plastisch und dicht aufleuchten wie in dem von 1 Sam 8 (wenngleich dieser, vgl. etwa Ri 9,7-15, nicht singulär ist). Bereits 1 Sam 8 thematisiert einmal mehr an einem konkreten Beispiel das erste Gebot.

Es fällt nicht schwer, diese Theologie auch im NT wiederzufinden, ja bei Jesus realisiert zu sehen,⁵⁹ der in der Konsequenz seines gelebten abba-Vertrauens nicht nur jede Form der Herrschaftsaneignung und -ausübung und damit auch die Möglichkeiten militärischer und revolutionärer Gewaltanwendung ablehnt, sondern auch jede Verrechtlichung des zwischenmenschlichen Umganges verwirft und in adiaphorische Distanz zur „staatlichen“ Gewalt auf einer völlig anderen Ebene, nämlich der verbindlichen Gemeinschaft, am Aufbau einer alternativen Gesellschaft (Lohfink: Kontrastgesellschaft⁶⁰; Havel: Parallelpolis⁶¹; Buber: Querfront⁶²) arbeitet und so von der Wurzel her (vgl. den Begriff der *grassroot-revolution*) das alte System *überflüssig*⁶³ zu machen (wohlgemerkt: nicht zu zerschlagen) versucht. Jesu Basis ist dabei zweifelsohne die oben thematisierte göttliche „force vitale“, jene „Macht in Beziehung“, die er selbst verkörpert und nachhaltig sichtbar lebt, wenn er Mensch-

⁵⁸ Zum Hintergrund vgl. den Beitrag von G. Krone, Tod auf dem Scheiterhaufen. Die Ermordung des Inka-Königs Atahuallpa, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 32 (Nr. 36 vom 3.2.1987), 24.

⁵⁹ Ich habe das ausführlich dargestellt in: Spiegel, Gewaltverzicht (s. Anm. 16), 21-97.

⁶⁰ Vgl. N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978. Vgl. R. Kampling, Kontrastgesellschaft. Zur Brauchbarkeit eines Begriffes für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Biblische Notizen, Nr. 52, 1990, 13ff.

⁶¹ Vgl. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben (s. Anm. 43), bes. 71ff.

⁶² Vgl. W.-D. Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anarchismus, Bern/Frankfurt 1975, 76f.

⁶³ Dem versucht G. Landauer, ein Freund M. Bubers und bekannt durch seine Meister Eckhart-Auslegung sowie Mitwirkung an der Münchener Räterepublik, zu entsprechen, wenn er betont, daß das herkömmliche System überwunden wird, indem man andere Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält; vgl. M. Buber, Der utopische Sozialismus, Köln 1967, 81-99.

hen unterschiedlichster Einstellungen in einer Gemeinschaft vereint⁶⁴ und uns damit ein bis heute greifbares und überzeugendes Gottessymbol hinterläßt.

6. Intentionale/strategische Gewaltverzichtsmotivation

Ausgehend von dem in den Evangelien überlieferten Gewaltverzicht Jesu können alle drei eingangs aufgeführten Motivationen als Wurzeln des Gewaltverzichts Jesu betrachtet und seine Entscheidung zu umfassendem Gewaltverzicht von daher nachvollzogen werden. Darüberhinaus läßt sich Jesu Gewaltverzicht aber auch unter dem Aspekt seines besonderen *Handlungszieles* sehen und von daher einmal mehr begründen⁶⁵: Jesu ganzes Engagement gilt der Verwirklichung der „*malkut JHWH*“, die er bezeichnenderweise⁶⁶ nicht definiert, von der wir dennoch, aber unter großen Vorbehalten sagen können, daß sie Gerechtigkeit und Frieden beinhaltet. Unter dem Gesichtspunkt, daß der *Weg* immer dem *Ziel* und die Mittel stets dem Zweck entsprechen müssen, wenn diese nicht verfehlt werden sollen, muß festgehalten werden, daß nur solche Wege und Mittel zum „Reich Gottes“-Ziel führen, die sowohl der Undefinierbarkeit, der Überraschungsgestalt der ausstehenden „*malkut JHWH*“ Rechnung tragen wie deren teilinhaltlichen, sagen wir kurz: pazifistischen Bestimmung. Während jede Gewalthandlung prozessual offenen Entwicklungen entgegensteht, ja auf vorgegebene Lösungen fixiert und Entwicklungen willkürlich abschneidet und – überdies – im krassen Widerspruch zur angezielten Gewaltfreiheit steht, wird im Gewaltverzicht nicht nur die definitive Unbestimmtheit und Offenheit des sog. Reiches Gottes respektiert, sondern auch dessen Friedens-Inhalte antizipiert, so daß sich von daher auch jene Seligpreisung erklärt, die nach Mt 5,5 folgendermaßen lautet: „*Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.*“

7. Didaktischer Hinweis

In meinen Ausführungen bin ich ohne längere Umschweife auf die zentrale Wurzel gewaltfreien Handelns, auf die biblisch bezeugte und täglich erfahr-

⁶⁴ In seiner Gemeinschaft befinden sich z.B. Männer aus Zelotenkreisen wie ehemalige Kollaborateure (Zöllner) der Römer.

⁶⁵ Vgl. dazu näheres in: *Spiegel*, Gewaltverzicht (s. Anm. 16), 221-236.

⁶⁶ Daß Jesus sein Verkündigungsziel *nicht definiert*, ist eine auffallende Tatsache, deren Bedeutung sich durch einen Vergleich mit bekannten Utopien, die sich durch detaillierte Beschreibungen alternativer Formen des Zusammenlebens auszeichnen, wenigstens teilweise erschließt: mit seinem Definitionsverzicht entgeht Jesus der Gefahr, sich auf eine bestimme, immer zugleich noch an gegenwärtig Erfahrenem orientierte Alternativvorstellung zu fixieren und sie - sozusagen - „mit aller Gewalt“ auch realisieren zu wollen (hier gründet der *Totalitarismus* als eine Gefahr utopischen Denkens).

bare JHWH-Macht zu sprechen gekommen und habe damit für eine sozio-theologische Erweiterung und Akzentuierung der Frage nach Gott plädiert. Im Religionsunterricht, in der theologischen Jugend- und Erwachsenenbildung, in der Katechese können so nicht in jedem Fall Fragen des Friedens, der Gewaltanwendung und des Gewaltverzichts diskutiert werden.

Die sozio-theologische Verankerung eines religiösen Lernens, das im Kernpunkt auf Beziehung zielt und deshalb Lernen in Beziehungen und an Beziehungen sein muß,⁶⁷ wird zum einen bei den positiven⁶⁸ (!) Beziehungserfahrungen der SchülerInnen bzw. Erwachsenen ansetzen und von dorthin nach den dahinterliegenden beziehungsstiftenden Kräften fragen und zum anderen, ausgehend von dem in den Evangelien vermittelten Umfang des Gewaltverzichts Jesu, die biblischen Zeugnisse der schalomstiftenden JHWH-Macht herausarbeiten. Ziel dieser korrelativen Suchbewegungen ist die Erlangung der Fähigkeit, Beziehungen zu leben und eine Welt zu gestalten auf der Basis der bereits biblisch bezeugten *force vitale*, im Vertrauen also auf jene „Macht in Beziehung“, die die Christen Gott nennen.

Zusammenfassung

0. *Hinführung* (Gewaltverzichtsmotivationen): Gewaltverzicht begründet sich christlich aus der Nächstenliebe, dem Gottesbild des barmherzigen Vaters und dem Vertrauen auf Gott. Die nachfolgend zusammengefaßten Ausführungen thematisieren insbesondere den zuletzt genannten Begründungszusammenhang und zielen dabei u. a. darauf, unter Berücksichtigung von Texten aus der hebräischen Schrift Jesus in seinem gewaltfreien Verhalten so zu verstehen, daß darüber eine Identifikation (vgl. *dagegen Imitation*) mit ihm möglich ist.

⁶⁷ Vgl. H. Schuh, Art. Interaktion, in: Handb rp Gbgr, 1, München 1986, 74-78.

⁶⁸ Es hat sich als sinnvoll erwiesen, zunächst mit der Benennung drückender Erfahrungen mißlungener Versuche von Konfliktlösungen und Beziehungen, der unleugbaren Tatsache dyssozialen Verhaltens und Handelns in den Fragenkomplex einzusteigen - an ihnen wird doch früher oder später unweigerlich das Theodizeeproblem (jetzt eben nicht an unbegreiflichen biologischen oder kosmologischen, sondern eher soziologischen Phänomenen) aufbrechen. Daß sie uns als solche dauernd bedrohen und sich uns deshalb viel nachhaltiger aufdrängen als die vielen, unzähligen, alltäglichen und normalen positiven Erfahrungen mit uns selbst und den Menschen, daß sie aber gerade deshalb nicht das letzte Wort haben, kann dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß nicht bei ihrer Erörterung stehengeblieben, sondern zielstrebig an die gemeinsame Reflexion der oft viel zu selbstverständlich hingenommenen und deshalb kaum beachteten gelungenen Konfliktlösungsversuche und positiven Beziehungserfahrungen herangegangen und darüber so auf jene, die Menschen immer wieder zusammenführende und zusammenhaltende Macht geschlossen wird, daß sie bewußt in die eigenen Lebens- und Weltgestaltungsversuche einbezogen wird, daß Leben im Vertrauen auf Gott gewagt und - den biblischen Verheißungen entsprechend - optimiert wird.

1. *Das Credo des Jesaja*: Die Jes 7,1-9 geschilderten Vorgänge kulminieren in dem Credo „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“. Während die einen darunter verstehen, daß nur im Vertrauen auf Gott zur militärischen Gewalt gegriffen werden dürfe, lesen andere darin die Aussage, daß jede militärische Gewaltanwendung im Widerspruch zu dem geforderten JHWH-Vertrauen stehe.
2. *Pferd oder Gott*: Die hebräische Schrift kennt zahlreiche Texte, in denen das Vertrauen auf JHWH und Vertrauen auf das Pferd (= militärische Rüstung) in einen Gegensatz gebracht werden. Hos 14,4a („Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: Unser Gott.“) gibt deutlich zu verstehen, daß die Zuflucht zum Pferd gegen das erste der Zehn Gebote verstößt, also „praktischer Atheismus“ ist. Jesus selbst reitet, in der Linie dieser Theologie, demonstrativ auf einem Esel und nicht auf einem Pferd in Jerusalem ein. – Anders als das christliche Bekenntnis zum „allmächtigen“ Schöpfergott betont das dem Dekalog grundlegende das politische Befreiungshandeln Jahwes.
3. *Gott oder Die geheimnisvolle „dritte Macht“*: Während in gewaltsamen Auseinandersetzungen sich zwei Konfliktparteien gegenüberstehen und sich ihre je anderen Vorstellungen von einer Konfliktlösung aufzwingen wollen, verzichtet in der gewaltfreien Aktion eine Konfliktpartei bewußt auf die Anwendung von Gewalt und ermöglicht so einer „dritten Macht“, in diesem Vakuum schalomstiftend wirksam zu werden. Diese Macht trägt viele Namen, der prägnanteste ist JHWH.
4. *Die sozio-theologische Herausforderung*: Gewaltfreies Verhalten setzt nicht nur in konkreten politischen Auseinandersetzungen die „Ich-bin-da“-Macht frei, sondern auch in partnerschaftlichen, familiären, schulischen, betrieblichen, innergemeindlichen und -gesellschaftlichen Konfliktsituationen. Wo mit ihr gerechnet, auf ihr Wirksamwerden vertraut (gebaut, gesetzt) wird, wird – in christlicher Terminologie – an Gott geglaubt. Wie sich zeigt, sind heute gelungene Beziehungen überzeugendere Gottessymbole als die üblichen, in der Symboldidaktik aufgegriffenen naturgegenständlichen Symbole.
5. *Jesu gesellschaftliche Alternative in der Tradition von 1 Sam 8*: Die sozialetische Relevanz der Gottesfrage verdeutlicht sich einmal mehr in 1 Sam 8, wo das Vertrauen auf eine politische Zentralgewalt (König) in Konkurrenz zu einem ungeteilten Vertrauen auf Jahwe gesehen wird. Jesu gesellschaftliche Alternative (Parallelpolis der verbindlichen Gemeinschaft) setzt – ganz in dieser Tradition – auf den abba, jenen Gott, der „Macht in Beziehung“ (C. Heyward) ist.
6. *Intentionale/strategische Gewaltverzichtsmotivation*: Jesu konsequenter Gewaltverzicht versteht sich nicht zuletzt aus seinem Verkündigungsziel, der malkut JHWH. Daß sie undefiniert bleiben muß und zugleich die kühnsten

Friedenserwartungen beinhaltet, schließt jedes Gewalthandeln (vgl. Weg-Ziel-Zusammenhang) aus.

7. *Didaktischer Hinweis*: Ein religiöses Lernen, das im Kernpunkt auf Beziehung zielt, wird über die religiöse Deutung selbstgemachter und überlieferter Beziehungserfahrungen zu einem lebendigen Vertrauen auf die göttliche „force vitale“, auf Gott als konkrete „Macht in Beziehung“ anleiten.

Ludwig Kirchner

Die „Ohnmacht Gottes“ in der modernen Welt

Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit

Die folgenden Ausführungen knüpfen beim Vermächtnis eines Mannes an, der nicht nur der konziliaren Bewegung ein großes Vorbild war und ist,¹ sondern dem auch als theologischem Denker – insbesondere was seine Interpretation der modernen Welt angeht – große Bedeutung zukommt und zukommen sollte.²

Am 16.7.1944 bringt *Dietrich Bonhoeffer* im Tegerer Gefängnis seine Überlegungen³ zur geschichtlichen Entstehung der Autonomie des Menschen *theologisch* auf den Punkt, indem er die moderne Entwicklung zur „Mündigkeit der Welt“ als eine Entwicklung bestimmt, „durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt“ werde und die den Blick freimache „für den Gott der Bibel, der durch seine *Ohnmacht* in der Welt Macht und Raum gewinnt“.⁴

Mit dieser paradoxen Fassung des Gottesbegriffs sprengt Bonhoeffer die Logik der traditionellen Metaphysik, wie sie insbesondere in der Behandlung des Theodizeeproblems zum Ausdruck kam.⁵ Sein Verständnis Gottes als ohnmächtiger Garant von Freiheit und Autonomie fokussiert alle Rede von Erlösung auf die Immanenz der Welt. In letzter Konsequenz manifestiert sich die Ohnmacht Gottes aber auch in der Ohnmacht des Menschen, so daß in Bonhoeffers Konzeption am Ende der Weg ohnmächtigen Mitleidens Heilsqualität erhält.

I.

Bonhoeffer begreift die Entwicklung zur Weltlichkeit der Welt und zur Mündigkeit des Menschen zuallererst als Freiheitsprozeß. Die Ablösung der

¹ Vgl. *P. Engelhardt*, Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche, in: *Diakonia* 20 (1989), 305ff.

² So geschehen in *P.H.A. Neumann* (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990. Vgl. auch *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 7.1 Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie, 74-83.

³ Bonhoeffers Ausführungen kreisen zwar um eine einzige Problematik, haben aber doch insgesamt einen sehr fragmentarischen Charakter. Sie lassen sich in Form eines linearen Gedankengangs nur *rekonstruieren*, was aber – auch im folgenden – eine gründliche Belegung am Text verlangt.

⁴ *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Gütersloh ¹⁰1978, 178 (kursiv von mir, L. K.).

⁵ Vgl. *N. Hoerster*, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: *ThPh* 60 (1985), 400-409. Auch *W. Schmidt-Biggemann*, Theodizee und Tatsachen, Frankfurt/M. 1988, 61-72.

Moral, der Politik, des Rechts, der Philosophie, ja der Theologie von der traditionellen Vorstellung Gottes als *deus ex machina* ist ihm Emanzipation von religiöser Heteronomie. „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese.“⁶ Der Mensch kann und muß leben – wie er mit Grotius sagt – „etsi deus non daretur“ – „auch wenn es keinen Gott gäbe“.⁷ Mensch und Welt begreifen sich in wachsendem Maße als selbständig. Die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung konfrontiert den Menschen mit der Möglichkeit seiner Freiheit; sie zu realisieren wird ihm zur Aufgabe, je mehr er die Welt als wandelbar und gestaltbar erkennt.

Dies einzugestehen und einzusehen gilt Bonhoeffer als *Akt der intellektuellen Redlichkeit*, und er zeigt keinerlei Verständnis für „ängstliche Gemüter“,⁸ die danach fragen, wo nun für Gott noch Raum bleibe, und – weil sie darauf keine Antwort wissen – die ganze Entwicklung verdammen. Zwei Weisen, sich der Moderne entgegenzustemmen, erteilt er eine klare Absage: dem „salto mortale zurück ins Mittelalter“⁹ und dem Versuch, „Gott (...) noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle“¹⁰ hineinzuschmuggeln.¹¹

Bonhoeffer versteht die Freiheitsgeschichte vielmehr als unumkehrbares Ereignis und ihre Anerkennung als intellektuelles Erfordernis. Aber er begreift sie auch als Anlaß, den Gottesgedanken neu zu fassen bzw. den Gottesgedanken der Bibel wiederzuentdecken. „So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt.“¹²

⁶ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 177.

⁷ Ebd., 176.

⁸ Ebd., 177.

⁹ Ebd., 177.

¹⁰ Ebd., 174.

¹¹ Bonhoeffer karikiert die Sehnsucht nach dem Mittelalter genüßlich als Traum „nach der Melodie: 'O wüßt ich doch den Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland.'“ (Ebd., 177), und er weiß auch gegen die unvornehme Attacke christlicher Apologetik auf die Mündigkeit der Welt eine scharfe Feder zu führen: „Die Verdrängung Gottes aus der Welt (...) führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des 'Persönlichen', 'Innerlichen', 'Privaten' noch festzuhalten. Und da jeder Mensch irgendwo noch eine Sphäre des Privaten hat, hielt man ihn an dieser Stelle für am leichtesten angreifbar. Die Kammerdienergeheimnisse – um es grob zu sagen – d. h. also der Bereich des Intimen (vom Gebet bis zur Sexualität) – werden das Jagdgebiet der modernen Seelsorger. (...) und ausgerechnet in diesen menschlichen Heimlichkeiten soll nun Gott seine Domäne haben!“ (Ebd., 172-173).

¹² Ebd., 178.

Bonhoeffer verankert sein Verständnis der Heilsgeschichte als Freiheitsgeschichte in der Theologie vom Kreuz. Nur ein schwacher Gott ist der Gott der Freiheit – ein starker, allmächtiger Gott ist ihm notwendig totalitär. Er verweist auf Christus, der nicht helfe „kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens“. ¹³ Schon in Bonhoeffers 1940-43 entstandenen Fragmenten zur *Ethik* findet sich jene trinitarische Konzeption der *theologia crucis*, wie sie auch in den Gefängnisbriefen die Säkularität der Moderne legitimiert: „Jesus Christus, der gekreuzigte Versöhner, – das bedeutet zunächst, daß die ganze Welt durch ihre Verwerfung Jesu Christi gottlos geworden ist und daß keine eigene Anstrengung diesen Fluch von ihr nimmt (...). Aber weil das Kreuz Christi das Kreuz der Versöhnung der Welt mit Gott ist, darum steht die gottlose Welt zugleich unter der Signatur der Versöhnung als der freien Satzung Gottes. Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung zum Leben vor Gott mitten in der Gott-losen Welt, es ist die Befreiung zum Leben in echter Weltlichkeit.“ ¹⁴

Die Rede von der Ohnmacht Gottes ist für Bonhoeffer also notwendige Voraussetzung zur Anerkennung der modernen, nicht mehr religiös definierten Welt und der Autonomie des Menschen. Gottes Ohnmacht ermöglicht erst die – durchaus ambivalent gedachte – Macht des Menschen. Bonhoeffer identifiziert in der Beseitigung des Sohnes durch das Kreuz dieselbe theologische Struktur wie in der Beseitigung Gottes im Verlauf der neuzeitlichen Kulturgeschichte: die Struktur Freiheit gewährender und Freiheit stiftender Ohnmacht.

Man muß die hierin enthaltene Provokation deutlich herausstreichen. Der Skandal des Kreuzes – auch insofern er die vielen Skandale der Leidensgeschichte von Menschen repräsentiert – ist Rechtfertigung und Garantie der Freiheitsgeschichte des Menschen, weil Gott sich darin als der Ohnmächtigen-wollende offenbart. Dies ist der Gedanke, den der antike Mensch, dessen Lebenswelt von wirkmächtigen Göttern – ganz zu schweigen von den apotheisierten weltlichen Machthabern – bevölkert war, nur schwer nachvollziehen konnte. ¹⁵ Es ist derselbe Gedanke, gegen den sich Nietzsche empört, wenn er, was im Christentum „als Gott verehrt wurde, nicht als ‚göttlich‘, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich“ empfindet, „nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben“. ¹⁶ Aber dies ist auch der

¹³ Ebd., 178.

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1975, 314.

¹⁵ Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Gütersloh ²1987, 1. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt, 11-25. Auch J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz ⁴1979, 30ff.

¹⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 47, in: *Werke in zwei Bänden*, München/Wien ⁴1978, 525. Vgl. auch Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 280.

Gedanke, der immer wieder Anlaß dazu gibt, die Kreuzestheologie auferstehungstheologisch zu attackieren:¹⁷ genährt aus dem Verdacht, daß das Kreuz Jesu – also Folter und Hinrichtung – als heilsgeschichtliche Notwendigkeit begriffen wird, als hätte Gott das Leid Jesu, wie alles andere Leid, nicht viel lieber verhindert gesehen, als hätte Gott in der Auferweckung sich mit dem leidenden Gottesknecht nicht solidarisch erklärt – wie schon mit seinem leidenden Gottesvolk in Ägypten und prinzipiell mit allen Leidenden und Unterdrückten der Welt –, als hätte Gott nicht die Macht und den Willen, erlittenes Unrecht zu tilgen.

II.

Ist also im Horizont einer Rede von der Ohnmacht Gottes überhaupt an Erlösung zu denken. Bonhoeffer stellt dies tatsächlich in Frage, indem er auf den Glauben des Alten Testaments verweist, der nicht wie die anderen orientalischen Religionen als Erlösungsreligion bestimmt werden könne. Er unterscheidet geschichtliche Erlösungen, wie die Befreiung aus Ägypten und Babylon, und Erlösungsmythen, die „ungeschichtlich eine Ewigkeit nach dem Tod“¹⁸ suchten. Bonhoeffer stellt die Frage, ob nicht auf eine Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament auch in soteriologischer Hinsicht insistiert werden müsse. „Nun wird doch aber das Christentum immer als Erlösungsreligion bezeichnet. Liegt darin nicht ein kardinaler Fehler, durch den Christus vom Alten Testament getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird?“¹⁹ „Nun sagt man, das Entscheidende sei, daß im Christentum die Auferstehungshoffnung verkündigt würde, und daß also damit eine echte Erlösungsreligion entstanden sei.“²⁰

Bonhoeffer bestreitet dem Christentum den Charakter einer Erlösungsreligion. Christlicher Glaube kapriziere sich nicht auf das Jenseits der Todesgrenze, und christliche Auferstehungshoffnung eröffne nicht wie die Erlösungsmythen „aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige“;²¹ sie verweise den Menschen vielmehr an sein Leben in der Welt. Freiheit und Verantwortlichkeit ist dem Menschen eröffnet, nicht die Flucht ins Jenseits. „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an

¹⁷ Z. B. U. Hedinger, Die Hinrichtung Jesu von Nazareth. Kritik der Kreuzestheologie, Stuttgart 1982. Dagegen E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, Gütersloh² 1967, 27ff.

¹⁸ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 166.

¹⁹ Ebd., 166.

²⁰ Ebd., 167.

²¹ Ebd., 167.

sein Leben auf der Erde verweist. (...) Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben Neues und Altes Testament verbunden. Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.“²²

Die Ableitung des christlichen Glaubens aus den Grenzerfahrungen des Menschen ist für Bonhoeffer nicht akzeptabel,²³ weil sie eine Haltung religiöser Weltflucht intendiert, die mit dem Evangelium nicht vereinbar ist. Stattdessen sind die traditionellen Ansatzpunkte der Soteriologie – Tod, Leiden und Schuld – umzukehren: „Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.“²⁴

Während Bonhoeffer mit dem kreuzestheologisch begründeten Gedanken der Ohnmacht Gottes die vollständige Weltlichkeit der Welt akzeptiert und alle ungeschichtliche Erlösungshoffnung diskreditiert, versucht er die notwendige Weltzuwendung christlichen Glaubens und christlicher Praxis – mit dem Ziel *geschichtlicher* Erlösungserfahrung – inkarnationstheologisch zu fundieren. Transzendenzerfahrung ist nicht Jenseitserfahrung, sondern Diesseitserfahrung im „Für-andere-da-sein“²⁵ Jesu, das in der Nachfolge weitergetragen und potenziert werden kann. Menschwerdung Gottes ist für Bonhoeffer vollständiges und irreversibles Interesse und Proesse Gottes in der Welt, wie es in Jesu Dasein exemplarisch verwirklicht ist – und steht damit geradezu diametral gegen jede religiöse Weltflucht. Durch die Menschwerdung Gottes *ist* die Welt bereits erlöst, aber nicht im Sinne einer definitiven machtvollen Durchsetzung des Heils sondern im Sinne einer ohnmächtigen Offenbarung jener Macht der Liebe, die im „Dasein-für-andere“²⁶ sich ausdrückt und in der freien Annahme des Menschen immer erst zu realisieren ist.

Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie behandelt Erlösung als Verheißung, die menschliche Gestalt annehmen kann und muß. Und auch dieser Gedanke findet sich schon in seiner *Ethik*: „Jesus Christus, der menschengewordene Gott, – das bedeutet, daß Gott alles menschliche Wesen leibhaftig angenommen hat, daß göttliches Wesen von nun an nicht anders als in menschlicher Gestalt gefunden werden kann, daß in Jesus Christus der

²² Ebd., 167.

²³ Vgl. Anm. 10.

²⁴ *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 156.

²⁵ Ebd., 191.

²⁶ Ebd., 192.

Mensch dazu befreit ist, vor Gott wirklich Mensch zu sein. Das 'Christliche' ist nun nicht etwas jenseits des Menschlichen, sondern es will mitten im Menschlichen sein.²⁷

Die Fokussierung aller soteriologischen Rede auf die Immanenz der Welt trifft freilich den traditionellen christlichen Erlösungsbegriff an einer empfindlichen Stelle. Bonhoeffers Konzept muß daher mit einer Reihe von Anfragen konfrontiert werden, die seine affirmative Betrachtung des aufgeklärten Menschen und der säkularen Welt sowie seinen hiervon bestimmten Heilsbegriff auf ihre Biblizität abklopfen, und die zudem ergründen, ob Bonhoeffer den Heilswillen Gottes nicht unter- und die Heilsmacht des Menschen nicht überschätzt.

III.

Handelt es sich also bei Bonhoeffer nicht um eine völlig einseitige und unbiblische Auslegung des christlichen Erlösungsglaubens? Und wird die Theologie von der Auferstehung gegenüber der von Inkarnation und Kreuz nicht doch vernachlässigt?

Es hat bei Bonhoeffers Briefen aus dem Gefängnis tatsächlich den Anschein, als würde die Rede von der Auferstehung lediglich als mythologische Rede verstanden. Doch ein Blick in die *Ethik* zeigt, daß Auferstehung in einem ganz anderen, für Bonhoeffers Überlegungen sehr zentralen Zusammenhang verortet wird. „Jesus Christus, der auferstandene und erhöhte Herr, – das bedeutet, daß Jesus Christus Sünde und Tod überwunden hat und der lebendige Herr ist, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. (...) Die Herrschaft Jesu Christi ist keine Fremdherrschaft, sondern die Herrschaft des Schöpfers, Versöhnners und Erlösers, die Herrschaft dessen, durch den und zu dem hin alles Geschaffene ist, ja in dem allein alles Geschaffene seinen Ursprung, sein Ziel und sein Wesen findet.“²⁸

Auferstehung heißt für Bonhoeffer Herrschaft Jesu Christi über die Welt, und dies ist auch das zentrale Thema der Gefängnisbriefe. Bonhoeffer geht davon aus, daß wir einer völlig religionslosen Zeit entgegengehen.²⁹ Aufgrund seiner intellektuellen Haltung und seiner theologischen Reflexion gelingt es ihm, die religionslose Welt anzuerkennen und das – von Metaphysik und Innerlichkeit geprägte – Religiöse als zeitbedingte Voraussetzung der Gottesbegegnung zu verstehen. Aber ihn interessiert, „wie Christus der Herr auch der Religionslosen werden“³⁰ kann – und zwar ohne deren Religionslosigkeit irgendwie madig

²⁷ Bonhoeffer, *Ethik*, 313-314.

²⁸ Ebd., 315.

²⁹ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 132.

³⁰ Ebd., 133.

zu machen; er will ergründen, wie „wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen“³¹ sein können; wie sich also Auferstehung als Herrschaft Jesu Christi fassen läßt, ohne an eine historisch überholte *Form*³² des Glaubens fixiert zu sein. Bonhoeffer bindet die moderne Freiheit von der Religion biblisch zurück an die paulinische Freiheit vom Gesetz: Religion – also Metaphysik und Innerlichkeit – ist ihm nicht mehr Bedingung des Heils.³³ In diesem Horizont bestimmt er auch die Erlösungsmysmen als zeitbedingt-religiöse. Nicht sie sind das Zentrum des Neuen Testaments, sondern der die Welt in Jesus Christus annehmende, freilassende und bestätigende Gott.

Wo Befreiung und Erlösung als geschichtliche Tat verstanden und verwirklicht wird, erweist sich die Welt als unter dem konkreten, in Jesus Christus offenbarten Gebot Gottes stehend³⁴ – und wird also Auferstehung erfahrbar gemacht, ohne daß sie noch einer religiösen Interpretation oder einer rituellen Versicherung bedürfte.³⁵ Ohne geschichtliche Konkretion ist jenes Gebot Gottes für Bonhoeffer überhaupt nicht zu denken, denn es wäre nur irgendein allgemeines Prinzip, würde es nicht die ganze Existenz des Menschen und also auch sein Handeln erfassen.³⁶ Die Form der *religiösen* Existenz ist zur Wahrnehmung und Erwidmung der konkreten Liebe (Gottes) in der Moderne keine notwendige Voraussetzung mehr. Wesen und Wert der Liebe (Gottes) werden nicht erst in der religiösen Interpretation erfahren. Denn Jesus Christus ist nicht nur der Herr einer spezifisch religiösen Minderheit,³⁷ sondern der Herr der Welt – auch und gerade in ihrer religionslosen Gestalt.

³¹ Ebd., 133-134.

³² Vgl. *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 132-133.

³³ Ebd., 134.

³⁴ „Das Gebot Gottes ist *Erlaubnis*. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es die *Freiheit - gebietet*.“ (*Bonhoeffer*, Ethik, 298, kursiv bei Bonhoeffer) Mensch und Welt sind von ihm in Anspruch genommen „durch die versöhnende Liebe Gottes“ (*Bonhoeffer*, Ethik, 303).

³⁵ „Nichts von religiöser Methodik, der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt.“ (*Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 181) Das hindert Bonhoeffer nicht, die Frage zu stellen: „Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin bzw. die Unterscheidung (...) von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit?“ (Ebd., 134) „Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d. h. es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die *Geheimnisse* des christlichen Glaubens vor Profanierung geschützt werden.“ (Ebd., 137, kursiv bei Bonhoeffer)

³⁶ Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik, 294 und 302 (Anm.).

³⁷ „Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament entzogen und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein?“ (Ebd., 133).

Und deshalb muß auch der religiöse Begriff der *Erlösung* nicht-religiös interpretiert³⁸ werden.

IV.

Der auf das weltliche Handeln des Menschen ausgerichtete Erlösungsbegriff Bonhoeffers muß mit einer zweiten Anfrage konfrontiert werden. Ist die befreiende und erlösende Macht der Liebe Gottes, die in intersubjektivem Handeln erfahrbar wird, nicht grundsätzlich – d. h. in ihrer Möglichkeit – gefährdet, wenn sie im Horizont der Ohnmacht Gottes ihre Grenzen im Leben wie im Tod findet? Ist eine solche Liebe nicht überhaupt unmöglich – im doppelten Sinn des Wortes –, wenn die von Ausbeutung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit Betroffenen ihrer Zufälligkeit ausgeliefert wären, wenn der geliebte Andere im Tod vernichtet würde, oder wenn die Opfer der Geschichte der Vergessenheit anheimfielen?³⁹ Sind nicht „die Worte vom neuen Himmel und der neuen Erde, von den abgetrockneten Tränen und vom Tod des Todes (...) so stark, so sehr durch die Leiden der Menschheit geprägt, in Patmos und Auschwitz, daß man gegen ein Heil protestieren müßte, in dem diese Verheißungen nicht erfüllt wären“.⁴⁰ Läßt sich also „auf die Idee einer Versöhnung verzichten, in der alle Leidenden gerechtfertigt und also frei wären, selbst die erlittene Schuld zu vergeben“?⁴¹

Nicht erst an dieser Stelle wird deutlich, daß Bonhoeffers Überlegungen die Problematik moderner *bürgerlicher* Christlichkeit vor Augen führt. Seine eigenen Fragen treffen die Situation der Geschundenen nur bedingt: „Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem?“⁴² Bonhoeffer hinterfragt ganz offensichtlich die saturierte Frömmigkeit, die in der Heilsspekulation die mögliche Heilsrealität vergißt. Ob die Hoffnung für den geliebten Anderen und die Hoffnung der Leidenden eine Wirklichkeit erreicht, die über die Bewältigung einer defizitär erlebten Existenz hinausgeht, diese Frage kann und will er positiv nicht beantworten. Außer Zweifel steht ihm dagegen die weltliche Macht der Liebe Gottes, die sich allerdings

³⁸ „Nicht nur 'mythologische' Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc. (...), sondern die 'religiösen' Begriffe schlechthin sind problematisch. Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen (wie Bultmann meint), aber man muß *beide* 'nicht-religiös' interpretieren und verkündigen können.“ (Ebd., 136, kursiv bei Bonhoeffer).

³⁹ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978, 300-310.

⁴⁰ T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, 46 (zitiert nach T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, ²1988, 216).

⁴¹ Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 217.

⁴² Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 136.

ohnmächtig anbietet und menschliche Tat werden muß. Weil Bonhoeffer die Möglichkeit menschlicher Freiheit in der Idee der Ohnmacht Gottes verankert, verwehrt er sich auch jede Spekulation über eine endzeitliche Rückforderung jener Freiheit, wie sie mit der machtvollen Kompensation weltlichen Unrechts verbunden wäre. Gegen den Trost der Religion fordert er den realen Trost menschlicher Solidarität. Der religiösen Illusion hält er die in der Liebe Gottes begründete Hoffnung *für das Leben* entgegen.⁴³

Die Möglichkeit der Liebe Gottes ist in der Auferstehung immer schon und immer wieder erwiesen; es bedarf auch in dieser Hinsicht keines Zugriffs auf das Jenseits. Der Glaube an die Auferstehung ist für Bonhoeffer lebensbedeutsam. Wo erkannt wird, daß die Macht des Todes gebrochen ist, „dort nimmt man vom Leben was es gibt, nicht Alles oder Nichts, sondern Gutes und Böses, Wichtiges und Unwichtiges, Freude und Schmerz, (...) dort begnügt man sich mit der bemessenen Zeit und spricht nicht irdischen Dingen Ewigkeit zu, dort läßt man dem Tod das begrenzte Recht, das er noch hat.“⁴⁴ Leben gelingt, wo es von der Liebe und nicht vom Tod her bestimmt ist. Daß Leben auch scheitern kann, wird täglich erwiesen. Sich dem Ernst dieses Faktums in voller Diesseitigkeit zu stellen, ist Bonhoeffers Anliegen.

Sein Insistieren auf jene Diesseitigkeit schließt die Zurückhaltung in der Beantwortung der letzten Fragen mit ein. Die positiven Bestimmungen der traditionellen Religion will er nun seinerseits nicht durch negative Bestimmungen ersetzen. Denn seine Forderung nach intellektueller Redlichkeit gilt auch für die Bedingungen menschlicher Erkenntnis. So betont er, daß alle das Diesseits übersteigende Transzendenz lediglich „ein Stück prolongierter Welt“⁴⁵ sein könne. Die Transzendenz des christlichen Glaubens sei aber nicht die erkenntnistheoretische Transzendenz, sondern das „Für-andere-dasein“⁴⁶ Jesu. An den Grenzen der Erkenntnis scheint es Bonhoeffer „besser zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglauben ist nicht die 'Lösung' des Todesproblems.“⁴⁷

V.

Die dritte Anfrage an Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie nimmt nun auch die Problematik *struktureller* Ungerechtigkeit in den Blick. Denn gerade sie zeigt der Möglichkeit des Menschen, Heil zu stiften, ihre Grenzen auf, so daß sich die Frage stellt, ob angesichts struktureller Ungerechtigkeit

⁴³ Ebd., 186.

⁴⁴ Bonhoeffer, Ethik, 84.

⁴⁵ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 191.

⁴⁶ Ebd., 191.

⁴⁷ Ebd., 135.

neben der Ohnmacht Gottes nicht auch noch von der Ohnmacht des Menschen zu reden wäre; und ob mit der Ohnmacht des Menschen in der Welt die Ohnmacht Gottes nicht erst eigentlich ihren hoffnungslosen Ausdruck bekommt. Ist die von Bonhoeffer so mutig anerkannte neuzeitliche Freiheitsgeschichte nicht als ein Prozeß aufzufassen, „der eine neue Welt der Ausplünderung und Ungerechtigkeit hervorbrachte“, so daß „der sogenannte 'moderne Geist' (...) lediglich die Ideologie der bürgerlichen kapitalistischen Welt widerspiegelt“⁴⁸ – einer Welt, deren Ordnung die herrschenden Verhältnisse strukturell zementiert. Ist daher nicht – über Bonhoeffer hinausgehend – zu fordern, daß die moderne Theologie bei der bürgerlichen Emanzipation und dem Geist der Moderne nicht stehenbleibe, sondern die Perspektive zu wechseln habe im Sinne einer Emanzipation der Armen und Unterdrückten – also im Sinne einer Neuordnung der weltgesellschaftlichen Verhältnisse? Bonhoeffers Parteinahme für die Leidenden trägt in der Tat karitative Züge⁴⁹ und unterscheidet sich insofern grundsätzlich vom Konzept einer politischen Theologie oder einer Theologie der Befreiung. Doch seine Vorstellung ist nicht die eines bis an die Grenzen ihrer Kräfte gehenden und dann eben scheiternden Kampfes der Kirche gegen Armut und Not. Vielmehr erwartet er von der Kirche ein *Vorbild*⁵⁰ und versteht es als *maßgeblichen* Aspekt der nicht-religiösen Interpretation des Christentums. Die Vorbildfunktion aber hat Dienstcharakter, aus ihr läßt sich keine Suprematie über Familie, Kultur und Politik ableiten.⁵¹

Bonhoeffer deutet bereits an, daß das Akzeptieren der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte auch ein *Ja* zur Differenzierung der modernen Gesellschaft in „autonome Kultursachbereiche“ (W. Korff), „Selbstbehauptungssysteme“ (K.O. Apel), „Diskurszentren“ (J. Habermas) oder „autopoietische Teilsysteme“ (N. Luhmann) mitbeinhaltet, wie sie von den modernen Sozialwissenschaften analysiert werden. In der Ausdifferenzierung autonomer Sinnzentren liegt das Strukturprinzip der modernen Gesellschaft, und strukturelle Ungerechtigkeit ist ein in erster Linie *davon* abgeleitetes Phänomen. Andererseits gab die beginnende Ausdifferenzierung überhaupt erst die soziale Grundlage her für individuelles Autonomiestreben und den Durchbruch der modernen Menschenrechte. Die Freiheitsidee ist unlösbar verbunden mit der Emanzipation autonomer sozialer Systeme wie Recht, Wirtschaft, Familie,

⁴⁸ G. Gutiérrez, Die Grenzen der modernen Theologie. Ein Text von Bonhoeffer, in: Concilium 15 (1979), 295.

⁴⁹ Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

⁵⁰ Ebd., 193.

⁵¹ Vgl. Bonhoeffer, Ethik, 316-319.

Erziehungswesen und Wissenschaft von politischer oder religiöser Observanz.⁵²

Es spricht nun einiges dafür, daß sich die Autonomie dieser Teilsysteme als Autopoiesis beschreiben läßt,⁵³ daß es sich also um geschlossene Systeme handelt, die alle sie konstituierenden Kommunikationen selbst erzeugen. Wo bezahlt worden ist, kann wieder bezahlt werden, und durch dieses permanente Netz von Zahlungen konstituiert sich das System der Wirtschaft.⁵⁴ An das, was im Bereich der Wissenschaft als wahr erwiesen ist, kann wieder mit neuen Forschungen über die Wirklichkeit angeknüpft werden.⁵⁵ Wo Immanentes und Transzendentes unterschieden wird, ereignet sich religiöse Kommunikation,⁵⁶ diese Unterscheidung ist aber – in der modernen Gesellschaft – an das politische Sprachspiel nicht anschlußfähig.

Die Autonomie der gesellschaftlichen Teilsysteme stellt sich also über die strikte Beschränkung auf einen speziellen Code, auf ein ihnen je eigenes Sprachspiel her. Erst diese Abgrenzung durch differente Codes ermöglicht die enorme Leistungsfähigkeit der einzelnen sozialen Systeme; sie beruht auf der strikten Spezialisierung und Beschränkung zugunsten einer festumrissenen Funktion für das soziale Ganze. Ereignisse in der Umwelt dieser Teilsysteme lassen sich als zufällige oder gezielte Störungen des internen Ablaufs beschreiben, worauf im System mit einer entsprechenden Anpassung nach Maßgabe des eigenen Codes hochsensibel reagiert wird.⁵⁷ Dadurch entsteht ein gesamtgesellschaftliches Netzwerk, das kein Zentrum mehr besitzt, von dem her alles definiert und verantwortet würde. Die Stabilität einer solchen modernen Gesellschaft ist hochriskant, jeder Versuch, ihr Strukturprinzip zu revidieren, hätte – für den Menschen – katastrophale Folgen. Aber auch massive Störungen der Funktion eines Teilbereichs würde eine Kettenreaktion an Bestandserhaltungsmechanismen auslösen, die das Gesamtsystem gefährdeten.

Strukturelle Ungerechtigkeit – ein ethischer Begriff, dessen Wertung mit den Wertungen der sozialen Subsysteme nicht einfach kompatibel ist – resultiert demnach aus dem Zusammenwirken jener Teilbereiche, ohne daß ein Bereich

⁵² Vgl. *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 176-177.

⁵³ Vgl. - auch im folgenden - *N. Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt/M. 1987.

⁵⁴ Vgl. *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988.

⁵⁵ Vgl. *N. Luhmann*, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1990.

⁵⁶ Vgl. *N. Luhmann*, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, 259-357.

⁵⁷ Absicht und Wirkung einer gezielten Störung (z. B. Gesetz oder Kundgebung) unterscheiden sich oft gravierend. Hier muß Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik wieder einsetzen. Vgl. *M. Weber*, Politik als Beruf, in: *Gesammelte Politische Schriften*, hg. von *J. Winckelmann*, Tübingen 1988, 551.

die Gesamtsituation noch ethisch verantworten könnte oder müßte.⁵⁸ Weder die Politik, noch die Wirtschaft und schon gar nicht die Religion wären dazu in der Lage. Stattdessen stellt sich die Frage, welches Instrumentarium die einzelnen sozialen Systeme besitzen, um andere Systeme – im Falle der globalen Ungerechtigkeit: vor allem Wirtschaft und Politik – gezielt zu einer Veränderung veranlassen zu können.

Vermutlich sind auch in dieser Beziehung die Möglichkeiten der Religion beschränkt. Zu denken wäre an ein religiös motiviertes politisches oder wirtschaftliches Engagement, was aber ohne partielle Akzeptanz der jeweiligen Eigengesetzlichkeiten undenkbar ist. Das Scheitern eines solchen Konzepts ist – wenn es über den karitativen Maßstab hinausgeht – hochwahrscheinlich. Denkbar wäre auch, daß Religion sich im gesamtgesellschaftlichen Diskurs Gehör verschafft, aber: „Wenn sie in der organisierten Gesellschaft, wie es sich gehört, gefragt und 'beteiligt' wird, dann steht sie recht hilflos da und kann nur versuchen, in der Tagespolitik das herauszusuchen, was jeder Gutgesonnene für gut halten wird.“⁵⁹ Was bleibt, ist die Möglichkeit – soweit Religion eine für die Gesamtgesellschaft notwendige Funktion wahrnimmt⁶⁰ –, das Faktum globaler Ungerechtigkeit und schreienden Elends als Bedrohung von Glauben überhaupt zu kommunizieren, die Erfahrung von massiver Sinnlosigkeit als Anfechtung religiösen Sinns. „Man kann sich (...) vorstellen, daß es, (...) in sozialer Hinsicht, Grenzzustände gibt, in denen es dem Menschen unmöglich wird, Glaubenssicherheit zu erfahren und auf Erlösung zu hoffen. Zumindest dies, daß dies möglich bleiben muß, könnte mit Religion begründet werden.“⁶¹

In dieser Hinsicht muß sich jede politische Theologie rückfragen lassen, ob sie die strukturellen Rahmenbedingungen der modernen Gesellschaft realistisch genug beschreibt und ob das theoretische Instrumentarium marxistischer Gesellschaftsanalyse – wo es denn Anwendung findet – nicht zu kurz greift. Mit Bonhoeffer ist auch hier an die intellektuelle Redlichkeit zu erinnern. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft und der Verlust eines einheitlichen Sinnzentrums, somit auch die liberalen Errungenschaften der Aufklärung sowie die Individualität des Menschen, scheinen – ohne globale Katastrophe – unumkehrbar. Andererseits läßt sich kein geschichtsphilosophisch aufzeigbares Telos in dieser Entwicklung erkennen –

⁵⁸ Vgl. *N. Luhmann*, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

⁵⁹ *Luhmann*, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, 346.

⁶⁰ Vgl. *ebd.*, 349-350.

⁶¹ *N. Luhmann*, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 192. Nicht-religiös interpretiert heißt dies, daß wenigstens der Glaube an die Möglichkeit der Liebe (Gottes) und des von ihr bewirkten Sinns in der Welt möglich bleiben muß.

und wo doch der Versuch gemacht wird, überwiegen die skeptischen die optimistischen Prognosen.

Bonhoeffer ist auf die massive Ohnmacht des Menschen, wie sie sich in struktureller Ungerechtigkeit manifestiert, nicht explizit eingegangen. Seine Ausführungen scheinen eher fortschrittsoptimistisch. Dennoch sieht er, daß die Bedrohung des Lebens durch die Natur von einer neuen Bedrohung durch die Organisation abgelöst wird. „Die Frage ist: Was schützt uns gegen die Bedrohung durch die Organisation? Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. (...) Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an.“⁶² Bonhoeffers Ausführungen zur *Ethik* und seine Überlegungen in den Gefängnisbriefen zielen am Ende auf eine angemessene Haltung des Menschen in der Moderne sowie auf eine entsprechende Gestalt der Kirche. Er ist jedoch weit davon entfernt, die moderne Welt in ihrer Struktur in Frage zu stellen, weil ohne sie der neuzeitliche Freiheitsprozeß und damit der Kern seines Gottesverständnisses nicht zu denken wäre.

Die Dialektik der Moderne aber hat Bonhoeffer durchaus wahrgenommen und in seinem neuen Verkündigungsverständnis benannt: „Wenn man von Gott 'nichtreligiös' sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt.“⁶³ Die offenbare Gottlosigkeit der Welt – hofft Bonhoeffer – läßt die Menschen ihr Desiderat erkennen, läßt sie die Welt – ohne Ausflucht ins Religiöse – auch erleiden und so vielleicht für das Leiden in der Welt sensibel werden. Und nur deshalb kann er sagen: „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“⁶⁴

So führt Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie zu einer Haltung des Mitleidens, das dort hilft, wo Hilfe möglich ist, das aber auch den Ernst menschlicher Ohnmacht nicht wegspekuliert.⁶⁵ Das weltliche Leben vor Gott – eine tiefe „Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben“⁶⁶ – gilt Bonhoeffer als „Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt“.⁶⁷ Die Frage Jesu in Gethsemane, ob die Jünger nicht eine Stunde mit ihm wachen

⁶² *Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, 191. Interessant zu untersuchen wäre die Analogie zu Luhmanns Ausschluß des Menschen aus der Gesellschaft und seiner Ansiedlung in deren Umwelt (*Luhmann, Soziale Systeme*, 346ff).

⁶³ *Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, 181.

⁶⁴ Ebd., 181.

⁶⁵ Diese Haltung hat freilich nichts zu tun mit „der Kunst, es nicht gewesen zu sein“ (*O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 78).

⁶⁶ Ebd., 183.

⁶⁷ Ebd., 181.

könnten, ist ihm die Umkehrung aller religiöser Heilserwartung. „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden.“⁶⁸ Nicht religiöse Methodik, sondern das Auskosten des Lebens in seiner ganzen Ambivalenz macht den Christen; dies schließt die bitteren Stunden mit ein. Die diesseitsorientierte Soteriologie Bonhoeffers ist auch im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit nicht desavouiert. Wo der Mensch in seinem Bemühen, Heil und Befreiung zu realisieren, an objektive Grenzen stößt, bleibt ihm die Haltung existentiellen Mitleidens, das weder in Selbstmitleid über die eigene Ohnmacht, noch in eine zynische Resignation angesichts der Ohnmacht Gottes abgeleitet und dann die konkreten, naheliegenden Möglichkeiten praktischer Solidarität übersieht. Strukturelle Ungerechtigkeit heißt auch unweigerliche Partizipation an deren Ursachen und Folgen – und bedeutet also strukturelle Schuld, eine Schuld, die aus eigener Kraft nicht beglichen werden kann. Sie auszuhalten, ohne Vergangenheit und Gegenwart zu verdrängen und ohne in oberflächlichen Aktivismus zu verfallen, könnte ein Akt jener Sympathie sein, die hoffentlich ansteckt und Früchte trägt.⁶⁹

⁶⁸ Ebd., 180.

⁶⁹ Bonhoeffers Überlegungen zielen auf ein neues Verkündigungsverständnis; sie beziehen sich auf Reden *und* Handeln der Kirche. Die Welt kann vom Evangelium her besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht (Ebd., 163). Aber dies muß dem modernen Menschen eben nicht-religiös mitgeteilt werden. Die Aufgabe ist freilich immens und verlangt nicht wenig Mut zur „Metanoia“ (Ebd., 183). „Was *muß* ich glauben?, falsche Frage, überholte Kontroversfrage (...) - Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen.“ (Ebd., 192, kursiv bei Bonhoeffer) Alles kleingläubige Festhalten an ausgedienten Beständen kommentiert Bonhoeffer präzise: „Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.“ (Ebd., 191)

Helga Kohler-Spiegel

Gerechtigkeit und Friede

*Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt*¹

1. Ausgangspunkt und Situation

Die Bilanz des Todes angesichts von Gerechtigkeit und Friede

Gemäß dem Psalm Ps 85,11b („Gerechtigkeit und Friede küssen sich“) habe ich Gerechtigkeit und Friede herausgestellt, um die Frage nach den Frauen im Konziliaren Prozeß bewußtzumachen; auf dessen Gesamtzusammenhang werde ich hier nicht eingehen. 1983 bei der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver wurde die Zusammengehörigkeit dieser beiden Leitbegriffe hervorgehoben: „Frieden setzt eine neue Weltordnung voraus, die begründet ist auf Gerechtigkeit für alle und in allen Völkern...“²

Dennoch bleibt die Verbindung aller drei Kernthemen.³ Die drei Schlagworte des Prozesses zeigen dessen große Anliegen; die Bilanz des Todes die Tragweite des Schreckens: In jeder Minute geben die Länder der Welt 1,8 Millionen US-Dollar für militärische Rüstung aus; in jeder Stunde sterben 1500 Kinder an Hunger oder an durch Hunger verursachten Krankheiten; jeden Tag stirbt eine Tier- oder Pflanzenart aus.⁴ Das Dokument der Basler Versammlung nennt die Bedrohungen der Gerechtigkeit:

„9. Mehr als 950 Millionen Menschen haben heute nicht das Notwendigste zum Leben. Millionen sind zu Opfern von Gewalt, Bürgerkriegen und kalter Menschenverachtung geworden. Oder sie sind verhungert oder durch mangelnde gesundheitliche Versorgung gestorben. Überall in der Welt wird die Heiligkeit des Lebens auf vielerlei Art bedroht. Vielen der ärmsten Länder wird die Möglichkeit genommen, auch nur die Grundbedürfnisse ihrer Bürger zu decken. Sogar in den reichen Industrienationen wächst stetig die Zahl derer, die unter dem Existenzminimum leben. Die Schuldenkrise ist vielleicht das spektakulärste Beispiel für diese wirtschaftliche Ungerechtigkeit. Massiv werden Menschenrech-

¹ Ausgefaltete Fassung des Referates, gehalten bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten in Leitershofen, 28.9.-2.10.1990.

² Zit. nach K. Ch. Epting, Friede als Leitmotiv - Stimmen aus der ökumenischen Bewegung, in: L. Coenen (Hg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart/München 1990, 12-24, 23.

³ Vgl. exemplarisch C. Halkes, Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung, Gütersloh 1990.

⁴ Vgl. H.-G. Stobbe, Umkehr und Widerstand. Der Konziliare Prozeß als ökumenischer Lernprozeß, in: M. Schibilsky/U. Schlüter/H.-G. Stobbe (Hg.), Gerechtigkeit - Frieden - Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde, Düsseldorf 1990, 14-33, 22.

te verletzt. Das gilt für die wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Rechte ebenso wie für die bürgerlichen und politischen Rechte.“ (2.1.)⁵

Ist es angesichts solcher Weltprobleme überhaupt *legitim*, von „Frauenfragen“ zu sprechen?

Zu den Dokumenten

Mit einem Zitat aus dem Dokument des Frauenforums vor der Weltversammlung in Seoul im März 1990 möchte ich diese Frage aufnehmen:

„Alle Bedrohungen des Lebens (...) treffen Frauen in besonderem Masse. (...) Die Kulturform des Patriarchats, die den ganzen Erdball beherrscht, hat Frauen und Männer ihrer menschlichen Würde beraubt; besonders verheerende Folgen hat sie für Frauen, denn sie haben die schwersten Leiden zu tragen, wenn Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung verletzt werden. Deshalb hat die Unterdrückung der Frauen auf dem ganzen Erdball mehr oder weniger die gleichen Ausdrucksformen – wenn auch in unterschiedlichen Kontexten mit verschiedenen Varianten.“⁶

Armut, Geringschätzung von Frauenarbeit, Rassismus, Militarisierung, Diktaturen und Menschenrechtsverletzungen mit all den Formen von Gewalt und sexuellen Mißbrauchs an Frauen, Zerstörung der Lebensmöglichkeiten bzw. -grundlagen von Frauen, ihrer Gesundheit... sind Folgen des Sexismus.

Das Dokument von Basel sagt im Zusammenhang der Verwobenheit der Dimensionen der Krise:

„17. (...) Ungerechtigkeit, Krieg und Schädigung der Umwelt haben auf Frauen direktere und drastischere Auswirkungen als auf Männer. Frauen machen die Hälfte der Menschheit aus, aber sie tragen die Hauptlast der heutigen Krise. (...) Die Unterdrückung der Frauen und die Verletzung ihrer Rechte hat man in erschreckendem Maße übersehen. Frauen werden an den gesellschaftlichen Rand gedrängt und von den Strukturen der Entscheidungsfindung ausgeschlossen. Der Sexismus ist eine der Ursachen für die globale Krise. Der Begriff 'Feminisierung der Armut' macht deutlich, wie ungerecht Lasten und Kosten verteilt sind. Für Frauen der südlichen Hemisphäre, die am Rande des Existenzminimums leben, ist das im wahrsten Sinne des Wortes eine Angelegenheit von Leben und Tod.“ (2.4.)⁷

Zur Situation

1971 formulierte Helder Camara in Zürich: „Euer Friede ist faul und erlogen, wenn er auf Ungerechtigkeit beruht, wenn er direkt oder indirekt, irgendwo

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit. Basel 15.-21. Mai 1989. Das Dokument, (Arbeitshilfen, 70) Bonn 1989, 3-50, 11.

⁶ Frauen schließen einen Bund zur Bejahung des Lebens. Justice, Peace and the Integrity of Creation, Convocation Resource Materials C. 13, (übersetzt aus dem Englischen, Sprachendienst des OeRK) o.J., 2.

⁷ Europäische Ökumenische Versammlung. Das Dokument, Basel 1989, 14.

in der Welt, Menschen – übrigens Menschen wie ihr – unterdrückt oder erdrückt.“⁸

An anderer Stelle⁹ habe ich das Bild des Lazarus von Comblin genannt für die Situation derer, die in den Augen der Reichen „draußen“ sind. Doch – und das ist mein besonderes Anliegen – Lazarus ist nicht allein: Im UN-Bericht von 1980 heißt es: „Frauen machen die Hälfte der Weltbevölkerung aus, leisten fast zwei Drittel aller Arbeitsstunden, verdienen ein Zehntel des Welteinkommens und besitzen weniger als ein Hundertstel des Weltvermögens.“¹⁰

Überall auf der Welt obliegt in erster Linie den Frauen die Sorge um die Kinder, ihre Ernährung, ihren Unterhalt, ihre Erziehung – oder ihre Verhütung. Nach wie vor leiden Frauen (auf der ganzen Welt) unter Vergewaltigung, sexuellem Mißbrauch, Gesundheitsschäden durch illegale Abtreibungen, Erniedrigung durch Gewalt und sexuelle Ausbeutung bis hin zur Pornographie und den verschiedenen Formen der Verachtung im alltäglichen Umgang, die zum Bewußtsein der Unterdrückung führen. In all diesen Bereichen wird die Benachteiligung von Frauen bereits bei den offiziellen Statistiken zur Analyse der gegenwärtigen Situation deutlich, die Frauen in ihren Lebenswelten und Problemen ausblenden und verschweigen. Die Benachteiligung von Frauen betrifft auch ihre rechtliche Situation, besonders im Bereich von Ehe- und Arbeitsrecht.

Für Frauen sind de facto alle Länder Entwicklungsländer; nur wenige Staaten haben bei formal-gesetzlicher Gleichheit von Frauen und Männern diese Gleichstellung auch wirklich in der Praxis. Eine Unzahl an Absichtserklärungen zur Gleichbehandlung, zur Aufhebung von Disparitäten und zur Verhinderung jeder Diskriminierung bis hin zur im Grundgesetz festgeschriebenen Gleichheit widersprechen der alltäglichen Erfahrung.

Armut ist auf der ganzen Welt ein Frauenthema, in der sog. Ersten Welt ebenso wie in der sog. Dritten Welt: Frauen sind arm, weil sie überproportional erwerbslos sind, weil sie schlechter ausgebildet sind und für gleiche Arbeit (insgesamt mindestens ein Drittel) weniger Lohn bekommen, weil in erster Linie sie die Alleinerziehenden sind, weil sie für Familie und Kinder auf die Erwerbstätigkeit verzichten, weil Hausfrauenarbeit unbezahlt ist, weil

⁸ Zit. nach: Arbeitshilfen und Texte für Diskussionsgruppen. Zur Vorbereitung auf die Oekumenische Versammlung vom 15.-21. Mai 1989 in Basel „Frieden in Gerechtigkeit“, Basel o.J., 19.

⁹ Vgl. *H. Kohler-Spiegel*, Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie. Überlegungen zum Verständnis in Feministischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: *Religionspädagogische Beiträge* 22/1988, 67-80, 67.

¹⁰ *J. Seager/A. Olson*, *Der Frauenatlas. Daten, Fakten und Informationen zur Lage der Frauen auf unserer Erde*, Frankfurt a.M. 1986, 102.

sie dadurch im Alter zu geringe Versorgungsansprüche haben,... – und unter den Frauen sind es nochmals hervorgehoben besonders alleinstehende Frauen mit Kindern und alte Frauen, die unter Armut leiden („Feminisierung der Armut“).¹¹

In Österreich¹² z.B. bekam 1988 fast jede fünfte (18,5%) erwerbstätige Frau (ca. 60% der Frauen sind erwerbstätig) weniger als 6640.-öS netto im Monat, in der Bekleidungsbranche sind es fast 45% der Arbeiterinnen! (aufgerundete 950.- DM) Die am 27.9.1990 veröffentlichten Zahlen zeigen, daß sich die Situation zuspitzt: „Wien: Drei Viertel der weiblichen Erwerbstätigen gehören zu den beiden schlechtestbezahlten Einkommensgruppen mit monatlichen Bruttoverdiensten bis 15.000 Schilling. 41% aller weiblichen Arbeitnehmer sind 'Mindestlohnbezieher' mit Monatseinkommen unter 10.000 S Brutto.“¹³ (2150,- bzw. 1430,- DM) (Vielleicht können Sie einmal versuchen, sich das Leben mit diesem Einkommen bzw. der davon errechneten Rente konkret vorzustellen.)

2. Theologische Grundlegung. Vorverständnis und vorrangige Option

Zum Gottesbild und den ekklesiologischen Konsequenzen

Ausgangspunkt der Befreiungsgeschichte Israels ist der Schrei der Menschen und das Hören und Sehen Gottes.¹⁴ Ex 3,7ff: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen...“

An dieser Stelle geschieht die grundlegende Offenbarung des Gottes der Bibel mit seinem Namen JHWH: Mose, nun selbst ein Outlaw, hört den Gott der Sklaven: Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus (Ex 20,2).

„Einen Gott zu verkünden, der die Not der Armen nicht sieht und der nicht für sie eintritt, bedeutet, einen Gott des Todes, einen toten Gott zu predigen. Wenn die Mächte des Todes ungehindert töten können, dann wird die Realität Gottes nicht anerkannt. Wenn das Leben

¹¹ Vgl. M. Estor, Frauen als Opfer, in: P. Eicher/N. Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, (Theologie zur Zeit, 6) Düsseldorf 1989, 177-192.

¹² Vgl. exemplarisch: Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.), bearbeitet von I. Gross, Disparitäten der Lebensbedingungen von Frauen und Männern in Österreich. Analyse statistischer Daten, Wien 1989; S. Feigl, Frauen in Österreich 1985-1990, Wien o.J.; A. Wall-Strasser, Die Armut ist weiblich. Zur Einkommenssituation von Frauen in Österreich, in: interesse. Soziale Informationen, Linz 1989, Heft 3, 1f.

¹³ Vorarlberger Nachrichten 46 (27.9.1990) Nr.226, Markt IV/3.

¹⁴ Auf die Erzählung dieser Ereignisse aus der Perspektive von Frauen verweise ich nur; dies ist in der Literatur greifbar.

ignoriert wird, dann sind falsche Götter eingesetzt worden. Das ist Götzendienst (Ex 20, 2-6).“¹⁵

Immer wieder wird Gott als Gott befreiter Sklaven und nicht versklavender Könige erfahren (z.B. Naboth 1Kön 21). Jahwes rettende Heilstat begründet den Bund als Gemeinschaft Gottes mit der Schöpfung, den Menschen und besonders seinem Volk; seine Treue erhält ihn. In dieser Treue geht Gott seinen Geschöpfen bis in den Tod nach; in Jesus Christus wird er selbst zum Gefolterten, Ermordeten, Schreienden und Stöhnenden (vgl. Phil 2,6ff; 2Kor 8,9).

Der Weg Jesu zeigt seine (und darin Gottes) Hinwendung zu den Menschen und seine Kraft, neue Gemeinschaft zu bilden, kleine Zellen einer neuen Gesellschaft inmitten einer unterdrückerischen Großstruktur. Nach Paulus ist die Gemeinde der Ort der Praxis Jesu, wo Menschen so sehen und hören, wie Gott sieht: d.h. sehen, wo Gerechtigkeit und Friede bedroht sind, und beurteilen, was wir sehen (vgl. z.B. Phil 2,5 bzw. 1,27ff). Es ist die Gemeinde, wo die Verbindung zwischen dem Gerechtigkeitswirken Gottes und der Verwirklichung lebensschaffender Gerechtigkeit (*zedakah*, als Sichtbarwerden der *malkut* Jahwe) unter allen Menschen (Juden und Heiden) gelebt und erfahrbar wird. (1Kor 12,26ff: „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit...“)

Die ekklesiologische Perspektive hat zwei Dimensionen: die sozialetische muß mit der Gerechtigkeit als göttlicher Dimension zusammengedacht werden; die Gemeinschaft/Gemeinde Christi ist der Ort ihrer Verwirklichung. Die jetzt sichtbaren Zeichen sind Vorzeichen des Verheißenen, eine Fülle an Einzelanweisungen soll die Verheißung des Reiches Gottes konkret lebbar machen. Gemeinde hat die Aufgabe, die geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes gegen das Unrecht in der Welt darzustellen. „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“ (Röm 14,17) Konkret geschieht dies dort, wo Gal 3,28 Realität ist: Nicht mehr Juden und Heiden, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau..., bzw. wo 1Kor 12,13.22-27 Wirklichkeit ist: „Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich...“ (V.22)¹⁶

¹⁵ Konferenz der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 1981 in New Delhi, zit. nach: U. Schlüter, Prophetie und Praxis. Glauben bekennen lernen - Theologische und ekklesiologische Aspekte, in: Schibilsky/Schlüter/Stobbe (s. Anm. 4), 45-53, 47. Vgl. P. Frostin, Umkehr in der Metropole. Eine Antwort der Ersten Welt auf die Theologien der Dritten Welt, in: Evangelisches Missionswerk (Hg.), Theologie als konziliarer Prozeß. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“, (Weltmission heute, 3) Hamburg 1988, 96-119, bes. 100f.

¹⁶ Vgl. exemplarisch: U. Duchrow/G. Liedke, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart²1989, 112ff u.ö.; P. Eicher, Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen, ... [s. Forts.]

Gerechtigkeit und Friede (Schalom) im biblischen Kontext

Die übergreifende Gesamtperspektive und Grundorientierung ist der biblische Begriff des Schalom (Ganzsein, Heilsein, Intaktsein einer Gemeinschaft).¹⁷ Über 400x begegnet der Wortstamm von Schalom in der Hebräischen Bibel; zur Sprache kommt Schalom aber erst, wenn er in irgendeiner Weise nicht mehr selbstverständlich ist, wenn er in Frage gestellt wird. Der Schalom einer Gemeinschaft kann verloren gehen bzw. zerstört werden;¹⁸ ebenso kann er wiederhergestellt werden.

An dieser Stelle zeigt sich der direkte Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden: eine Wiederherstellung des Rechts ist nicht nur die Vorbedingung für Schalom, sie ist identisch mit „Frieden machen/stiften“. Am Menschen liegt es, im Tun (und danach auch im Wort) Gottes Gerechtigkeit zu bezeugen: zu bezeugen, wie Gerechtigkeit sich auswirkt, wenn sie auf Gottes Rechtfertigung zurückgeht und seine Bundesgerechtigkeit mit-/ nachvollzieht. Am Handeln/Tun der Gerechten entscheidet sich unser eigenes Verhältnis zu Gott in der Spannung von Richten (Rechtfertigen) und Recht Schaffen: Mt 25. Es beschreibt die wirtschaftlichen und politischen Grundbedürfnisse der Menschen: Nahrung, Wohnung (und Heimat), Kleidung, Gesundheit, Freiheit. Den Schalom unter Menschen nennen wir Gerechtigkeit, d.h. gemeinschaftsgemäßes Handeln unter Einschluß auch der Bereitschaft, den eigenen Vorteil als Handlungsmotiv dem Wohl der Ärmsten und Machtlosen unterzuordnen.¹⁹

Wie die Bewußtwerdung des Schalom in seinem Fehlen geschieht, so ist auch die konkrete Erfahrung der Ungerechtigkeit der Ausgangspunkt: Hunger, Armut, Ausbeutung, Enteignung und Vertreibung von Grund und Boden, Rechtlosigkeit bis hin zu Folter, Verschwindenlassen und Mord. Sowohl individuell als auch strukturell werden in der Bibel durch eine Fülle von konkreten Maßnahmen zum Schutz des Lebensrechtes das Entstehen und Ausbreiten von Ungerechtigkeit zu verhindern versucht. Die Grundlage dieses Lebensrechtes für alle ist der Bund und mit ihm das Bundesgesetz; Gottes Handeln zeigt sich in der Bundesgeschichte (und in der Schöpfung), das wiederum ist die Grundlage und der Inbegriff des Schalom.

¹⁶ [Forts.] in: *Eicher/Mette* (s. Anm. 11), 10-53, 49ff; *U. Kühn*, *Metanoia und Schalom - Theologische Grundorientierung und Gesamtperspektive*, in: *Coenen* (s. Anm. 2), 160-170, 166.

¹⁷ Vgl. zum folgenden: *Duchrow/Liedke* (s. Anm. 16), 124ff; *Kühn* (s. Anm. 16), 162ff.

¹⁸ Was geschieht, wenn der der Schöpfung von Gott eingestiftete Schalom zerbricht, wird eindrücklich in Gen 1-11 dargestellt.

¹⁹ Vgl. *Duchrow/Liedke* (s. Anm. 16), 103.

Im Kontext des Bundes bringt das Alte und Neue Testament Gerechtigkeit und Rechtfertigung in Zusammenhang mit Jahwes Erwählung²⁰: „Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und auserwählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern.“ (Dtn 7,7 parr) Die Erwählung des unbedeutenden und bedrohten Volkes Israel und in ihm die auch dort Unterdrückten (z.B. Witwen und Waisen) konzentriert sich im Herabsteigen Gottes selbst in die Situation der Marginalisierten in Jesus Lk 4,21 unter Bezug auf Jes 61. Auch Paulus führt diesen Vorrang der Schwachen fort: 1Kor 1,17; 12,24.26f u.v.m.

Zum Ansatz feministischer Theologie im Kontext von Gerechtigkeit und Friede
Als Folgen menschlichen Bemühens und zugleich Gabe Gottes im Bund mit den Menschen, vorweggenommen und realisiert in der Gemeinschaft der Glaubenden und dennoch letztlich Verheißung, sind Gerechtigkeit und Friede auch grundlegend für eine Theologie, die zwar verschiedene Attribute zur Präzisierung erhalten hat (z.B. Genitivtheologie, Erfahrungstheologie, ganzheitliche Theologie, Theologie von unten, Befreiungstheologie und ähnliches...), deren Grundanliegen und deren Ziel aber die Praxis der Befreiung darstellt.

Dazu wiederum das Dokument der Vorversammlung der Frauen in Seoul:

„Die feministische Theologie ist keine Frauentheologie für Frauen. Sie ist vielmehr eine Befreiungstheologie für alle Menschen – für Männer und Frauen. Sie hat das Ziel, die Männer von der Beschränkung der Theologie auf Gehirn und Verstand zu befreien. Sie weist auf eine integrative Art, von Gott zu sprechen, die unser Leben, Leib und Seele, unsere Gefühle und unsere Weisheit als Männer und Frauen ernst nimmt. Gottes Angebot eines partnerschaftlichen Bundes mit uns macht es uns möglich, uns um ein solches ganzheitliches Verständnis von Leben und Theologie zu bemühen.“²¹

Feminismus ist dabei die Option und die Blickrichtung der Frauen, von der her sowohl Praxis als auch Theorie gelebt bzw. interpretiert wird.²² Gerechtigkeit und Friede, verstanden als Befreiung, sind als Ziel zu sehen, und geben dadurch auch die Kriterien für den Prozeß. Theologie meint das Handeln in der Nachfolge und die Reflexion darüber, mit den drei Aufgaben (in Anlehnung an Leonardo Boff²³), die Situation heilsgeschichtlich zu benennen, die

²⁰ Vgl. J. Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Gerechtigkeit als Grundbegriff einer Befreiungstheologie aus der Perspektive der „ersten Welt“, in: *Eicher/Mette* (s. Anm. 11), 54-89, 80ff.

²¹ Frauen schließen einen Bund..., Convocation Resource Materials C. 13, 6f.

²² Vgl. zum Ansatz und zur grundlegenden Literatur: *Kohler-Spiegel* (s. Anm. 9), 67-80.

²³ Vgl. L. Boff, Der Beitrag der Befreiungstheologie zum neuen Paradigma, in: *H. Küng/D. Tracy* (Hg.), Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, (Ökumenische Theologie, 13) Zürich/Gütersloh 1986, 169-182, 179f.

Glaubenstradition unter kritisch-befreiendem Gesichtspunkt neu zu überdenken und gesamte menschliche Praxis theologisch zu deuten.

Religiöse Formen und Überlieferungen sind so lange lebendig, als es eine nachfolgende Generation gibt, die diese religiösen Traditionen übernimmt und sie für sich als lebendige erschließt.²⁴ Ausgangs- und Zielpunkt religiöser Traditionen sind Erfahrungen; das Neue ist die Erfahrung von Frauen als Kontext der Interpretation, das heißt das Subjekt, das Theologie treibt, das auslegt und das Anstöße und Antworten aus der Bibel bezieht, ist benannt: Frau. Denn Theologie kann nicht über menschliche Existenz reden, ohne auch von konkreten Frauen und ihren tatsächlichen Lebensumständen zu sprechen.

Erfahrung ist aber nicht losgelöst im Sinne eines psychologisierten „Selbsterfahrungsbegriffs“, sondern beinhaltet personale und religiöse Erfahrung in Bezug zur gesamten Lebenswelt als dialektischen Prozeß. Ausgehend von den Erfahrungen von Frauen (und das heißt nicht nur die Erfahrungen weißer Mittelstandsfrauen der nördlich-westlichen Hälfte der Erde, sondern auch die Erfahrungen von Frauen der sogenannten Dritten Welt, schwarzer Frauen, lesbischer Frauen, behinderter Frauen...) erschließt sich Offenbarung dadurch neu und verändert sich; sie bleibt personal und dialogisch.

Obwohl mittlerweile im Bewußtsein vieler zu sein scheint, daß Wahrheit immer konkret sein muß im Kontext des eigenen Lebens und daß dadurch eine Festschreibung absolut gültiger Lehren nicht mehr möglich ist, fehlt die Realisierung. Menschen durch Taufe und Firmung ihre Mündigkeit zuzugestehen und sie als Subjekte ernst zu nehmen, heißt, im Vertrauen auf den Geist sowohl ihre Praxis aus dem Glauben als auch ihre Formulierung des Glaubens als authentisches Zeugnis in der konkreten Wirklichkeit und in der Pluralität der Ausdrucksformen ernst zu nehmen (vgl. 1Kor 12,13).

Indem diese Theologie das Subjekt benennt, gibt sie ihren überparteilichen, neutralen Standpunkt auf. Bewußte Theologie von Frauen ist zugleich Theologie für Frauen im Sinne einer Parteinahme. Eine sog. intellektuelle Objektivität ist nicht möglich in einer Welt der Ausbeutung und Gewalt. Theologie unterstützt immer bestimmte Interessen und muß sich deshalb ihrer Motive und Zugehörigkeit (*allegiance*) bewußt sein.²⁵

²⁴ „Der Kreis von Erfahrung zu Erfahrung schließt sich, wenn in unserer Zeit die durch Tradition überlieferte Offenbarung so erlebt wird, daß sie transformiert - also in veränderter Form - als eigene Offenbarungserfahrung angenommen werden kann.“ - N. Zunker, *Feministische Hermeneutik*, in: Ch. Schaumberger/M. Maaßen (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster 1986, 256-284, 267.

²⁵ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, in: *Theological Studies* 36 (1975), 605-626, 616.

Damit ist eine Option getroffen: Gott ist auf der Seite der Unterdrückten. Bei der Annahme der Option für die Unterdrückten als hermeneutischen Schlüssel der Befreiungstheologie muß man sich bewußt sein, daß die Unterdrückten Frauen sind.²⁶ Ausgangspunkt dieser Art von Theologie ist die konkrete Unterdrückung von Frauen (wie ich gezeigt habe – als materielle, soziale, gesellschaftliche, psychische, religiöse), ihre Grundlage ist die jeweilige gesellschaftliche Wirklichkeit.

Dieser Bewußtwerdungsprozeß und dieses „neue“ Selbstverständnis geht von der Kritik bestehender gesellschaftlicher und kirchlicher Verhältnisse aus. Sie sind nicht möglich ohne Umkehr, die in dieser Kritik, die Teil der Glaubensoption selbst ist, geschieht.²⁷ Das Ziel dieser Theologie ist die umfassende Befreiung von Frauen und als Folge davon aller; die Orthopraxis ist der Weg dieser Befreiung, der zugleich ein spiritueller und als solcher ein geschwisterlicher ist. Damit wird Befreiung im persönlichen und kollektiven Bereich als Voraussetzung für Gerechtigkeit und Friede zum Zentralbegriff jeder feministischen Theologie.

Hermeneutische und systematische Konsequenzen feministischer Theologie

Frauen als Subjekte der Theologie entdecken ihre eigene Geschichte in der Bibel als der Grundlage des Glaubens, einerseits als eine verschwiegene, unsichtbar gemachte, andererseits als Rechenschaft über seltene, aber geschehene Befreiung. Dabei muß die Androzentrismus biblischer Texte durch die Anwendung der Methoden feministischer Forschung und ihrer Ergebnisse aufgedeckt und aufgebrochen werden.²⁸ Um die Kraft zu entwickeln, die Gegenwart verstehen und die Zukunft gestalten zu können, müssen die Quellen und Wurzeln der eigenen Geschichte freigelegt werden. Feministisch kritische Bibelarbeit mit Ziel der ganzheitlichen Befreiung ist immer und notwendig politische Arbeit, und das heißt Parteinahme. Bibelauslegung ist als „gefährliche Erinnerung“ der Hoffnung und der Kritik ein politischer und parteilicher Kampf um Befreiung.

Damit ist nicht nur das Bibelverständnis bzw. der Umgang mit der Bibel ein anderer, sondern vor allem das Verständnis von Offenbarung und der Begriff von Theologie. Aufgrund des Paradigmenwechsels „besteht das Wahrheitskriterium einer Theorie nicht in der Befolgung bestimmter methodischer

²⁶ „If liberation theologians make the 'option for the oppressed' the key to the theological endeavors, then they must become conscious of the fact that 'the oppressed' are women.“ - E. Schüssler Fiorenza, *Toward a Feminist Biblical Hermeneutics. Biblical Interpretation and Liberation Theology*, in: B. Mahan/L.D. Richesin (Eds.), *The Challenge of Liberation Theology - a First World Response*, New York 1981, 91-112, 92.

²⁷ Vgl. zu diesem Gedanken ausführlicher den untenstehenden Abschnitt „Umkehr und Parteilichkeit“.

²⁸ Als Überblick vgl. exemplarisch *Kohler-Spiegel* (s. Anm. 9), 71-75.

Verfahren und Prinzipien, sondern in ihrem Potential, die konkreten Praxisprozesse in die Richtung fortschreitender Emanzipation und Humanisierung voranzutreiben²⁹. Als Kriterium für alles religiöse und theologische Tun erscheint das „Verifizieren“ im Sinne von: der Wahrheit zu ihrer Realisierung verhelfen. Der Befreiungsprozeß hat seinen Ort in der Praxis und wächst aus ihr heraus. Wahrheit geschieht unter uns oder es gibt sie nicht. Sowie die Orthodoxie über Jesus aus seiner Orthopraxie konkret wird, so auch die Wahrheit des Denkens im konkreten Tun. Wahrheit ist als Kriterium aus dem Bereich der Spekulation herausgehoben und wird an ihrer Relevanz für die Praxis gemessen. Wahrheit muß wahrgemacht werden, um wahr zu sein. Mit dem Anspruch, konkrete Welt zu verändern (Praxis), wird auch die Interpretation von Welt verändert (Theorie). Die damit ansatzweise vollzogene Veränderung des Wissenschaftsparadigmas ist wohl die wichtigste Umkehrung in der Theorie, die wiederum die nachfolgende Praxis verändert.

3. Die Grenze der Frauensolidarität – Frauen als Opfer und Täterinnen

Gesellschaftliche und politische, rassische und soziale Benachteiligung wird zugespitzt und ausgeweitet durch sexistische Benachteiligung. Frauen gehen von einer gemeinsamen Erfahrung der Unterdrückung und Marginalisierung aufgrund ihres Geschlechtes aus, die von jeder Frau erfahren wird; sie werden gleichzeitig durch die verschiedenen Betroffenheiten von ökonomischer und sozialer Ausbeutung getrennt.

Sprechen wir in Mitteleuropa von Befreiung, meinen wir in erster Linie die individuelle Befreiung, Selbstfindung und Selbstverwirklichung. Auch den Lateinamerikanerinnen wird – wie bei uns – ein sogenanntes „modernes“ Bild der Frau angepriesen. Die Peruanerinnen sagen übersetzt: ein Mädchen wie in „Cosmopolitan“, wie in der „Wienerin“, in der „Freundin“ oder ähnlichen Frauenzeitschriften. „La Chica Cosmo“ bringt nichts an Befreiung. Sie soll frei, berufstätig, sportlich, attraktiv, im Beruf erfolgreich, zuhause eine gute (nie überlastete) Mutter, gepflegte Liebhaberin und den Mann unterstützende Partnerin sein.³⁰ Dieses „Vorbild“ kann nur Frustrationen – in der sog. Dritten Welt noch viel mehr als bei uns – provozieren, da es nicht zu erreichen ist. Zudem dient (verkürzt gesagt) ein solcher Individualismus nur den Herrschenden, da er Frauen zu Konkurrentinnen macht und ihre Solidarität untereinander be- und verhindert.

²⁹ M. Mies, Methodische Postulate zur Frauenforschung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 7 (1984) Heft 11, 7-25, 13.

³⁰ Vgl. C. Lora/C. Barnechea/F. Santisteban, Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación, (Cuadernos del Instituto Bartolomé de las Casas - Rimac, Serie: Vida Cotidiana) Lima ²1987, 30.

Dennoch ist Frausein und Frausein nicht dasselbe; die Strukturen der Ausbeutung und Unterdrückung zwischen der sog. Ersten und der sog. Dritten Welt betreffen auch und gerade das Leben von Frauen. Eine weltweite Solidarität aller Frauen gibt es nicht, solange die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten nicht ausgeräumt sind. Es gibt sie nicht, solange ein Großteil der Frauen auf dieser Welt nicht einmal das Allernotwendigste für ein menschenwürdiges Leben hat und ein kleiner Teil von Frauen (und damit meine ich auch uns europäische Mittel- und Oberschichtfrauen) in ihrem Überfluß auf Kosten anderer lebt und diese Systeme der Ungleichheit und Ungerechtigkeit damit unterstützt. Frausein und Frausein ist nicht dasselbe; wir leben in einer Welt, in der für viele Frauen das Reden von Identitätsfindung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung wie Hohn klingt.³¹

Ich möchte diesen Gedanken anhand eines Textes konkret werden lassen; ein Gespräch auf dem Frauenwelttribunal der UNO in Mexiko; das „Ich“ in dem Text ist eine bolivianische Bergarbeiterfrau, Domitila. Daß dies aber darüber hinaus gilt, macht die Ermordung der Direktorin der peruanischen Bewegung der Bergarbeiterfrauen am 13.2.1989 durch eine rechte Terrorgruppe als verlängertem Arm der Armee in Peru auf tragische Weise deutlich.³²

„Eine Frau, die die Präsidentin der mexikanischen Delegation war, näherte sich mir. Sie wollte mich dazu bringen, das Motto des Internationalen Jahres der Frau, das 'Gleichheit, Entwicklung und Frieden' lautete, auf ihre Art und Weise zu sehen. Und sie sagte zu mir: 'Sprechen wir von uns beiden, Senora... Wir sind Frauen. Hören Sie, Senora, vergessen Sie, daß Ihr Volk leidet. Vergessen Sie für einen Augenblick die Massaker. Wir haben schon sehr viel darüber gesprochen. Wir haben sehr lange zugehört. Sprechen wir von uns..., von Ihnen und mir..., nun eben von der Frau.'

Dann sagte ich zu ihr: 'Sehr gut, sprechen wir von uns beiden. Aber, wenn Sie gestatten, werde ich anfangen. Senora, vor einer Woche habe ich Sie kennengelernt. Jeden Morgen haben Sie ein anderes Kleid an, ich aber nicht. Sie kommen jeden Tag gut geschminkt und frisiert wie jemand, die die Zeit hat, zu einem guten Friseur zu gehen, und der gutes Geld dafür ausgeben kann. Ich aber nicht. Ich sehe, daß Sie einen Chauffeur haben, der jeden Abend an der Tür dieses Saales auf Sie wartet, um Sie nach Hause zu bringen. Mich aber nicht. Und da Sie sich hier so vorstellen, wie Sie sich vorstellen, bin ich sicher, daß sie [Sie - Fehler] in einer sehr eleganten Wohnung leben, in einem sehr eleganten Viertel, nicht wahr? Wir indessen, die Frauen der Minenarbeiter, haben nur eine kleine Hütte, leihweise, und wenn unser Mann stirbt oder krank wird oder von der Gesellschaft entlassen wird, dann haben wir nur 90 Tage, um die Hütten zu räumen, und wir liegen auf der Straße. Jetzt sagen Sie mir bitte, Senora, hat Ihre Lage Ähnlichkeit mit der meinen? Hat meine Lage Ähnlich-

³¹ Vgl. auch: *Eicher* (s. Anm. 16), 17.

³² Vgl. P.S., Appell „an alle Frauen der Welt“, nach Berichten aus der TAZ, in: Lateinamerika anders Report 14 (1989) Nr.7, 4.

keit mit der Ihren? Also, über welche Gleichheit werden wir reden? Scheint es Ihnen nicht so, daß wir im Augenblick, auch als Frauen, nicht gleich sein können?³³

Es ist mir ein großes Anliegen, diese Ungleichheit zwischen Frauen hervorzuheben und zu betonen: wir sind als Frauen nicht gleich, es gibt die weltweite Solidarität aller Frauen als Opfer nicht, zumindest solange nicht, als wir Frauen (als weiße Mittelschichtfrauen) immer auch Mittäterinnen, Systemerhalterinnen auf Kosten anderer sind.

Die vergangenen Jahrzehnte Frauenforschung haben deutlich gemacht, daß es nicht eine Frage der „Natur der Frau“ ist, sondern der Interessen von Männern (und sie unterstützender Frauen) und deren Strategien zur Aufrechterhaltung der Macht. Mit dem Stichwort der Mittäterschaft wird in der neueren Diskussion betont, daß das Bild der Frau als Opfer individueller und struktureller Gewalt (das Opfer- bzw. Vergewaltigungsparadigma) differenziert werden muß.³⁴

4. Frauen als Schwestern – Gerechtigkeit und Friede als Verpflichtung

Perspektivenwechsel als Mit-Leiden

Das Erfahren von Lebenswelten ist mühsam; Mit-leiden als veränderndes Mittragen setzt die emotionale Identifikation voraus. Nur so kann ich erahnen, was Leben auf der Seite Gottes (d.h. auf der Seite der Armgemachten) heißt. Dies fällt schwer, die Internalisierung der Mechanismen der Unterdrückung fruchten auch bei Frauen, ein gewisser Wohlstand führt zu einer Ignoranz solcher Erfahrungen. Um es deutlich zu sagen: Es geht nicht darum, ob ich schlecht auskomme mit Männern, ob ich Arbeit habe, ob ich von dieser Arbeit auch leben kann, ob sog. wirtschaftliche Stützungsprogramme die Grundnahrungsmittel so verteuern, daß sie töten, ob Männer meine Schwester oder mich vergewaltigen ... Es geht darum, daß dies Tag für Tag und Nacht für Nacht geschieht – und daß dies unterstützt wird durch die Strukturen unserer Wirtschaft, unserer Politik, unserer Gesellschaft und unserer Kirche. Paradigmenwechsel, Option, Subjektwerdung aller erfordert die Aufnahme eines Blickwinkels, der ungewohnt scheint, weil er die Interessen derer, die Macht haben, behindert. Fast jeder Text, fast jeder Film beschreibt die Welt aus der Sicht von Männern. Haben Sie schon einmal versucht, Nachrichten mit den Ohren und Augen einer Frau zu hören bzw. zu sehen; jede Meldung

³³ M. Viezzer, Wenn man mir erlaubt zu sprechen... Das Zeugnis der Domitila, einer Frau aus den Minen Boliviens, (Lamuv-Taschenbuch, 27) Bornheim 1983, 241.

³⁴ Vgl. exemplarisch Ch. Thürmer-Rohr, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin ⁴1988; Studienschwerpunkt „Frauenforschung“ am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin 1989.

genau im Blick auf die Einflüsse auf und Konsequenzen für die Lebenswelt von Frauen zu prüfen?

Konkretion und Kontextbezogenheit

Was wir allgemein über „Dritte Welt“ hören, hat Namen und Gesichter. Was wir tun, hat vor dem Angesicht jener Menschen zu bestehen.

Noch immer erscheint uns die Konkretion wie eine Provokation; dennoch sind letztlich auch in unserer reflexiven Arbeit alle Begriffe (wie Armut, Freiheit, Gerechtigkeit, Friede) und ihre Definitionen kontextbezogen und konkret: „Wer sich frei weiß, definiert Unfreiheit anders, als wer sich unterdrückt erfährt;“³⁵ wer reich ist, sieht Armut als Mangel, wer arm ist, weiß, daß Armut Tod bedeutet.

Die Betonung des Kontextes verhindert (wie bereits dargelegt) den Anspruch auf Universalität und ein vorschnelles Reden von Schwesterlichkeit, aber auch ein Verschieben auf ein „Reden über...“. Kontextuelle Theologie bedeutet das Ernstnehmen der jeweiligen Situation als der eigenen und führt von da aus zur Solidarisierung mit allen „Betroffenen“.³⁶

Wenn wir Theologie als Interpretation des Lebens verstehen, wird der Anspruch der Universalität westlicher männlicher (und auch westlicher „weiblicher“) Theologie im Ansatz verhindert. Nur wer das jeweilige Leben kennt und teilt, kann in diesem Bezugsfeld eine Sprache für die Erfahrungen suchen.

„Was aber, wenn die Armen [und Frauen – HKS] sich selbst uninteressiert oder gar ablehnend verhalten? In diesem Fall sollte wohl eher einem respektvollen und fruchtbaren Schweigen der Vorzug gegeben werden, als entfremdete Theologien zu verbreiten, die aus entfremdetem Bewußtsein stammen.“³⁷

Voraussetzungen einer neuen Solidarität: Umkehr und Parteilichkeit

Frauen sind also sowohl Opfer als auch Beteiligte der eigenen Unterdrückung, sind Betroffene und Mit-Schuldige. Als Täterinnen gilt für Frauen die „biblische Gerichts- und Umkehrbotschaft“³⁸, als Opfer ist den Frauen Befreiung und Heil zugesagt.

³⁵ Eicher (s. Anm. 16), 27; vgl. ebd. 18ff.

³⁶ Die Weltkirche als universaler Leib Christi (vgl. 1Kor 12,26), mit dem Anspruch der prinzipiellen Gleichberechtigung aller Ortskirchen unter Bevorzugung der Schwächeren, erfordert nicht einfach Modelle der Anpassung (Akkomodation, Akkulturation, Indigenisierung), sondern den Dialog zwischen eigenständigen Ortskirchen und ihren theologischen Entwürfen. Dies gilt nicht nur für die Gemeinden und Theologien der „Dritten“ Welt mit ihren unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten, sondern auch und besonders für die Rede von Gott aus den Erfahrungen von Frauen.

³⁷ C. Abesamis, Grundzüge einer Filipino-Theologie, in: Evangelisches Missionswerk (Hg.), 1988, 47-55, 54.

³⁸ Vgl. O. Fuchs, Wir haben viel zu lernen! Vamos Caminando in seiner Bedeutung für unsere Standortbestimmung und Wegweisung in Kirche und Gesellschaft, in: ... [s. Forts.]

Die Botschaft der Armgemachten an uns kann mit einem Wort zusammengefaßt werden: Umkehr, verbunden mit dem Ausgangspunkt der Befreiungstheologie: der „Schrei“ der armen Frau ist die Hauptquelle der Erkenntnis. Dies wird auch in den Texten zum Konziliaren Prozeß deutlich: *Metanoia* ist angesichts des verlorenen Schalom zu dessen Wiederherstellung notwendig, in ihr ist die Erneuerung des Bundes zu vollziehen.³⁹ Die Formulierung des Basler Dokuments: „Wir haben versagt...“⁴⁰ macht es deutlich: Der Auftrag zur prophetischen Anklage, die Aufforderung zur Umkehr im Glauben und die solidarische Verpflichtung für die Kirche selbst schließt alle Menschen mit ein. Annemarie Schönherr formulierte dazu in Basel sehr eindrücklich:

„Ich habe bei meinen Einsichten bewußt 'wir' gesagt, weil wir, Frauen und Männer, eine gemeinsame Vergangenheit haben und gemeinsam für die Zukunft verantwortlich sind und weil ich vieles von einsichtigen Männern und mit ihnen lerne. Ich habe oft zögernd 'wir' gesagt, weil unsere Welt, und mit ihr unsere Kirchen, bisher von männlichem Verstand und Willen bedacht, geprägt, geleitet worden sind. Frauen waren von der Mitverantwortung und Mitgestaltung ausgeschlossen... Sie haben ihre Privatisierung hingenommen. Ihre Einsichten in die Mitschuld stehen unter dem Vorzeichen 'blinder Gehorsam', 'bequeme Unselbstständigkeit', 'unreflektierte Anpassung'.“⁴¹

Was in der feministischen Forschung „Teilidentifikation“⁴² genannt wird, nämlich die methodologische Möglichkeit (und die bewußte Entscheidung), die Situation der Unterdrückung von Frauen als die eigene (Betroffenheit) zu erfahren und so umfassender, d.h. auch von der Seite der Unterdrückten, zu analysieren, ist unverzichtbare Voraussetzung für feministisches (solidarisches) Arbeiten. Darin steckt die Chance, gemeinsam zu einer Praxis der Versöhnung auf der Basis von Gerechtigkeit zu gelangen. Die kritische Ana-

³⁸ [Forts.] *Equipo Pastoral de Bambamarca, Vamos Caminando - Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden*, Freiburg/Schweiz³1983.

³⁹ Vgl. exemplarisch: *Medellin 14,II,5+6; 1,II,3; u.ö.* - Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates Medellin 24.8.-6.9.1968, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla. 6. September 1968/13. Februar 1979*, (Stimmen der Weltkirche, 8) Bonn o.J., 14-133, 23 und 116 u.ö.; *Basel 4., Nr.41-45 - Europäische Ökumenische Versammlung. Das Dokument*, Basel 1989, 23-27; *Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Die Zeit ist da. Das Schlußdokument und andere Texte von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, Republik Korea, 5.-12. März 1990*, Genf 1990, bes. 13 (4., „Buße und Umkehr“).

⁴⁰ *Basel 4., Nr. 41-45*, in: *Europäische Ökumenische Versammlung, Das Dokument*, Basel 1989, 23-27.

⁴¹ *E. Raiser*, *Die Aktionen - z.B. die Initiative europäischer Frauen*, in: *Coenen* (s. Anm. 2), 192-202, 199.

⁴² „double consciousness“ - vgl. *Mies* (s. Anm. 29), 7-25, 10.

lyse „bürgerlicher“ Christlichkeit aus der Sicht von Frauen im Angesicht, d.h. der Gegenwart armer Frauen ist grundlegend für die Antwortversuche, was Umkehr konkret für uns weiße Frauen (und Männer) bedeutet.

Bewußte Parteilichkeit gründet in und geht aus von Betroffenheit und Teilidentifikation. Teilidentifikation ermöglicht, das Frauen Verbindende und sie Trennende zu erkennen und die notwendige Spannung von Distanz und Nähe auszuhalten. Sie verhindert auch die Individualisierung von Erfahrungen und Anliegen als Reduzierung auf singuläre Betroffenheit. Betroffenheit beinhaltet das Opfer-Sein bzw. die Identifikation, das Mit-Leiden, die Wut über und die Analyse dieses Zustandes und den Kampf dagegen.

„Wen die Ungerechtigkeit satt macht, der hungert und dürstet nicht nach Gerechtigkeit.“⁴³ Wer sich von der Gerechtigkeitsforderung treffen läßt, muß sich, ausgelöst durch die Ungleichheiten, dem Ungerechtigkeitsverdacht stellen, der sich zuspitzt in der Vermutung, daß der Vorteil der/des einen den Nachteil der/des anderen bewirkt und aufrechterhält. Nicht als Selbstrechtfertigung, sondern nur aus der „anderen“ Perspektive kann diese Vermutung widerlegt werden. Die Wahrnehmung der „Anderen“ ist schwieriger als die Selbstrechtfertigung. Denn sie kommt ohne die Bereitschaft, den Widerstand der „Anderen“ zuzulassen, nicht zustande. Die „Anderen“ aus der eigenen Perspektive zu sehen, bleibt eine Vereinnahmung und macht sie zum Objekt. Den Widerstand dieser „Anderen“ gegenüber dem sie ausschließenden System auszuhalten und (gemeinsam) das Evangelium neu zu lesen, ist eine schwierige Arbeit für die „traditionelle“ Theologie. Diese Auseinandersetzung ist aus feministischer Perspektive noch zu leisten – sowohl von Frauen untereinander als auch zwischen Männern und Frauen.

Die Möglichkeit einer neuen Solidarität: Frauenkirche

In dieser Solidarität als Erinnerung an die leidenden und vergessenen Frauen ist die Option mit ihrem visionären Aspekt nach vorn und ihrer geschichtlichen Erinnerung wieder aufgenommen. Solche Solidarisierung ist nur in neuer Schwesterlichkeit (und Geschwisterlichkeit) möglich; diese wiederum ist rückgebunden an die Entscheidung für den Blickwinkel von Frauen innerhalb der Option für die Armen, eig. die Armgemachten. Bei aller Verschiedenheit der erlebten Unterdrückung leben doch alle Frauen in einer Gesellschaft und Kultur, in der ihnen Selbstbestimmung und Unabhängigkeit nicht eingeräumt werden. Die daraus entstehende Solidarisierung läßt sich mit den Worten der US-amerikanischen Frauenbewegung zusammenfassen: „Until every woman is free, no woman is free.“⁴⁴

⁴³ Werbick (s. Anm. 20), 54; vgl. ebd. 54ff.

⁴⁴ Zit. nach E. Schüssler Fiorenza, *The Will to Choose or to Reject. Continuing Our Critical Work*, in: ... [s. Forts.]

Schwesterlichkeit ist im Sinne von Frauenkirche⁴⁵ zu verstehen. Ausgehend davon, daß, was wir „Kirche“ nennen, genauer eine „Männerkirche“ ist, soll sie auch als solche benannt werden. In der langen Geschichte der Frauenbewegung innerhalb und außerhalb der Kirchen ist diese Schwesterlichkeit schrittweise gewachsen, durch viele Konflikte und Rückschritte hindurch. Sie ist erfahrbar in frauenbefreienden Aktionen und in Frauen-Freiräumen (wie z.B. das Frauenboot Virunga in Basel)⁴⁶, ein Ort zwischen Strukturveränderung und eigenen Wegen. Voraussetzung dafür ist, daß Frauen nicht nur ihren Platz suchen in der Kirche, sondern Kirche sind. Frauenkirche oder Kirche der Frauen ist kein Exklusivbegriff und auch kein Aufruf zum Auszug aus den traditionellen Kirchen, sondern „eine Alternative zum herkömmlichen Kirchenbegriff, die klar macht, daß Frauen Kirche sind, und zwar nicht irgendwo am Rande, sondern im Zentrum“⁴⁷.

Die gegenseitigen Verpflichtungen⁴⁸ beinhalten dies: sich zusammenschließen, sich verbünden, Koalitionen, Interessensgemeinschaften und Netzwerke bilden.⁴⁹ Dahinter steht die Einsicht, daß es keine Zwischenpositionen mehr gibt, daß wir uns entscheiden müssen zwischen dem Prozeß der Umkehr und Veränderung oder der Verbündung mit dem Status quo der Mächtigen. Frauensolidarität steckt nach wie vor in vielen Bereichen am Anfang. Noch sind eine umfassende Patriarchatskritik, die kritische Auseinandersetzung mit Sexismus in Gesellschaft und Kirche, und vor allem die Machtfrage nicht wirklich konsensfähig; noch fehlt die Basis eines schwesterlichen Kampfes nach außen.

Gerechtigkeit und Friede – Kampf und Verpflichtung

Der Kampf um Befreiung, um Gerechtigkeit und Friede vollzieht sich – parallel zu den Aspekten der Unterdrückung – immer ganzheitlich, auf den

⁴⁴ [Forts.] *L. Russell (Ed.)*, *Feminist Interpretation of the Bible*, New York 1985, 125-136, 127.

⁴⁵ „Women-Church“ - vgl. *Schüssler Fiorenza* in: *Russel* (s. Anm. 44), 126; vgl. aus der Fülle von Literatur: *R. Radford Ruether*, *Frauenkirche*. Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften, in: *Concilium* 22 (1986), 275-280.

⁴⁶ Vgl. *Raiser* (s. Anm. 41), 192-202; *E. Raiser*, *Sanfte Subversion und klare Konfrontation*. Frauen in der Versammlung, in: *P. Felber/X. Pfister (Hg.)*, *Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich*. Europäische Ökumenische Versammlung Basel 1989, Basel/Zürich 1989, 87-94; *M. Eisele Winiger*, *Frauen im Boot - ausgebootet?* Das Frauenboot, in: *Felber/Pfister*, 95-101. Vgl. auch *E. Raiser*, *Frauen schließen einen Bund für das Leben*. Zum Beitrag der Frauen bei der Weltversammlung in Seoul, in: *Katechetische Blätter* 115 (1990), 836-838.

⁴⁷ Interview, in: *Schlangenbrut* (1988) Nr. 20, 8.

⁴⁸ Vgl. *Vancouver 1983*, *Basel 1989*, *Seoul 1990* und die entsprechenden Dokumente, bes. Das Schlußdokument von Seoul, *Weltversammlung 1990*.

⁴⁹ Vgl. *Schlüter* (s. Anm. 15), 52.

drei Ebenen, die alle zusammen Befreiung bzw. Erlösung im christlichen Verständnis ausmachen:

- die Organisation der Sozietät betreffend: gesellschaftlich-politisch, wirtschaftlich,
- die menschlichen Beziehungen betreffend: menschlich-sozial
- und die Befreiung von der Sünde als der letzten Ursache jeden Bruchs von Freundschaft, jeder Ungerechtigkeit und jeder Unterdrückung durch Christus, den Befreier.⁵⁰

Die pastoralen Optionen ergeben sich aus der Differenz von biblischer Gerechtigkeit und Frieden und der in ihrem Licht gewonnenen Analyse der gesellschaftlichen Realität;⁵¹ sie geben Handlungsprioritäten an und sind als solche an einen bestimmten Kontext gebunden und nicht exklusiv zu verstehen.

Dazu sei die Affirmation/Grundüberzeugung IV von Seoul zitiert, die katholischerseits nicht offiziell mitgetragen ist:

„... Wir werden jeder patriarchalischen Struktur *widerstehen*, die Gewalt gegen Frauen rechtfertigt und ihre Rolle in einer Gesellschaft festschreibt, in der die Arbeitskraft der Frauen und ihre Sexualität ausgebeutet werden. In diesem Zusammenhang weisen wir besonders auf die Frauen hin – die Armen und/oder Schwarzen, die Dalits, die Frauen der Urvölker, Flüchtlinge, ausländische Arbeitnehmerinnen und Frauen aus Gruppen, die besonders bedroht oder unterdrückt werden. Wir werden allen Herrschaftsstrukturen *widerstehen*, die die theologischen und spirituellen Beiträge von Frauen zurückweisen und ihnen die Mitwirkung an den Entscheidungsprozessen in Kirche und Gesellschaft verweigern.“⁵²

Wo ursprünglich „Entscheidungen“ hätte stehen sollen, steht nun „Entscheidungsprozessen“.

Dies meint ein Durchbrechen der Plausibilitätsstrukturen, eine Verminderung der Gewalt, eine zunehmende Solidarität und ein zunehmendes Mit-Leiden der Menschen untereinander (und mit der außermenschlichen Schöpfung). Gewalt ist als Gegenbegriff zu Gerechtigkeit und Friede bzw. zu Schalom umfassend; religiös gesprochen ermöglicht Jahwe die Gewaltverminderung als Zeichen einer neuen Schöpfung ohne Leid und Tränen (vgl. Offb 21). Dies ist die zentrale Dimension mit ihrem prophetischen Charakter, sie ist zugleich Verpflichtung.

⁵⁰ Vgl. exemplarisch *Evangelii nuntiandi* 29, 30, 33 - Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ vom 8. Dezember 1975, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht* 1. Mai 1989, (Arbeitshilfen, 66) Bonn 1989, 123-191, 141, 142 und 144.

⁵¹ Vgl. exemplarisch *Puebla 5.*, 1299: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates Puebla 26.1.-13.2.1979, in: *Die Kirche Lateinamerikas*, 141-355, 353.

⁵² Das Schlußdokument der Weltversammlung, Seoul 1990, 20.

Zur Spiritualität der Verpflichtung

Der Konziliare Prozeß hat auch seine spirituelle Dimension, die für die Weiterarbeit eine Herausforderung darstellt: eine Spiritualität für die, die auf dem Weg sind. Frauen als Grenzgängerinnen, als nicht-Seßhafte außerhalb der gefestigten Institutionen suchen ein Stück nicht-seßhafte Spiritualität: Nachfolge als Prozeß kann nicht seßhaft sein.⁵³ Die Besinnung auf die zentralen Begriffe Gerechtigkeit und Friede ermöglicht eine Aktualisierung des Glaubensbekenntnisses im Sinne einer Wiederbelebung und Rechenschaft über Glaube, über die Rede von Gott, über das eigene Leben unter der Voraussetzung der Wirklichkeitsrelevanz. Dies kann nur als Schuldbekentnis in Verbindung mit dem Versuch der Realisierung des Glaubens angesichts dieser Realität und gegen diese Realität möglich sein. Diese Form des Glaubens findet sich nicht in Lexika und Büchern, sondern in Gebeten, Liedern, Gedichten, Predigten, Ansprachen, Stellungnahmen u.ä., es ist ein Prozeß, der nach Ausdruck sucht.⁵⁴

Vieles wurde möglich, manches blieb zwiespältig im Verlauf dieses Konziliaren Prozesses. „Erst die Rezeptionsgeschichte entscheidet über die Wahrheit des Konzils.“⁵⁵ Ob durch einige Absichtserklärungen mehr wirkliches Umdenken stattgefunden hat oder ob es bei der bekannten Diskrepanz von verbaler Akzeptanz der Gleichheit (bei manchen sowieso nur Gleichwertigkeit) von Mann und Frau bei gleichzeitigem Fehlen der Taten bleibt, muß sich erst zeigen. Historische Erfahrung und theologische Einsicht lehren uns, daß institutionelle Macht nicht durch Einsicht oder freiwillig, sondern durch Gegenmacht (was nicht Gegengewalt oder gewaltsam bedeutet) aufgibt. Sicher ist daher, daß Veränderungen nicht konfliktfrei und, da es ja auch um Macht bzw. Machtverzicht geht, ohne Kampf zu haben sind; sicher ist auch, daß dieser Kampf mühsam bleibt. Für einzelne ist er nicht möglich; es muß wieder gelingen, zu einer neuen Solidarisierung und Gemeinschaft zu gelangen. Als Grundlage der Vernetzungen hat diese Gegengesellschaft, den neutestamentlichen Texten entsprechend, die Struktur der kleinen überschaubaren Gruppe im übersichtlichen Bereich. Sie zielt nicht auf Machtübernahme, sondern als Salz die Suppe zu salzen oder als Sauerteig das Brot zu durchsäuern. Um dies zu ermöglichen, ist die Mühsal des Pluralismus innerhalb der Gruppe auf sich zu nehmen, das Ringen um gemeinsame Lösungen und der Streit um die Lösungswege.

⁵³ Vgl. Raiser (s. Anm. 41), 194ff; J. Baumgarten, Weg-Markierungen - Unterwegs zu einer erneuerten Spiritualität, in: Coenen (s. Anm. 2), 203-211.

⁵⁴ Vgl. K. Blaser, Kontextualität und Universalität von Theologie. Möglichkeiten ökumenischen Lernens aus der Sicht eines Erste-Welt-Theologen, in: Evangelisches Missionswerk (Hg.), 1988, 11-22, 13; Abesamis (s. Anm. 37), 55.

⁵⁵ E. Lange, zit. nach: Schlüter (s. Anm. 15), 52.

5. (Religionspädagogische) Konsequenzen

Nach den (religionspädagogischen) Konsequenzen gefragt, muß das Gesagte wiederholt und konkretisiert werden; dies gilt für all unser Tun. Gleichzeitig bleibt die Frage nach dem „richtigen“ Handeln kontext- und situationsgebunden.

In knapper Form soll versucht werden, die Richtung der Weiterarbeit anzuzeigen:

- Grundlage ist die bewußte Entscheidung für die biblische Option, gründend in den Erfahrungen von Frauen und dem Mit-Leiden.

- Diese Grundentscheidung muß kommunikabel bleiben, sie muß diskutierbar und dialogfähig bleiben.

- Noch immer glauben wir, religionspädagogisch arbeiten zu können, ohne Position beziehen zu müssen. Auch unser Versuch, keine Position zu haben, ist eine. Denn Korrelation kann nicht neutral sein, weil die Lebenswelten der Menschen/SchülerInnen nicht neutral sind.

- Das Erinnern und erneute Erschließen der biblischen Tradition von Frauengeschichte kann Identität begründen.

- Wer keine Vergangenheit hat, hat auch meist keine Sprache für die Gegenwart und die Zukunft. Beides kann notwendig sein, sowohl selbst denen Stimme zu sein, die keine haben, als auch beim Lernen von „Sprache“ zu helfen.

- Das Wahrnehmen und Formulieren von Erfahrungen, das Analysieren von Situationen und deren Benennen kann Frauen schwerfallen und Geduld erfordern.

- Menschen sind als Frauen und Männer an die Gemeinschaft verwiesen; nicht-sexistischer Umgang und gemeinsames Handeln müssen aber (meist) erst gelernt werden.

- Noch ist die Frage nach Macht – sowohl zwischen Männern und Frauen als auch besonders zwischen Frauen – weder differenziert bewußtgemacht noch ernsthaft aufgegriffen; dennoch bleibt die Machtfrage ein Kernpunkt des Konziliaren Prozesses.

- Frauenkirche kann ein Freiraum sein, für Austausch und Benennen von Erfahrungen und Problemen ebenso wie für gemeinsames Handeln. Ihre Chance liegt in der Solidarität von Frauen (religiös gesprochen als Schwestern in der christlichen Gemeinde) und in ihren Vernetzungen und Verbündungen.

- Aufgrund dieses (frauen)kirchlichen Bezugs kommen auch die Grundfunktionen der Kirche ins Bewußtsein, von denen keine fehlen darf.

- Die Handlungsmöglichkeiten liegen auf allen Ebenen, sowohl im individuellen Handeln als auch auf der Ebene wirtschaftlicher, politischer – und

kirchlicher – Institutionen und in der Arbeit an größeren bzw. den großen Problemzusammenhängen.

- Der Aufbau konkreter Handlungsmöglichkeiten ist Ziel und zugleich Weg des Lernprozesses. Dessen Ausgangspunkt liegt in der Betroffenheit als konkrete, erlebte und erzählte Erfahrungen.

- Uns bleibt als zentrale Kategorie und als Auftrag die Umkehr, das Umdenken und Um-Handeln gemäß der Bibel. Diese Umkehr hat auch ihre spirituelle Dimension.

6. Schluß

Im Kontext des Konziliaren Prozesses kam die Diskriminierung der Frau in allen Bereichen als ein fundamentaler Verstoß gegen die Menschenrechte bisher zu kurz. Nur selten wurde Sexismus als extreme Infragestellung von Gerechtigkeit und Friede eigenständig bedacht. Wie ich gezeigt habe, muß die Patriarchatskritik und die Machtfrage in diesem Kontext behandelt werden. Metanoia beginnt, wo wir – d.h. gemeinsam – den Blickwinkel herrschender Plausibilitäten entschieden durchbrechen und ändern. Zur Verdeutlichung möchte ich Theodor Adorno mit seinem Anspruch an Erziehung (formuliert 1966) zitieren:

„Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, daß ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. Ich kann nicht verstehen, daß man mit ihr bis heute so wenig sich abgegeben hat. Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug. Daß man aber die Forderung, und was sie an Fragen aufwirft, so wenig sich bewußt macht, zeugt, daß das Ungeheuerliche nicht in die Menschen eingedrungen ist, Symptom dessen, daß die Möglichkeit der Wiederholung, was den Bewußtseins- und Unbewußtseinsstand der Menschen anlangt, fortbesteht. Jede Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, daß Auschwitz nicht sich wiederhole.“⁵⁶

Der Holocaust auf dieser Erde wiederholt sich täglich – für Mensch, d.h. für Frauen, Männer und Kinder, und Natur. Was heute weltweit vor sich geht, habe ich eingangs anhand christlicher Dokumente formuliert; diese zeigen auch eine gewisse Perspektive. Unsere Gerechtigkeit wird auch unsere Rechtfertigung sein, denn ich denke, heute kann niemand von uns mehr sagen: Ich habe nichts davon gewußt.

„Deshalb *verpflichten* wir uns, eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern zu schaffen. Wir werden dazu ermutigt durch die Beharrlichkeit, mit der Frauen sich für die Bewahrung des Lebens einsetzen.“⁵⁷

⁵⁶ Th. W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz, in: *ders.*, Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt 1970, 88-104, 88.

⁵⁷ 4. Grundüberzeugung, in: Das Schlußdokument, Seoul 1990, 20.

Zum Friedenshandeln erziehen im Religionsunterricht?¹

1. Voraussetzungen

1.1 Von der Erzählung des Jahwisten über den Garten bis hin zur Offenbarung des Johannes und seinen Aussagen über die neue Erde spricht die Bibel vom Schalom. Schalom ist der Inhalt des Bundes (Jes 54,10; Ez 34,25; 37,26). Von der Geburt dessen, der als „Fürst des Friedens“ (Jes 9,5) erwartet und von Paulus „unser Friede“ genannt wurde (Eph 2,14), sagt „eine Menge himmlischer Heerschar“, daß der Kabod Jahwes „in den Höhen“ nun in Gestalt des Schalom „auf Erden“ wirksam wird: Friede auf Erden ist Echo, Spiegelung, innerweltliche Erscheinungsform der Herrlichkeit Gottes (Lk 2,14). Darum ist die Botschaft Jesu Christi „Evangelium des Friedens“ (Eph 6,15; vgl. GsF 5).

1.2 Mitten in der von Sünde, Gewalt und Tod bestimmten Weltzeit sammelt Jesus eine neue Gemeinde, Gottes Volk, das als „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17) die Präsenz des neuen Äon durch ein neues Denken und Handeln (vgl. Röm 12,2) bezeugen soll. Um dieses Zeugnisses willen gibt es Kirche, in ihrem Tatzeugnis für die angekommene Gottesherrschaft will Gott zur Sprache kommen. Was sie in ihrem „Realgedächtnis“ als bereits Geschehenes mitten im „Noch nicht“ feiert, ist unauflöslich mit der Forderung verbunden, den Lebensstil des „neuen Menschen“ (Röm 6,4) in der Nachfolge Jesu zu praktizieren und damit „das Vorausbild“ (GsF 59) einer neuen Welt zu geben. Es ist nicht in das Belieben der Christen oder Kirchen gestellt, dieses Zeugnis zu geben. Sie richten sich selbst, wenn sie sich der Sendung (vgl. Jo 20,21) verweigern.

1.3 So wenig es in das Belieben der Christen und der Kirchen gestellt ist, ob sie das Zeugnis vom „Evangelium des Friedens“ geben, so wenig ist es ihrem Gutdünken überlassen, auf welche Weise, in welcher Form dieses Evangelium bezeugt wird: die Weise des Zeugnisses muß der jeweiligen Situation, der geschichtlichen Stunde entsprechen, in die hinein Gottes Wort als Angebot und Verheißung, als Herausforderung und Weisung gesprochen wird. Man wählt nicht seine Aufgaben, sie werden uns gestellt. Es kommt also darauf an, den Kairos, die „Stunde“ zu erkennen. – Wenn Ulrich Hemel schreibt, daß religionspädagogische Optionen für Ziel und Teilziele religiöser Erziehung „von einer theologischen Gegenwartsanalyse ausgehen“ müssen,² dann ist dem ebenso zuzustimmen wie der These von Hubertus Halbfas, „daß alle

¹ Den mir vom Vorstand zugedachten Arbeitstitel habe ich nach einigem Bedenken übernommen, jedoch mit einem Fragezeichen versehen.

² U. Hemel, Ziele religiöser Lernprozesse, in: HrpG 2, 488-494, hier 494.

Religionspädagogik ihr theologisches Proprium nur in einem historisch-kritischen, in einem existential-hermeneutischen und in einem gesellschaftlich-politischen Bezugsfeld vermitteln kann³. – Angesichts der heutigen Lebenssituation, die durch Beziehungsstörungen auf allen Ebenen gekennzeichnet ist, hält Karl Heinz Schmitt die Bewegung des konziliaren Prozesses für die „einzig mögliche christliche Antwort“, und er findet es „erschreckend“, daß dieser Prozeß „auf so wenig Resonanz stößt“⁴. Daß die Gewinnung des Friedens für uns und weltweit eine Überlebensfrage und zugleich die Voraussetzung für das Leben kommender Generationen ist, bedarf hier wohl keiner näheren Begründung. Vor dem Hintergrund der andrängenden Probleme trifft wahrlich zu, was Günter Lange und Winfried Nonhoff vor einigen Jahren in einem anderen Zusammenhang geschrieben haben: „Angesichts solcher Fragen ... dürfte tatsächlich manches, was bei uns die Gemüter bewegt, harmlos oder kleinkariert sein.“⁵

Die zahlreichen Aussagen und Forderungen und teilweise dramatischen Appelle des Konzils, der Päpste und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschlands sind bekannt. Für Paul VI. ist der Friede „eine absolute Forderung“ geworden;⁶ das Konzil will, daß alle, die im Bereich der Erziehung tätig sind, es als ihre „schwere Pflicht ansehen, in allen eine neue Friedensgesinnung zu wecken“ (GS 82); nach Johannes Paul II. ist den Friedensaufgaben „die größtmögliche Bedeutung“ beizumessen⁷.

Aber nicht nur Cassandra konnte von ihren Zeitgenossen sagen: „Alles, was sie wissen müssen, wird sich vor ihren Augen abspielen, und sie werden nichts sehen. So ist es eben.“⁸ Zum Wesen des Kairos gehört es, daß er vorübergeht. Es gibt ein „zu spät“.

2. Feststellungen und Fragen

2.1 Wie wird die Religionspädagogik dem biblischen Auftrag, dem Kairos, den Aufforderungen des kirchlichen Amtes als auch dem Wunsch unserer Bischöfe, „daß sich die theologische Forschung und Lehre intensiver mit den grundlegenden Problemen des Friedens“ befassen möge (GsF 67), gerecht?

- Nachdem die AKK einen Antrag auf Behandlung der Friedensproblematik Anfang der 80er Jahre abgelehnt hatte, steht das Thema wenigstens heute auf

³ H. Halbfas, *Wurzelwerk*, Düsseldorf 1989, 233.

⁴ K.H. Schmitt, *Perspektiven für die künftige Arbeit des DKV*, in: *KatBl* 114 (1989), 5-13, hier 9.

⁵ *KatBl* 109 (1984), 6.

⁶ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23: Dienst am Frieden*, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., 172.

⁷ A.a.O., 189.

⁸ C. Wolf, *Cassandra*, Darmstadt-Neuwied ⁴1983, 10.

der Tagesordnung. Welche Wirkungen diese Tagung zeitigen wird, bleibt abzuwarten.

- Abgesehen von einem Aufsatz von Axel H. Stark „Kirchengeschichtsunterricht als Friedenserziehung“⁹ haben die Religionspädagogischen Beiträge keinen Artikel zum Thema geliefert.

- In den Katechetischen Blättern finden sich in den Jahrgängen seit dem Zweiten Weltkrieg 2 Hefte, die den Fragen der Gewalt bzw. der Gewaltfreiheit gewidmet sind (2/1982; 4/1984), ansonsten gerade ein Dutzend Artikel, die der Friedensproblematik gelten.

- In den „Pastoraltheologische(n) Informationen“ vom Dezember 1989 ist eine Dokumentation der Lehr- und Forschungspraxis in der Praktischen Theologie/Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum veröffentlicht worden. Die Dokumentation enthält u. a. die Lehrangebote, Themen der Staats-, Magister- und Diplomarbeiten sowie der Dissertationen und Habilitationen aus der Zeit vom Wintersemester 1983/84 bis zum Sommersemester 1989. In diesem Zeitraum sind an 15 Universitäten der BRD 853 Lehrveranstaltungen durchgeführt worden, von denen 2 der Friedensproblematik galten. Von 589 gefertigten Arbeiten befaßten sich 12 mit der Friedensfrage, eingeschlossen die Arbeiten über Probleme der Militärseelsorge. An 5 Ordenshochschulen gab es 194 Lehrangebote in Praktischer bzw. Pastoraltheologie, davon 1 zu Problemen des Friedens; von 176 Arbeiten waren 3 dem Friedensthema gewidmet. Anders ausgedrückt: 0,29% der Lehrangebote und 1,96% der wissenschaftlichen Arbeiten galten dem Friedensproblem. Rudolf Englert hat recht, wenn er in seinem „Plädoyer für ‚religionspädagogische Pünktlichkeit““ feststellt, daß kairologisches Denken „in der Religionspädagogik noch zu kurz“ komme.¹⁰

2.2 Das Ausklammern der Kriegs- und Friedensproblematik zur Zeit des Zweiten Weltkriegs war „vielleicht der Preis des Überlebens“¹¹, heute muß es andere Erklärungen für die marginale Behandlung dieser Themen durch die Religionspädagogik und die damit offenkundige Diskrepanz zwischen der zentralen biblischen Botschaft und der geschichtlichen Herausforderung einerseits und den Schwerpunkten religionspädagogischer Arbeit andererseits geben. Die Gründe für diese Ausfallerscheinungen vermute ich auf zwei Ebenen.

- Eugen Biser hat schon 1960 festgestellt, daß „die eindeutigen Offenbarungszeugnisse... über die Schlüsselstellung, die dem Frieden zukommt, keinen

⁹ In: RpB 10/1982, 100-112.

¹⁰ In: KatBl 113 (1988), 159-169, hier 165.

¹¹ N. Scholl, Der Erste Weltkrieg im Spiegel der Katechetischen Blätter, in: KatBl 109 (1984), 632-639, hier 639.

Zweifel“ lassen.¹² Trotz einer Fülle von Einzelarbeiten in den letzten zehn Jahren – und da besonders im Bereich der Exegese – wird man kaum sagen können, „daß das Thema Frieden zu einem formgebenden Prinzip theologischer ... Reflexion geworden ist“¹³. Unterentwickelte Sensibilität für die „Zeichen der Zeit“ scheint sich mit einer gewissen Unfähigkeit zur Wahrnehmung zentraler Aussagen der biblischen Botschaft zu verbinden. Jürgen Werbick hat kürzlich daran erinnert, daß Thomas von Aquin im Anfang seiner *Summa theologiae* als einigenden Grundgedanken der 'sacra doctrina' formuliert hat, „sie habe alles zu behandeln 'sub ratione Dei', sei es, daß sie Gott selbst zum Thema hat, sei es, daß sie alles andere als in Beziehung zu ihm stehend zur Sprache bringt“¹⁴. Liegt es nicht nahe, den „Gott des Friedens“ (Röm 15,33 u.ö.), der seine ganze Schöpfung mit seinem Schalom erfüllen will, als Formalprinzip aller religionspädagogischen Arbeit anzunehmen?

- Meine andere Vermutung hinsichtlich möglicher Gründe für die bemerkenswerte Zurückhaltung der Religionspädagogen in Sachen Frieden möchte ich in einige Fragen kleiden (und wer diese Fragen als Tadel auffassen sollte, erinnere sich an das Wort aus dem Buch „Sprüche“ [Spr 10,10]: „Wer mit den Augen zwinkert, schafft Leid, wer offen tadelt, stiftet Frieden.“)

Könnte es sein, daß die zahlreichen und ohne Zweifel wichtigen Fragen, mit denen wir uns beschäftigen, ein Vorwand sind, uns mit den die Zukunft der Welt und das Leben unzähliger Menschen unmittelbar bedrohenden Problemen nicht zu befassen, weil wir uns überfordert fühlen oder weil eine solche Befassung uns in kaum zu ermessende Konflikte mit uns selbst, mit unserer Gesellschaft und vielleicht auch mit unserer Kirche stürzen würde? Ist es nicht doch vielleicht schlichte Angst, die uns den Problemen und den Konflikten ausweichen läßt? Praktizieren wir nicht doch letzten Endes genau das, wovor der Apostel Paulus uns so eindringlich warnt, nämlich die Anpassung an eine Welt (vgl. Röm 12,2), die vor allem eines will: in Ruhe gelassen zu werden?

Wir haben das sog. „Korrelationsprinzip“ zwar weitgehend theoretisch akzeptiert, doch indem die politische Dimension meistens ausgeklammert wird, praktizieren wir ein Modell der Konfliktvermeidung, das einer Friedenserziehung und Friedensförderung nicht dienlich ist. „Korrelation ist... immer auch Korrektiv..., Provokation zur Umkehrung des Lebens und Denkens, der Lebens- und Glaubens- bzw. Unglaubensgewohnheiten.“¹⁵

¹² E. Biser, *Vom Sinn des Friedens*, München 1960, 34.

¹³ W. Krücken, *Kriegsdienstverweigerung*, St. Ottilien 1987, 313.

¹⁴ J. Werbick, *Zurück zu den Inhalten?* in: RpB 25/1990, 43-67, hier 47.

¹⁵ Ders., *Glaubenlernen aus Erfahrung*, München 1989, 209.

3. Hindernisse

Neben den eben genannten vermuteten Gründen für die unzureichende Behandlung des Friedensthemas seitens der Religionspädagogen möchte ich jedoch noch auf einen Faktor aufmerksam machen, dem ich ein besonderes Gewicht beimesse, weil er die gesamte Friedensarbeit unserer Kirche zumindest in der Bundesrepublik blockiert oder erschwert.

Was Christen und Kirchen während der Nazi-Zeit und zumal während des Krieges gesagt, getan und nicht getan haben, gehört unauflöslich zu unserer Geschichte. Ein umfassendes, gemeindebezogenes und öffentliches Aufarbeiten dieser Vorgänge ist die Voraussetzung für eine heutige dringend erforderliche Friedensfähigkeit, die – so meine Vermutung – nicht zuletzt durch Vergessenwollen, Verdrängungen oder Verharmlosungen blockiert oder gehemmt ist. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch meiner Verwunderung darüber Ausdruck geben, daß bei der Suche nach den Ursachen für eine zunehmende Distanzierung und Ablösung von den Kirchen noch nirgends die Frage gestellt, geschweige denn ihr nachgegangen worden ist, ob sich hier nicht Spätfolgen des damaligen kirchlichen Verhaltens einstellen. So wie der Verlust eines großen Teils der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert u. a. eine Folge des Versagens vor der sozialen Frage gewesen ist – und dieser Prozeß der Abwendung vollzog sich ja auch über Jahrzehnte –, so könnte auch das Verhalten der Kirche vor 60 und 50 Jahren einer jener Faktoren sein, die zur „Tradierungskrise des Glaubens“ heute geführt haben. Als Begründung für diese Vermutung oder auch These muß ich mich hier darauf beschränken, auf die christliche Lehre von der Buße und auf die Bedeutung der Anamnese in der Tiefenpsychologie hinzuweisen. Es sind eben nicht nur gesellschaftliche Denkmuster und Strukturen, die eine Friedenserziehung paralisieren. Auch das Klima und bestimmte Verhaltensweisen in unseren Gemeinden und in der Kirche insgesamt, die durch die Vergangenheit mitbestimmt werden, tragen dazu bei, daß das „Evangelium des Friedens“ so wenig zur Geltung kommt. Die Probleme des Verhältnisses von katholischer Kirche und Nationalsozialismus einschließlich des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Zweiten Weltkrieg haben – so Hubertus Halbfas – „unmittelbare Relevanz für die kirchliche Pastoral und die Arbeit in Schule und Religionsunterricht“¹⁶.

4. Konsequenzen

Nach dem bisher Gesagten lassen sich die Folgerungen für den Religionsunterricht kurz zusammenfassen.

¹⁶ H. Halbfas, a.a.O., 209.

4.1 Ein der biblischen Botschaft, dem Auftrag der Kirche sowie dem Kairos gleichermaßen verpflichteter Religionsunterricht muß sich als Dienst am Schalom verstehen.

4.2 Damit ist nicht einfach eine vielfache Auffächerung des Friedensthemas von Aggression und Angst bis zu Widerstand und Zivilcourage gemeint, ich plädiere vielmehr für eine Annahme des Schalom als Formalprinzip des Religionsunterrichts und der Katechese. Es sei daran erinnert, daß das „Praktische Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik“ schon in den 70er Jahren und Norbert Mette 1982 gefordert hatten, die Friedenserziehung nicht als gesonderten Themenbereich, sondern als durchlaufende bzw. durchgehende Perspektive zu betrachten.¹⁷

4.3 Ob jemand einem materialkerygmatischen oder problemorientierten Religionsunterricht den Vorzug gibt oder einen curricular oder einen korrelationsdidaktisch konzipierten RU favorisiert – eine Anerkennung des Schalom als Formalprinzip ist bei allen didaktischen Konzeptionen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt worden sind, möglich.

4.4 Ein am Schalom des Reiches Gottes orientierter Religionsunterricht vermag auch in besonderer Weise das biblische Ethos (zumal der Bergpredigt) deutlich zu machen und zu einer spezifisch christlichen ethischen Urteilsbildung zu verhelfen.

4.5 Anders als in unseren eher bürgerlich geprägten Gemeinden mit ihrer Neigung zur Konfliktvermeidung besteht im Religionsunterricht die Chance zu einer radikaleren Fragestellung und einer entsprechend offen und kontrovers geführten Diskussion.

4.6 Auch nach der unerwarteten und erfreulichen Entwicklung des Ost-West-Verhältnisses bedürfen angesichts der Weltlage und im Blick auf den konziiliaren Prozeß folgende Probleme vordringlich einer Erörterung: Gewaltfreiheit, Ungehorsam und Widerstand, Versöhnung und Solidarität.

4.7 Der Person des Religionslehrers bzw. der Religionslehrerin kommt auch im Feld der Friedenserziehung (wieder einmal) eine besondere, vielleicht sogar entscheidende Bedeutung zu, denn ohne erkennbares Engagement für die Sache des Friedens wird er bzw. sie für die zu bezeugende Wirklichkeit des mit Jesus Christus gekommenen und von uns zu schaffenden Friedens ebensowenig glaubwürdig sein wie für die Sache des Glaubens überhaupt.

4.8 Selbst bei günstigeren Voraussetzungen seitens der Religionspädagogik, als sie heute noch gegeben sind, ist eine Erziehung zum Friedenshandeln im Religionsunterricht nur begrenzt möglich: Die Erfahrungen einer gewalttätigen

¹⁷ E.J. Korherr/G. Hierzenberger (Hg.), *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik*, Wien/Freiburg/Basel 1978, 289; N. Mette, *Zum Friedenshandeln erziehen*, in: P. Eicher (Hg.), *Das Evangelium des Friedens*, München 1982, 165-188, hier 184.

gen Welt, einer durch Konkurrenzkampf und Ellenbogenmentalität geprägten Gesellschaft, einer verbreiteten Dialogunfähigkeit in unseren Kirchen und Gemeinden, die einem „neuen Denken“ abhold sind, drohen auch einen friedensorientierten und inspirierenden Religionsunterricht unwirksam zu machen.

4.9 Die begrenzten Möglichkeiten des Religionsunterrichts nötigen dazu, Ausschau zu halten nach Gruppierungen, die SchülerInnen empfohlen werden können, in denen sie Erfahrungen des Schalom machen und in denen sie sich in die Arbeit am Frieden einüben können.

Ende August hat in Oslo ein von der Elie-Wiesel-Stiftung für Menschenrechte und vom Nobelpreiskomitee veranstaltetes Symposium stattgefunden. Wissenschaftler, Politiker, Philosophen und Literaten aus 27 Ländern haben mehrere Tage über Probleme der Friedenserziehung referiert und diskutiert, ohne etwas grundlegend Neues auszusagen.¹⁸ Was so vielen berühmten Leuten nicht gelang, mögen Sie mir bitte nicht verübeln.

¹⁸ Nach Rheinischer Merkur/Christ und Welt Nr. 36/1990 (07.09.1990).

Kurt Zisler

Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen.

Die programmatischen Impulse des konziliaren Prozesses haben Anliegen aufgegriffen, denen viele spontan zustimmen. In Gemeinden sind daraufhin mancherorts neue Gruppen entstanden, um diese Impulse umzusetzen, andere schon bestehende Gruppen sahen sich in ihrem Bemühen bestärkt. Bei vielen Gruppen, die ich persönlich kenne, hat sich nach kurzer Zeit eine Krise bemerkbar gemacht.

1. Mögliche Ursachen dieser Krise

1.1 *Die praktische Lebensführung und die nicht bewußten „Optionen“*

Der Begriff „Option“ ist in der Theologie durch die Entscheidungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin 1968 und Puebla 1979 als „vorrangige Option für die Armen“ und als „vorrangige Option für die Jugend“¹ eingebracht worden und bald zu einem theologischen Standardvokabular geworden.

Diesen Formulierungen ist es auch zu verdanken, daß diese Vorentscheidungen als Prämisse und Ausgangspunkt des Denkens und Handelns – seien sie nun bewußt gewählt oder nicht – als Vorentscheidungen jeglichen Denkens und Handelns ins Blickfeld gerückt sind.

Wenn wir in unserem Streben nach Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung in Krise geraten, so scheint ein Grund darin zu liegen, daß wir mit den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen wir leben, auch Vorentscheidungen mitübernommen haben. Im engagierten Arbeiten für Gerechtigkeit und Frieden kann es nun sein, daß wir bewußt gegen eine solche gesellschaftliche Position Stellung beziehen, die wir aber (meist nicht bewußt) selbst teilen und leben. – Einige dieser „Optionen“ unserer westlichen Gesellschaft sollen hier bedacht werden.

1.1.1 „Mehr ist besser“

Beispiel: Bei Gruppentreffen werden Arbeitsberichte ausgetauscht. Dabei werden Zahlen verglichen, z.B. wieviele Leute Protestbriefe geschrieben haben, oder wieviel Geld der Solidaritätsmarkt etc. gebracht hat.

Was bewegt uns, dem, der mehr zustande gebracht hat, spontan den Vorrang zu geben? Auf den, der weniger zustande gebracht hat, so hinzuschauen, als

¹ In deutscher Sprache: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla, Stimmen der Weltkirche Nr. 8, insbesondere 327-337.

ob er zu wenig Mühe auf sich genommen hätte oder zu ungeschickt vorgegangen sei? Sich selbst zu motivieren, in nächster Zeit „mehr“ zu tun? Gesellschaftliche, aber auch innere Gründe spielen vielfältig zusammen, daß diese „Option“ entstehen kann. Wenn die Lage in der Welt aber nicht besser wird und das Gute nicht in dem Maß mehr wird und Gewinn bringt, geraten wir mit dieser Vorentscheidung notwendigerweise in Krise.

1.1.2 Alles steht zur Verfügung und ist machbar

Beispiel: Kinder, die nach einer Bergwanderung auf einer Hütte Rast machen, werden gefragt: „Was möchtet ihr jetzt als Belohnung für die Anstrengung?“ Sie antworten: „Ein Eis.“ Mitleidig lächelt der Hüttenwirt, der natürlich nicht über einen Kühlschrank etc. verfügt. Die Kinder überlegen gemeinsam, wie der Hüttenwirt es schaffen könnte, zu einem Stromanschluß etc. zu kommen. Die Kinder sind hier Abbild einer Gesellschaft, die nach dem Denkmodell lebt, daß durch die Technik alles zur Verfügung steht und möglich ist; die einzige offene Frage ist, bis wann.

Die Frage, warum eine Hungerkatastrophe z.B. in einem afrikanischen Land Tausende von Opfern fordern kann und gleichzeitig Lebensmittel auf der Erde vernichtet werden, bringt Menschen mit dieser Vorentscheidung in Krise.

1.1.3 Konsumismus

Konsum ist so sehr Kennzeichen der Industriegesellschaft geworden, daß „Konsumismus“ zu ihrer Bezeichnung werden konnte. „Der Zwang zum Konsum ist ein Zwang zum Gehorsam gegenüber einem unausgesprochenen Befehl. Jeder ... steht unter dem entwürdigenden Zwang, so zu sein wie die anderen: im Konsum, im Glücklichein, im Freisein; denn das ist der Befehl, den er empfangen hat und dem er gehorchen 'muß', will er sich nicht als Außenseiter fühlen. Nie zuvor war das Anderssein ein so schweres Vergehen wie in unserer Zeit der Toleranz.“² Pasolini wurde zum herben Kritiker des „Konsumismus“, der zu einer Zerstörung der Kultur des einzelnen führt. Die fatale Wirkung liegt in einer Lähmung von Kreativität und Selbst- und Weltgestaltung und damit auch der Kraft, zu widerstehen.

1.2 Information - Zerrspiegel der Wirklichkeit

Wir leben allesamt in einer medial verfaßten Welt, in der wir über alles leicht und rasch informiert werden. Damit entsteht dringlich auch die Frage nach der Wertigkeit der Information. Die erste und naive Gleichsetzung: „Es ist so und wahr, weil es in der Zeitung steht oder in den Nachrichten in Radio oder TV durchgekommen ist“, wird durch Begebenheiten erschüttert, in denen wir

² Vgl. P.P. Pasolini, *Freibeuterschriften*. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft, Berlin 1988 (= Quartheft 96), 37.

selbst das Auseinanderfallen von Realität und Berichterstattung erleben konnten. – Information wird als „Zerrspiegel“ erkannt. – In Diktaturen wird die Möglichkeit einer von der Realität abweichenden Darstellung der Wirklichkeit in den Medien bewußt eingesetzt.

Für jeden ergibt sich damit die Aufgabe, einerseits Informationen zu sammeln, andererseits diese Informationen zu vergleichen und kritisch zu befragen und sich dabei auch der Augenzeugen oder eigener Erfahrung zu bedienen. Es gilt weiters, blinde Flecken in der Berichterstattung aufzudecken und Informationen ihrem Stellenwert im lokalen und globalen Bereich nach zu werten. Das stellt viele Aufgaben, denen gegenüber wir uns in unseren Gruppen manchmal überfordert fühlen. Berichterstattungen aus Ländern der „Dritten Welt“ kommen selten und knapp in unseren Presseorganen vor. Außerdem sind sie in der überwiegenden Zahl eindeutig von der Position der reichen Länder aus geschrieben und tragen so in sich den Verdacht, einseitig zu sein, – trotz redlicher Absicht oder gezielt. Manche Informationen sind eindeutig Sprachrohr der mächtigen Interessengruppen der Industrieländer.

1.3 Der Schock – und wie wir damit umgehen

Manchmal gehen schockierende Schlagzeilen und Meldungen um die Welt, z.B. vor Jahren die Dürre in der Sahelzone oder jetzt 1990 in Angola. Die emotionale Betroffenheit wird sehr oft in spontane Hilfsbereitschaft umgesetzt, die in Geld- und Sachspenden sichtbaren Ausdruck findet. Dann aber folgt oft die Ernüchterung: Bürgerkrieg im Land, wie z.B. in Angola jetzt, gefährdet die Verteilung der Güter oder macht sie ganz unmöglich, mit dem Ergebnis, daß die Hilfe nicht ankommt oder, wenn sie ankommt, der Bereicherung verschiedener Kreise dient und nicht den Notleidenden, für die sie gegeben worden waren, hilft.

Einzelne Berichte lösen oft ein Vorurteil aus, daß Hilfe also sehr fragwürdig ist und eher der Beruhigung des eigenen Gewissens dient, als echte Hilfe zu sein. Deshalb werden Spenden glaubwürdigen Mittlerorganisationen anvertraut.

Manche spontane Hilfsaktion gerät von der Seite in Verruf, daß Hilfsgüter abgestoßen werden, die minderwertig sind und für die sonst kein Absatz mehr gefunden werden kann (z.B. durch Strahlen verseuchtes Milchpulver) oder die von der Unkenntnis der Lage im betroffenen Land zeugen (z.B. wenn Trockenbohnen nach Afrika geschickt werden, wo sie aber wegen Wassermangel nicht gekocht werden können, oder wenn Riesentraktoren in Gebiete geliefert werden, in denen sie nicht eingesetzt werden können). So tritt dann anstelle spontaner Hilfsbereitschaft resignatives Darüberhinweggehen mit dem Achselzucken, man könne es ohnehin nicht ändern, und man beginnt diese Aspekte aus seinem Leben zu verdrängen.

1.4 Die Unmöglichkeit und/oder das Fehlen einer Theorie

Wir brauchen immer eine Begründung unseres Denkens und Handelns. So auch hier in unserem Einsatz für Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung. Wir stoßen hier aber bald an Grenzen und Aporien, z.B. wie Wirtschaftssysteme und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen sind. Ein auf Gewinn hin ausgerichtetes System scheint hier nicht mit der Vorstellung einer lebhaften Solidarität in Einklang zu stehen.

Im globalen Bereich scheint sich hier kein Denkmodell anzubieten. So leben wir notwendigerweise in einem Dilemma. Das kann sich auch im kleinen Bereich zeigen, wo wir jahrelang handeln und sich sehr wenig oder gar nichts zu verändern scheint. Auch hier brauchen wir ein Denkmodell für dieses augenscheinlich erfolglose Handeln, andernfalls müssen oder werden wir unser Handeln ändern.

Für diese Ausweglosigkeit sei hier ein Beispiel aus Peru angeführt:

„Krise? Nun ja, eine Krise, die nicht enden will. Ich erinnere mich, daß wir schon im Jahre 1979 von Krise gesprochen haben. Wir sagten: Wir haben eine Wirtschaftskrise – stellen sie sich vor, damals! –, und deshalb geht alles so schlecht, und es gibt nichts zu essen. Darum wurden die Kinder krank. Aus dieser Einsicht gründeten wir die Speisestätte. Wir merkten, daß wir nicht genug im Kochtopf hatten, wenn jede Familie für sich wirtschaftete. Schon zehn Jahre machen wir diese Arbeit. Vor zehn Jahren haben wir Mütter uns zusammengesetzt, damit unsere Kinder und die anderen Kinder auch etwas bekämen, um versorgt zu sein. Und wir machen immer bloß noch weiter, immer dieselbe Geschichte!

Bloß, daß es jetzt auch den Leuten aus der Mittelschicht schlecht geht. Auch sie sprechen jetzt von der Krise. Aber wenn es manche mit zehn trifft, dann trifft es uns sozusagen mit hundert. Wir bekommen immer den schlimmsten Teil ab. Manchmal wird man mutlos. Man ermüdet von so vielen Kämpfen... Manchmal verliere ich dann den Mut und möchte am liebsten den ganzen Kram hinschmeißen.“³

Wie können wir dieses Dilemma ehrlich eingestehen und wie können wir gleichzeitig Wege finden, zu einem tragfähigen Modell des Denkens und Handelns zu kommen?

2. Möglichkeiten der Überwindung der Krise

Wir wollen nun versuchen, einen Weg aus diesen Krisen zu finden und sie somit als Wachstumsstufen unseres Lernens von Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu nehmen.

2.1 Eigene Standortbestimmung und Offenlegen der „Optionen“

Es gehört zum Weg der Reifung des Menschen, seine eigene Lebens- und Weltanschauung und die Grundposition seines Glaubens zu klären, die individuellen Möglichkeiten von Selbstgestaltung und Selbstverwirklichung in der Verflochtenheit mit der Verantwortung für den anderen und die Welt zu

³ C. Pérez, Die Straße nach Emmaus, in: Concilium 26 (1990), 408-409.

erkennen und daraus ein Modell für sein konkretes Handeln unter den bestimmten Vorgegebenheiten der konkreten Zeit zu entwickeln. Auch ist es von Zeit zu Zeit nötig, sich seine eigenen Vorentscheidungen wieder bewußt zu machen und sie zu überprüfen.

Wenn wir uns um Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung bemühen wollen, setzt dies die Fähigkeit voraus, die Welt mit den Augen der Bedrohten und Armen zu sehen. Daraus ergibt sich dann die Forderung, eine Haltung des Respektes und damit einer Selbstbeschränkung zu entwickeln. Wir können das, wenn wir von dem ausgehen, wo wir in unserer eigenen Geschichte eine Korrespondenz mit den Armen und Unterdrückten entdecken. Die/der Arme in uns kann uns die innere Solidarität mit den Armen in der Welt draußen ermöglichen.

Der Wunsch nach Wertschätzung und Würde, den wir in uns tragen, läßt uns sensibel werden für die Würde jedes anderen Menschen und der Schöpfung. Und die Notwendigkeit des eigenen Freiraumes kann uns sensibel machen, daß wir uns selbst auch beschränken, wenn wir an die Freiheit des anderen stoßen.

2.2 Die weltweite Perspektive lernen und den sachgerechten Umgang mit Information

Jeder Mensch sieht von seinem Standort aus Menschen und Welt und entwickelt sich daraus ein Bild. Es gehört zur Möglichkeit des Reifens, Blickwinkel und Horizont zu erweitern, verschiedene Standpunkte einzunehmen und Perspektiven zu verändern. Es gibt viele Möglichkeiten, sich in eine andere Perspektive einzuüben, die Welt mit den Augen der anderen sehen zu lernen, eine Zeit in den Schuhen des anderen zu gehen und so die Welt neu wahrzunehmen. Wir sehen, daß diese große und offene Perspektive oft nicht gelingt, obwohl viele Perspektiven und viele Standorte in kurzer Zeit eingenommen werden.

Das Gewinnen eines neuen Horizontes braucht einerseits Zeit, andererseits braucht es dazu kleine Schritte von bekanntem Terrain in unbekanntes; weiters brauchen wir zum Erkennen den wohlwollenden Blick eines wertschätzenden Beobachters. In diese offene Perspektive, die vom eigenen Raum aus die Welt in ihrer Weite erschließt und sie wertschätzend wahrnimmt, gilt es, sich einzuüben.

2.3 Den Blick auf den konkreten Menschen wiedergewinnen

Als die Lateinamerikanische Bischofskonferenz die Impulse des II. Vatikanischen Konzils auf die eigene Situation hin durchdachte und formulierte, tat sie das in Puebla 1979 in einer sehr typischen Weise: Sie blickte auf die Gesichter der Menschen und beschrieb diese, um die Situation des Landes und die Armut zu kennzeichnen.

„Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht – in den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind ..., den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung ..., den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner ..., den Gesichtern der Randgruppen ..., den Gesichtern der Alten ...“⁴

Dieser Ausgangspunkt beim konkreten Menschen, und zwar bei seinem Gesicht, zeigt sich, wenn die Theologen „aufs Volk hören“⁵ und wenn sie das Leben des konkreten Menschen als „locus theologicus“ nehmen. Dadurch ergibt sich ein neues Verständnis vom Gewinn theologischer Erkenntnis und von Theologie sowie ein neues Selbstverständnis des Theologen. Diese Veränderung beschreibt u.a. Bischof Aloisio Lorscheider, nachdem er 1973 in den Nordosten Brasiliens in die Diözese Fortaleza versetzt worden war:

„Nach meiner Ankunft im August 1973 in Fortaleza vollzog sich in mir allmählich eine Veränderung in der Art und Weise, wie ich meinen Dienst als Bischof verstand... Eine erste Verhaltensweise, die diese Änderung in mir förderte und beschleunigte, war das Hören auf das Volk... Dieses Hören, das aus der Notwendigkeit entstanden war, das Neue kennenzulernen, wurde bald zu mehr. Es wurde zu einer Gewohnheit und zu einer neuen Entdeckung, die in mir und dem Verständnis, das ich von meinem Amt hatte, eine echte Wende einleitete... Auch ich wurde Schüler, bevor ich daran denken konnte, als Meister aufzutreten. Ich will nicht mehr Meister sein, denn nur einer ist der Meister. Ich will vielmehr wie sie ein Schüler des Meisters sein, Jesus und seinem Geist zuhören und mit der Gemeinde sorgfältig wahrzunehmen versuchen, was Jesus und sein Geist der Kirche zu sagen hat.“⁶

Dieser Ausgangspunkt beim Gesicht des konkreten Menschen wird auch von Levinas eingefordert.⁷ Damit kritisiert er den todbringenden Totalitätsanspruch postmodernen Denkens in seinem Vertrauen auf Statistiken von computererfaßtem Zahlenmaterial.

„Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir von unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit.

Dieser Stellenwert der Unmittelbarkeit des Gesichts des anderen sollte uns auch wieder stärker an die jüdischen statt an die griechischen Grundlagen unserer Kultur erinnern. Denn dieses Gesicht ermöglicht uns eine Haltung ethischer Verantwortung, und es lädt uns ein, dem Aufruf der Propheten zu einem politischen und historischen Handeln Folge zu leisten.“⁸

⁴ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, 31, in: Die Kirche Lateinamerikas (s. Anm. 1), 156-157.

⁵ Vgl. L. Boff, Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch, Düsseldorf²1985.

⁶ A. Lorscheider, Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des armen und gläubigen Volkes, in: Concilium 20 (1984), 478.

⁷ E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität, München/Freiburg 1987.

⁸ D. Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben, in: Concilium 26 (1990), 52.

Vom einzelnen Menschen aus ist es dann auch möglich, die Strukturen wahrzunehmen und nach Wegen der Veränderung zu suchen.

2.4 Von der Einübung in die Solidarität am eigenen Ort zum Leben einer weltweiten Solidarität

Eine Schwierigkeit unserer Zeit liegt in der De-Solidarisierung. Das Maß an Solidarität nimmt immer mehr ab, obwohl man meinen könnte, daß es durch die immer genauere Information um die Situationen allein schon durch die Einsicht steigen sollte. Wie kann nun Solidarität wieder gelernt und gelebt werden? Im Bereich des Vertrauten, dort wo man Freunde hat, die in Not geraten, kann Solidarität am ehesten gelernt werden. Das bedeutet, daß Gruppen in einer Gemeinde zuerst ihre Solidarität mit Armen in der Gemeinde selbst leben und sie dann mit einer Partnergemeinde in der Ferne teilen können. Ich habe erlebt, daß dieses Modell in den Gemeinden gut gelingen kann. So kann auch die Gefahr vermieden werden, daß die Solidarität mit denen, die weit entfernt sind, zu einer Flucht aus der konkreten Lebenswirklichkeit wird.

Wir können Solidarität auch nur dann aufrecht erhalten, wenn wir Freunde gewinnen und uns denen zum Freund machen, mit denen wir solidarisch sind. Die Form der Partnerschaft mit persönlichen Begegnungen bietet sich als lebensfähiges Modell an. Das bedingt von sich aus dann die Beschränkung auf kleine, überschaubare Projekte.

2.5 „Gott des Lebens“ als sinnvolle Theorie engagierten Handelns

Woher sollen wir unser Denken und Handeln letztlich begründen? In Rückschau auf die Tradition des Glaubens begegnen wir der Botschaft vom „Gott des Lebens“. Diese Botschaft steht im Kontrast zu dem vielfältig Todbringenden in unserer Welt und Gesellschaft. Woher wissen wir aber vom Gott des Lebens, den wir als Theologen den Menschen verkünden sollen?

Gustavo Gutiérrez macht in seinen Schriften auf die unterschiedliche Ausgangslage der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie aufmerksam. Die europäische Geschichte ist durch die Aufklärung wesentlich bestimmt worden, die sich in Lateinamerika nicht ereignet hat. Durch die Aufklärung ist jedoch eine Ursprünglichkeit des Zuganges und des Wissens um Gott verloren gegangen, wie wir es z.B. in dem Bekenntnis des Paulus „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ (Apg 17,28) ausgedrückt finden. Aufgabe der durch das Feuer der Aufklärung gegangenen Theologie ist es, neben dem kritischen und aktiven Zugang zu Gott und seiner Botschaft den Zugang mystischer Ursprünglichkeit wiederzugewinnen. Wir können dadurch wieder anders zu Gott finden.

Wir können wieder etwas von Gott „wahrbekommen“ und nicht immer nur „wahrnehmen“, wie David Steindl Rast diese zwei Weisen benennt.⁹ Gerade das ist auch ein Aspekt, der im Gehen mit den Armen und der Kirche Lateinamerikas gelernt werden kann, eine Kultur der Gratuität.¹⁰

„Die gesellschaftlichen und politischen Anstrengungen, um aus der gegenwärtigen Situation herauszufinden, ebenso wie die religiösen Erfahrungen der Armen stellen die wertvollsten Reserven Lateinamerikas dar. Armut ist ein Mangel, aber sie ist auch eine Quelle der Solidarität; sie ist Tod, aber zugleich Sensibilität für das Geschenk des Lebens. Daraus erwächst uns eine kontemplative Sprache, die anerkennt, daß alles von der geschenkhaften Liebe des Vaters kommt, und eine prophetische Sprache, die uns an seine Forderung nach Gerechtigkeit erinnert. Beide verbinden sich miteinander, um uns vom Gott Jesu, dem befreienden Gott zu sprechen...“¹¹

Drei Schwerpunkte des christlichen Glaubens können uns als Modelle eines engagierten Denkens und Handelns für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung dienen.

2.5.1 Die Würde des Menschen

Der Schöpfungsbericht der Genesis singt davon, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Daraus leitet sich seine unveräußerliche Würde ab. Sie spiegelt sich in den Schriften des AT und NT wider, so z.B. Psalm 8. Wir können aus der Bibel diese Wertschätzung und Würde des Menschen ableiten.

Ich selbst war bei einer Studienreise durch Peru vor allem dadurch beeindruckt, wie sehr hier dieser Respekt vor der Würde des Menschen sichtbar wurde, und zwar in den Diskussionen mit den Theologen wie auch in der Praxis des Umgangs. Als Ziel der Theologie und der Kirche nannten sie, den Menschen die Würde wiederzugeben. Für uns war es ergreifend, dies auf dem Hintergrund einer nahezu 500jährigen Geschichte der Unterdrückung dieser Würde zu hören.

2.5.2 Die Eigenverantwortung des Menschen

Die christliche Anthropologie hat die Freiheit und Verantwortung des Menschen aus seiner Gottebenbildlichkeit abgeleitet. Es soll gelingen, daß der Mensch sich selbst in seiner sozialen Verantwortung verwirklicht.

Wir können aus dieser christlichen Sicht einerseits dazu beitragen, daß die Menschen der „Dritten Welt“ tatsächlich in ihre Verantwortung freigelassen werden. Wir können umgekehrt von ihnen lernen, daß die soziale Verwobenheit zum Charakteristikum von Verantwortung und Freiheit gehört, und so

⁹ Vgl. *D. Steindl-Rast*, Die Achtsamkeit des Herzens, München 1988.

¹⁰ *C. Boff*, Die Armen in Lateinamerika, in: *Concilium* 23 (1987), 200-209.

¹¹ *G. Gutiérrez*, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, in: *Concilium* 26 (1990), 74.

die soziale Dimension der Freiheit wiedergewinnen. Oftmals haben wir in Peru die Sätze gehört: *Dejamos que el pueblo diga su palabra*. (Lassen wir es zu, daß das Volk seine Sprache spricht.) Oder es ist die Befähigung und die Ermütigung der Menschen, „aus der eigenen Quelle zu trinken“¹².

2.5.3 Die Solidarität Gottes im Mitleiden

„Der sym-pathische Gott“

Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens, daß in Jesus Christus Gott Mensch geworden ist, daß er sich erniedrigt (vgl. Phil 2) und gelitten hat, daß er ein mit-leidender Gott geworden ist, ein sym-pathischer Gott. Es gehört weiter zu den schwierigen Entwicklungsschritten der frühchristlichen Schriften, dieses Leben Jesu und sein Scheitern im Tod zusammenzusehen mit der Erhöhung und Herrlichkeit der Auferstehung.

Es wird dem Menschen, der an Jesus Christus glaubt, zugemutet, diese Haltung selbst anzunehmen. Sie ist am deutlichsten ausgedrückt in der Haltung des Kreuzes, das zu gleicher Zeit Ausdruck des Todes ist, aber auch der weit ausgebreiteten Arme seiner Liebe. Das alles meint die Aufforderung: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und folge mir nach.“ (Mk 8,34)

Diese Haltung Jesu Christi liegt uns immer voraus. Sie bietet auch ein Modell, das in unserer Suche nach Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung trotz vielfältigen Scheiterns und häufiger Rückschläge Gültigkeit bewahrt.

Hilde Domin:¹³

Ecce homo

Weniger als die Hoffnung auf ihn

das ist der Mensch

einarmig immer

Nur der gekreuzigte

beide Arme

weit offen

der Hier-Bin-Ich

¹² G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, Mainz 1986 (Span.: Beber en su propio pozo).

¹³ H. Domin, Gesammelte Gedichte, Frankfurt 1987, 345.

Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem

Die folgenden Thesen stellen einige didaktische Grundüberlegungen dar, die sich im Rahmen des Konziliaren Prozesses im Blick auf die Bildung junger Menschen ergeben. Sie erwachsen aus der Reflexion konkreter Unterrichtserfahrungen in der gymnasialen Oberstufe.

1. Der Konziliare Prozeß spielt sich nicht in den ökumenischen Versammlungen der Kirchenvertreter ab, sondern in den Sinnen, Köpfen und Herzen der Menschen – oder er bleibt eine periphere Erscheinung einiger Idealisten. Plausibilität vermag er nur dann zu gewinnen, wenn wir uns unmittelbar mit der Ambivalenz der menschlichen Konflikte im Alltag und im politischen Horizont befassen. Infolgedessen kann es keinen Religionsunterricht und keine Katechese *über* den Konziliaren Prozeß geben, der sich lediglich mit seiner Geschichte, seinen Intentionen, den theologischen Fragekomplexen und den offiziellen Dokumenten in objektivierend-informierender Weise befaßt. Die religiöse Bildungsarbeit muß vielmehr die *Sache* des Konziliaren Prozesses mit den Lernenden so entfalten, daß darin eine Orientierung für die persönliche Lebensgestaltung und für die politische Entscheidung aufgebaut wird.

2. Im Vordergrund steht nicht der Aspekt der christlichen Ökumene. Die Schüler verstehen nicht einmal, weshalb die Christen diese Aufgabe allein unter sich lösen wollen statt auf *alle* Menschen *jeder* Religion zuzugehen. Einige Schüler fürchten sogar, daß gerade Religionen, und zwar alle, durch die Neigung zum Fanatismus den Prozeß der einen Welt stören. Da es hier um Probleme aller Menschen geht, hat die christliche Selbst-Profilierung einen faden Beigeschmack. Es existiert nur *eine* Welt, auch wenn sie geteilt ist; also haben die Kirchen ihre Schritte nur auf diese eine Welt auszurichten, indem sie in die Kommunikation mit allen eintreten, und nicht christliche Sonderinteressen zu verfolgen. – Diese Auffassung der Schüler verkennt sicherlich die Schwierigkeit des Dialogs zwischen den Religionen, markiert aber sehr deutlich den Horizont ihres Weltverstehens und die Zielrichtung ihrer Lebensorientierung. Zugleich machen sie deutlich, daß jede ideologische Profilierung angesichts der tatsächlichen Weltlage die Problematik vergrößert. Es geht um die Lösung *konkreter* Probleme der gegenwärtigen und zukünftigen Chancen des Lebens und nicht um religiöse Programme.

3. Die Problembestimmung greift zu kurz, wenn wir den Konziliaren Prozeß lediglich mit der ethischen Dimension persönlichen und politischen Handelns konnotieren. Alle Ethik wurzelt in der *Art der Kognition*, die sich in einer Kultur herausbildet, im Individuum eine konkrete Gestalt erhält und in einem

sozialen System wirksam ist. *Kognition* meint die konkreten Strukturen des Denkens, Fühlens und Handelns, die das Wirklichkeitsverständnis bestimmen. Der Lernprozeß kann sich darum nicht allein auf Handlungsanweisungen erstrecken, sondern er bedarf der kritischen Aufarbeitung der Kognition, die die Begegnung des Menschen mit den Mitmenschen, der Natur und der Kultur strukturiert. Darin realisiert sich der Ruf zur *μετάνοια* in der Botschaft Jesu, der über die Frage gerechten und friedvollen Handelns hinaus auf das Herz, auf die innerste Grundorientierung des Menschen in allen Bereichen des Lebens zielt. Jede religiöse Bildung ist an der Entwicklung der jungen Menschen zu mündigen und verantwortungsbewußten Persönlichkeiten interessiert. Zumal im Jugendalter schließt sie die *Anleitung zur Selbstreflexion* ein, die das konkrete Handeln in der Wechselbeziehung zur grundlegenden Denkstruktur betrachtet sowie Fehlentwicklungen zu entdecken und neue Strukturen aufzubauen sucht.

4. Die *Selbstreflexion*, zu der didaktische Prozesse anleiten, bezieht sich auf die manifesten Regeln der Kognition und des sozialen Handelns, in denen sich das alltägliche Leben vollzieht; sie schließt die Dynamik der Emotionen, die Mechanismen von logischen Folgeschlüssen und die körperlichen Bewegungen ein. Jede Theorie, die sich nicht auf das einläßt, was den Menschen tatsächlich ausmacht, tendiert zur Selbsttäuschung. Der Kern aller Schwierigkeiten liegt im *Nicht-Wissen* oder im Ausschlagen des Wissens um die Art, wie wir in bestimmten Situationen leben und handeln. Erst unser Wissen von uns selbst eröffnet die Möglichkeit, anders zu leben, und enthält in sich zugleich die Verpflichtung, anders zu leben, weil wir nur so die Frage des Überlebens ernst genug nehmen. Im Ausblenden solchen Transzendierens „verwechseln wird das Bild, dem wir entsprechen möchten, mit dem Sein, das wir tatsächlich hervorbringen“¹. Die Notwendigkeit der Selbstreflexion bzw. wozu es führt, wenn wir sie unterlassen, macht der Jahwist in der Erzählung von Kain und Abel deutlich (vgl. Gen 4,6-7): Nachdem Kain auf die Erfahrung des Benachteiligtseins mit den üblichen körperlichen Symptomen und sozialen Mechanismen reagiert hatte, konfrontieren die Fragen Gottes Kain mit sich selbst (Spiegelung), sie machen ihm die Struktur seiner Kognition bewußt und auf die Möglichkeit einer anderen Konfliktlösung aufmerksam. Nicht der Neid und die Wut sind die Ursachen der Feindschaft – sie sind notwendige, lebenserhaltende Reaktionen auf ungereimte Erfahrungen, die der Klärung

¹ H.R. Maturana/F.J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München³ 1987, 268.

bedürfen –, sondern der Mangel an Selbsterkenntnis, aus dem die Unfähigkeit zur Selbstkorrektur erwächst.

5. Der Kern des Problems, das im Programm des Konziliaren Prozesses artikuliert wird, ist die „Machtförmigkeit“ wissenschaftlichen Erkennens² als Mentalität der Epoche. Die physisch-technische Welt zwingt alles Seiende in das Korsett quantifizierender Objektivierung, in der der Eigenwert des Subjektiven und Individuellen aufgelöst wird. Der Maßstab der Brauchbarkeit begründet das Recht auf uneingeschränkte Verfügungsgewalt über Natur und Mitmenschen. Die „Marketing-Orientierung“³ allen Denkens und Fühlens bestimmt die zwischenmenschlichen Beziehungen, deren Intensität zum Faktor des Kalküls regredieren. Der Rationalismus der Neuzeit, der als Über-Ich-Botschaft in jedem wirkt, produzierte eine „irrationale Zivilisationsdynamik“⁴, die wesentliche Strukturelemente der Wirklichkeit ausblendet: die Wirklichkeit der Affekte und Gefühle, den Eigenanspruch von Lebewesen und menschlichen Individuen, die Ästhetik von Dingen und Menschen, Endlichkeit und Tod. Der Mensch zerstört in seiner Kampfeshaltung, derer er sich nicht bewußt ist, die Kommunikation mit seiner Mitwelt und verliert obendrein, indem er seine Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit überspielt, jegliches Maß für sein Selbst, das er gerade glaubte erst gewinnen zu müssen. Mit dem machtförmigen Umgang entschwindet das Verständnis für das vorgängige Eingebundensein in Natur und zwischenmenschliche Beziehungen als Basisstruktur des Lebens. Bereits im Begriff „Umwelt“ steckt das Problem: die Distanz und das Herausgehobensein eines Lebewesens, dessen Überleben von der Anerkennung seiner biologischen Struktur abhängt. Solche bewußt gemachte Paradoxie könnte ein Anstoß zur Umkehr sein. Notwendig ist eine neue Mündigkeit, die auf Versöhnung der verschiedenen Perspektiven der Weltbetrachtung hinarbeitet. Der entscheidende Impuls liegt in der Erkenntnis, daß wir ständig Herrschaftsbeziehungen zu den Dingen und Menschen herstellen wollen.⁵

6. Weiter führt uns die Anerkennung des Tatbestandes, daß alle Konflikte, in die wir geraten, wir selbst hervorgebracht haben. Sie sind nicht in einer objektiven Wirklichkeit begründet, diese selbst ist „eine Konstruktion, von

² C.F. von Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München²1979, 165.

³ E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, München 1985, 66.

⁴ C.F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart⁶1990, 195.

⁵ Vgl. S. Weil, Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem, Frankfurt/M 1978, passim.

der wir vergessen haben, daß wir selbst ihre Architekten sind“⁶. Das menschliche Leben ist ein Netzwerk von Koordinationen, in denen sich bestimmte Regelmäßigkeiten herausbilden. Sie entstehen durch Interaktionen zu anderen Menschen und Lebewesen. Es kommt nun darauf an, welche Formen diese Interaktionen haben, denn dadurch wird die Wirklichkeit hervorgebracht, wie sie sich entwickelt. *Gerechtigkeit* ist eine Frage der konkreten Koordinationen, die wir mit anderen Menschen vornehmen. Soll es *eine* Welt geben, die wir miteinander teilen, dann ist nicht nur die Annahme anderer Personen neben uns selbst notwendig, sondern auch die Bereitschaft, selbst mit denen, die wir nicht mögen, in Kommunikation zu bleiben. Koexistenz ist nur möglich durch die unbedingte Anerkennung der Wirklichkeit des Anderen als legitimer und gültiger Ausdruck seiner Existenz. Ohne die Liebe, die den Anderen annimmt, gibt es keine Menschlichkeit. „Alles, was die Annahme anderer untergräbt – vom Konkurrenzdenken über Besitz der Wahrheit bis hin zur ideologischen Gewißheit – unterminiert den sozialen Prozeß, weil es den biologischen Prozeß (sc. der strukturellen Koppelung als Konstitution des Lebens) unterminiert, der diesen erzeugt.“⁷ Die Worte der Bergpredigt von der Vergeltung und der Feindesliebe wollen einen vom Üblichen abweichenden Prozeß der Koordination anstoßen, indem sie von der Fixierung auf die eigene Gewißheit und Emotionsdynamik und von der Negierung der anderen Person weg auf ihre Anerkennung als ebenbürtigen Menschen hinführen (vgl. Röm 12,20). Sie öffnen unseren Sinn dafür, daß wir mehr Möglichkeiten haben, als wir ahnen, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit uns. Von der Verdrängung der Emotionen ist dabei keine Rede. Der Weg dorthin muß in einer kommunikativen Didaktik betreten werden, die mit der Sachfrage die Koordination der Beteiligten zu erarbeiten sucht.

7. Die Fähigkeit der menschlichen Vernunft besteht darin, daß wir unseren kognitiven Bereich stets erweitern können. Da wir die Welt miteinander teilen, geht die produktive Erweiterung nur durch die *Interaktion* vonstatten. Der Lernprozeß auf die eine Welt hin braucht darum die Begegnung mit dem Fremden als dem Ebenbürtigen, dem wir den Daseinsraum neben uns öffnen (multikulturelle Gesellschaft). Hier geht es wiederum um das Bewußtsein der gemeinsamen biologischen und sozialen Struktur der Menschen, religiös gesprochen, um die Würde eines jeden, die vor jeder gesellschaftlichen Rollenzuweisung und kulturellen Bewertung ihr Recht hat. Diese Selbstverständlichkeit geht verloren, wo wir das Wissen von uns selbst aussetzen. Die Anerkennung meines Selbst, vornehmlich der eigenen Schwächen und des Versagens, läßt erst den anderen als den sehen, dem ich ebenbürtig bin. Die

⁶ P. Watzlawick, Die Möglichkeit des Andersseins, Bern ³1986, 38.

⁷ Maturana/Varela, 266.

Ausblendung des Schwachseins als Wirklichkeit steigert den Konkurrenz- und Überlegenheitsdrang, der die Koordination mit anderen verhindert. Konflikte lassen sich auch nur dadurch überwinden, daß die Kommunikation sich in einem Bereich bewegt, in dem Gemeinsames stattfindet.

8. Die Begriffe des Konziliaren Prozesses liegen auf der Linie der Korrelation von Erfahrung und Glaube. Sie betreffen elementare Sachverhalte des Lebens, zugleich bündeln sich in ihnen elementare Inhalte christlicher Verkündigung. Diese Korrelation theologisch aufzuweisen, ist hier nicht der Ort. Didaktisch bedeutsam ist aber die *Sprache*, in der die Thematik verhandelt wird, denn die Art des Sprechens erzeugt eine Wirklichkeit. Die Plausibilität theologischer und kirchlicher Aussagen wird allenthalben durch Abstraktheit und allgemeines Reden erschwert. Gerade das Individuelle und Konkrete ermöglicht die Begegnung zwischen Menschen und eröffnet Wege des Einverständnisses, das Allgemeine läßt jeden mit sich allein. Die Kommunikation, die Beziehung zwischen Menschen und Kulturen stiftet, gelingt nur durch das Erzählen konkreter Erfahrungen, in dem sie die erlebte Wirklichkeit als gemeinsame Ebene und die Ambivalenz aller Erfahrungen unverstellt aufscheinen läßt. Nicht die kritische Durchsicht verschiedener Programme von Gerechtigkeit und Frieden führt auf neue Wege, weil sie die notwendigen Handlungen verschleiern können. Allein die Kommunikation über konkrete Erfahrungen stiftet die Koordinationen, die die eine Welt entstehen läßt.

9. Unfruchtbare Problemlösungsversuche⁸ stellen sich ein, wenn wir immer nur nach den gleichen Regeln spielen, es ergibt sich nur ein Spiel ohne Ende. So ist es beim Auftreten von Aggression. Indem wir aus dem System der fortwährend gleichen Spielregeln heraustreten, vermögen wir das *Ganze* zu *transformieren*. Wir selbst sind es, die die Regeln des Spiels erfunden haben, so können wir uns auch für andere Regeln entscheiden. Menschliche Probleme geht man am besten mit der Frage an: Was tun die Betroffenen hier und jetzt, wodurch das Problem erhalten oder sogar erschwert wird? Die Frage nach dem Warum führt nicht weiter. Die Lösung liegt dann auf der Metastufe in einer absurden, paradoxen Verhaltensaufforderung. Wo Menschen in der Paradoxie ihres eigenen Denkrahmens gefangen sind, führt nur die Einführung einer Gegenparadoxie weiter. Es geht darum, das menschliche Erleben von Wirklichkeit aus dem Käfig des Denkens in Gegensatzpaaren herauszuführen in einem Sprung auf die nächsthöhere logische Ebene. Der Weg dorthin ist die *Umdeutung der Situation*.

In solchen Paradoxien bewegt sich über weite Strecken auch die Verkündigung Jesu. Sie will den kognitiven Rahmen des Üblichen sprengen, indem sie

⁸ Vgl. P. Watzlawick/J.H. Weakland/R. Fisch, *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern 1974.

konkreten Gegebenheiten eine andere Bedeutung zuschreibt. Das Wort von der Vergeltung (Mt 5,38-40) will daher nicht als konkrete Handlungsrichtlinie verstanden werden, sondern provoziert zu aktivem, selbstbewußtem Handeln in der Begegnung mit dem Aggressor, das die Eskalation zu vermeiden und die Kommunikation mit dem Gegner aufrechtzuerhalten sucht. Die beste Auslegung des Jesuswortes auf mögliche Formen der Begegnung mit dem Aggressor findet sich in der Franziskuslegende vom Wolf von Gubbio. Das politische Handeln von Hans Dietrich Genscher gegenüber dem Osten liegt auf der gleichen Linie. Durch die Umdeutung der Situation von Aggression in der nicht-aggressiven Begegnung werden Veränderungen möglich. Welche Bedeutung zum Zuge kommt, ist das Ergebnis bewußter und außerbewußter Entscheidungen. Sobald wir die Möglichkeit einer anderen Deutung eingesehen haben, können wir nicht mehr so leicht in die Ausweglosigkeit einer früheren Wirklichkeitsauffassung zurückfallen. Dies geschieht in der religiösen Bildung durch die fortwährende Beschäftigung mit dem Wort der Schrift als Wort für das Leben.

10. Das Aufbrechen fixer kognitiver Strukturen bedarf der Einübung neuer Denk- und Verhaltensformen. Sie geschieht nicht wieder durch das problem-lösende Erschließen neuer Sichtweisen. Im Innehalten des arbeitenden Verstandes, im Aufmerksamwerden und gesammelten Hinsehen kann sich die Begegnung mit Mitmenschen und den Dingen der Natur auf tun, die wir im sezierenden Objektivieren abgebrochen haben. Der Konziliare Prozeß bedarf einer *Einübung in die Aufmerksamkeit*, in der das Ich sich selbst läßt, um in der Sammlung das Andere in sich aufnehmen und mit ihm in einen lebendigen Austausch treten zu können.⁹ Die Didaktik des Konziliaren Prozesses tut gut daran, mit den Kindern und Jugendlichen das „Vermögen zur Aufmerksamkeit zu entwickeln“¹⁰.

⁹ Vgl. G. Stachel, Erfahrung interpretieren. Beiträge zu einer konkreten Religionspädagogik, Zürich 1982, 185-236; ders., Gebet - Meditation - Schweigen. Schritte zur Spiritualität, Freiburg 1989, 125-137.

¹⁰ S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, München² 1961, 106.

Werner Simon

Friedenserziehung als religionspädagogische Aufgabe

Friedenserziehung im katholischen Religionsunterricht in der Zeit der Weimarer Republik (1918-1933)

I.

Weitgehend vergessen ist jene katholische Friedensbewegung, die in der Zeit der Weimarer Republik einen aus dem christlichen Glauben motivierten Pazifismus sowohl innerhalb des damaligen Katholizismus als auch in der die weltanschaulichen Grenzen übergreifenden Friedensbewegung der Zeit zur Geltung zu bringen suchte.¹ Unter 'Friedensbewegung' werden im Folgenden „jene Organisationen verstanden, die – von der Verwerflichkeit des Krieges ausgehend – Konzeptionen entwickeln, Methoden erarbeiten und konkrete Vorschläge unterbreiten, die den Krieg verhindern und schließlich unnötig machen sollen“². Es war das „pazifistische Kriegserlebnis“³: die Erfahrung des modernen, technisierten Krieges, die Erfahrung einer das gesamte gesellschaftliche Leben durchdringenden Militarisierung, die im Verlauf des Ersten Weltkrieges nicht wenige dazu führte, sich neu auf das Liebesgebot und die Friedensverheißung der Bibel zu besinnen, um diese nun konsequent auch auf das soziale und politische Handeln zu beziehen. Es war diese konkrete Kriegserfahrung, die sie zur Überzeugung gelangen ließ, daß die überlieferten moraltheologischen Kriterien für einen „gerechten Krieg“ unter den gewandelten Bedingungen der Kriegsführung nicht länger eingelöst werden könnten.⁴ So wurde die Grundlage gelegt für ein Friedensengagement, das sich

¹ Vgl. *D. Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1976; *A. Klönne*, Zur Geschichte des „anderen Katholizismus“. Initiativen katholischer Kriegsgegner in Deutschland von der Weimarer Republik bis heute, in: *P. Eicher* (Hg.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, München 1982, 103-124. Ferner die in Anm. 5 genannte Literatur. - Zur Geschichte der pazifistischen Bewegungen in Deutschland: *K. Holl/W. Wette* (Hg.), Pazifismus in der Weimarer Republik. Beiträge zur historischen Friedensforschung, Paderborn 1981; *H. Donat/K. Holl* (Hg.), Die Friedensbewegung. Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz, Düsseldorf 1983; *D. Riesenberger*, Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland. Von den Anfängen bis 1933, Göttingen 1985; *C. Rajewsky/D. Riesenberger* (Hg.), Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll, München 1987.

² *Riesenberger*, Geschichte (Anm. 1), 7.

³ Vgl. ebd., 124-142 („Pazifistisches und nationalistisches Kriegserlebnis“).

⁴ Vgl. *F.M. Stratmann*, Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem, Augsburg 1924. Ferner: *Riesenberger*, Katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 158-171 („Der Krieg und seine Überwindung als religiös-sittliches und moralpädagogisches Problem“) und 181-190 („Der Krieg und seine Überwindung als naturrechtlich-moraltheologisches Problem“); auch: *K. Hilpert*, Der Krieg in kirchlichen Lehrdokumenten der letzten hundert Jahre, in: *rhs* 25 (1982), 147-156.

konkretisierte im Eintreten für eine gerechte Sozial- und Wirtschaftsordnung, für eine demokratisch-republikanische politische Ordnung, für völkerrechtliche Formen der internationalen Konfliktregelung und für eine Politik der Verständigung und Versöhnung zwischen den Völkern.

Kristallisationskern und Hauptträger der katholischen Friedensbewegung wurde der 1919 in München gegründete „Friedensbund Deutscher Katholiken“⁵. Zählte er 1921 noch nicht mehr als 1200 Mitglieder, so stieg die Zahl der persönlichen Mitglieder vor allem in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre auf über 9000 Mitglieder in 104 Ortsgruppen im Jahre 1930. Dazu kamen über 30 000 Mitglieder, die dem Friedensbund über die korporative Mitgliedschaft von Verbänden angeschlossen waren.⁶ So war er zwar „weder personell noch finanziell in der Lage, eine Massenbewegung aufzubauen“⁷. Er repräsentiert eine entschiedene Minderheit. Als solche war er jedoch ein „nicht zu verdrängender Bestandteil des politischen Katholizismus“⁸ seiner Zeit. Er verstand sich selbst als Vorkämpfer, der durch die Mitarbeit seiner Mitglieder in den verschiedenen Gruppierungen und Verbänden als „Sauerteig“ in die Breite wirken wollte.⁹

Von Anfang unterstützte der Friedensbund die Forderung nach einer Friedenserziehung. Sie sollte auch im Raum des schulischen Unterrichts - so auch im Religionsunterricht - und in der außerschulischen Jugendarbeit die Friedensbereitschaft und die Friedensfähigkeit der jungen Menschen wecken und fördern. Zwar bildeten die Lehrer im Friedensbund eine Minderheit - 1927 zählte er 357 Geistliche, 258 Akademiker und 299 Lehrer als persönliche

⁵ Vgl. *Riesenberger*, Katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 21-67 („Der 'Friedensbund Deutscher Katholiken' (F.D.K.)“); *B. Höfling*, Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen. Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ 1917-1933, Waldkirch 1979; *D. Riesenberger*, Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ und der politische Katholizismus in der Weimarer Republik, in: *Holl/Welte* (Anm. 1), 91-111; *K. Breitenborn*, Der Friedensbund Deutscher Katholiken. 1918/19-1951, Berlin(Ost) 1981.

⁶ Vgl. *Höfling* (Anm. 5), 17.

⁷ *Riesenberger*, Der „Friedensbund Deutscher Katholiken“ (Anm. 5), 105.

⁸ *Klönne* (Anm. 1), 104.

⁹ „Das Ziel der katholischen Friedensbewegung nach dem Ersten Weltkrieg läßt sich ganz allgemein damit umschreiben, daß sie innerhalb der Kirche durch die Aktivierung ihrer Glieder und durch die Kirche als Ganzes mit ihren spezifischen Möglichkeiten zur Realisierung des Friedens beitragen wollte.“ (*Riesenberger*, Katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 134) - Der Friedensbund war nicht der einzige, wohl aber der Hauptträger der katholischen Friedensbewegung: „Der FDK war dabei die einzige katholische Organisation, die den Friedenskampf als ihr Hauptanliegen verstand und die auch nur zu diesem Zweck ins Leben gerufen worden ist. Er bildete, verwendet man den auch von katholischen Pazifisten häufig selbst benutzten Begriff, den Kern oder das Zentrum der katholischen Friedensbewegung.“ (*Breitenborn* (Anm. 5), 6).

Mitglieder¹⁰ –; auch konnten Beziehungen zu den großen katholischen Lehrerverbänden nicht aufgebaut werden.¹¹ Dennoch darf ihre Bedeutung als mögliche Multiplikatoren nicht unterschätzt werden. Die jugendlichen Mitglieder des Friedensbundes gehörten vorwiegend der berufstätigen Jugend an. In den katholischen Vereinen für höhere Schüler wurden nur wenige Mitglieder gezählt.¹²

Das friedenspädagogische Engagement des Friedensbundes findet auch seinen Niederschlag in den Beschlüssen der Reichstagungen. So setzte sich die Beuroner Reichstagung 1925 mit Nachdruck dafür ein, daß Artikel 148 der Weimarer Reichsverfassung, der eine sittliche und staatsbürgerliche Erziehung im Geiste der Völkerversöhnung fordert, in allen öffentlichen und privaten Schulen durchgeführt und Verletzungen dieser Bestimmung nicht länger geduldet werden sollten.¹³ Die gleiche Reichstagung appellierte an den Klerus, in der Schule und auf der Kanzel konsequent darauf hinzuwirken, daß in den Beziehungen zwischen den Völkern der Rechtsgedanke den Machtgedanken ersetzt.¹⁴ Internationale Jugendbegegnungen wie das Treffen der „Internationale Démocratique“ in Bierville im Jahre 1926, an dem etwa 5 000 Jugendliche teilnahmen,¹⁵ ermöglichten Erfahrungen einer völkerverbindenden Gemeinsamkeit. 1930 wird eine Arbeitsgemeinschaft der Erzieher innerhalb des Friedensbundes gegründet, die sich vor allem der Aufgabe zuwendet, die Lesebücher, insbesondere des Geschichtsunterrichts,

¹⁰ Vgl. *Breitenborn* (Anm. 5), 68 - „An erster Stelle erfaßte der F.D.K. Kreise aus der Arbeiterschaft und Angestelltenschaft; an zweiter Stelle standen die Frauen; es folgten die Handwerker, der Klerus und - zahlenmäßig die geringste Gruppe - Lehrer bzw. Akademiker.“ (*Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 52; bezogen auf das Jahr 1928).

¹¹ Vgl. *Höfling* (Anm. 5), 41.

¹² Vgl. *Breitenborn* (Anm. 5), 46; *Klönne* (Anm. 1), 107 f.; *Riesenberger*, Geschichte (Anm. 1), 169ff. - „Unter den katholischen Jugendbünden waren damals vorwiegend jene den Kriegsgegnern freundlich gesonnen, die sich aus der werktätigen Jugend rekrutierten, so die 'Großdeutsche Jugend', der 'Jungborn', das 'Kreuzbündnis' und die 'Kreuzfahrer', mitunter auch Gruppen des 'Windthorstbundes' (Jugendorganisation der Zentrumsparterie) und des 'Katholischen Jungmännerverbandes'.“ (*Klönne* (Anm. 1), 108). Beate Höfling betont, „daß die pazifistischen Kreise in der (katholischen) Jugendbewegung nur eine kleine Minderheit darstellten“ (*Höfling* (Anm. 5), 45).

¹³ Vgl. *Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 166. - Artikel 148, 1 WRV lautet: „In allen Schulen ist sittliche Bildung, staatsbürgerliche Gesinnung, persönliche und berufliche Tüchtigkeit im Geiste des deutschen Volkstums und der Völkerversöhnung zu erstreben.“

¹⁴ Vgl. ebd., 45.

¹⁵ Vgl. ebd., 1-20 („Marc Sangnier und die katholische Friedensbewegung in Deutschland“). Ferner: *D. Riesenberger*, Marc Sangnier (1873-1950). Pionier der deutsch-französischen Verständigung, in: *Rejewsky/Riesenberger* (Anm. 1), 119-125.

daraufhin zu überprüfen, ob und wie in ihnen friedensfeindliche Vorstellungen und Heldenideale vermittelt werden. In jedem zweiten Heft des Vereinsorgans „Der Friedenskämpfer“ erschien fortan eine „Pädagogische Werk-ecke“.¹⁶ Aufsehen erregte der Aufruf des Friedensbundes vom November 1932, der sich gegen die mit der Einrichtung eines „Kuratoriums für Jugend-ertüchtigung“ vorbereitete und staatlich unterstützte Einführung des Wehr-sportes in die Jugendarbeit wandte. Die Militarisierung des Sportes wider-spreche Artikel 148 der Verfassung und bereite einer neuen Militarisierung der Gesellschaft den Weg.¹⁷ Bereits 1930 hatte die Reichstagung in Paderborn ihrer Überzeugung Ausdruck gegeben, „daß es zur Sicherung eines dauern-den Friedens nicht genügt, den Frieden politisch durch Abkommen, Verträge, Ausbau des Völkerbundes zu organisieren, so begrüßenswert und notwendig solches Tun ist. Der dauerhafte Friede aber wird geschaffen, wenn die Gesin-nung des Menschen, insbesondere der heranwachsenden Jugend vom nation-alistischen Wollen zu einer wahren Friedenshaltung umgebildet wird. Die Friedensfrage ist eine Frage der Erziehung.“¹⁸

II.

Wie wurden diese Appelle in der Religionspädagogik aufgenommen, wie fand die Forderung nach einer Friedenserziehung auch im Religionsunterricht in den aktuellen katechetischen Diskussionen Berücksichtigung, wie sie sich etwa in repräsentativer Weise in den „Katechetischen Blättern“ als dem Vereinsorgan des Deutschen Katecheten-Vereins spiegeln?

Es fällt auf, daß sowohl die Friedensbewegung wie auch das Problem einer Friedenserziehung im Religionsunterricht erst relativ spät und nur punktuell Aufmerksamkeit finden. Die „Neujahrsgedanken“¹⁹ des Schriftleiters der „Katechetischen Blätter“, des Münchener Religionspädagogen Joseph Göttler verweisen zu Beginn des Jahres 1928 auf verschiedene „katechetische und andere Bewegungen“, darunter auch auf die katholische pazifistische Be-wegung, deren Reformimpulse es für die katechetische Arbeit fruchtbar zu machen gelte. Er verteidigt die kirchliche Berechtigung des „Geistes des Pazifismus“, verweist auf Theophil Ohlmeiers „Nie und nimmer wieder

¹⁶ Vgl. *Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 166 f.; *Breitenborn* (Anm. 5), 75.

¹⁷ Vgl. *Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 252-261 („Der Kampf der katholischen Friedensbewegung gegen den Militarismus in Deutschland“); *ders.*, Geschichte (Anm. 1), 181 ff.; *Höfling* (Anm. 5), 152-155.

¹⁸ Zit. nach: *Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 166 f.

¹⁹ Vgl. *J. Göttler*, Katechetische und andere Bewegungen, in: *KatBl* 54 (1928) 3-12.

Krieg!“²⁰ als eine „ausgezeichnete populäre Behandlung der Friedensfrage“ und schließt: „Ich habe das Empfinden, daß in dieser Beziehung mehr geschehen müßte, daß mehr Courage für diese angeblich so feminine und senile Bewegung aufgebracht werden müßte.“²¹ Göttler legt im darauffolgenden Jahr in einem eigenen Beitrag „Gedanken über Friedenserziehung im Religionsunterricht“²² vor, auf die noch ausführlicher eingegangen werden soll. Sie blieben jedoch, soweit dies festgestellt werden kann, ohne Echo. Eine weiterführende Auseinandersetzung mit dem friedenspädagogischen Anliegen fand nicht statt.

Der traditionelle Religionsunterricht beantwortete die von der Friedensbewegung thematisierten Herausforderungen mit der überkommenen zweifachen Akzentsetzung: zum einen mit einer religiös begründeten staatsbürgerlichen Pflichtenlehre, zum anderen mit einer religiös motivierten und individualethisch ausgelegten Tugendlehre. Beide Akzentsetzungen finden sich sowohl in dem normativen Text des 1925 eingeführten Einheitskatechismus²³ als auch in den Lehrplänen für die Abschlußklassen der Volks- und Fortbildungsschulen²⁴. So betont der Katechismus in seiner den Geltungsbereich des vierten Gebotes ausweitenden Auslegung und mit einem Verweis auf Röm 13,1 die autoritätsbezogene Gehorsampflcht: „Wir sind der geistlichen und weltlichen Obrigkeit Ehrfurcht und Gehorsam schuldig, weil ihre

²⁰ Vgl. *P.Th. Ohlmeier OFM*, Nie und nimmer wieder Krieg!, Hildesheim o. J. - Theophil Ohlmeier war engagierter Mitarbeiter des Friedensbundes und Wortführer der Gruppe, die diesen nach 1926 in eine Massenorganisation umgestalten wollte, aber mit dem Anliegen bei der Leitung, die den Akzent auf eine intensive Arbeit der Ortsgruppen legte, nicht durchdrang. Vgl. *Riesenberger*, Die katholische Friedensbewegung (Anm. 1), 63 ff.

²¹ *Göttler*, Katechetische und andere Bewegungen (Anm. 19), 8.

²² *Ders.*, Regi pacifico! Gedanken über Friedenserziehung im Religionsunterricht, in: *KatBl 55* (1929), 529-539. - Göttler hatte ursprünglich Theophil Ohlmeier um einen Artikel für die „Katechetischen Blätter“ gebeten, den dieser dann aber in einer eigenen Publikation veröffentlichte: *P.Th. Ohlmeier OFM*, Der Gedanke der Völkerversöhnung in Schule und Katechese, Hildesheim o. J. Vgl. *Göttler*, Regi pacifico (s. o.), 532/533, Anm. 1 - Im gleichen Beitrag bespricht Göttler die für die katholische Friedensbewegung grundlegende Veröffentlichung von P. Franziskus Maria Stratmann OP: *Weltkirche und Weltfrieden*, Augsburg 1924, mit der bedauernden Anmerkung, daß „es nie zur Besprechung vorgelegt wurde“. Ebd.

²³ Vgl. *Katholischer Katechismus für das Bistum Breslau und seinen Delegaturbezirk*, Breslau 1925. - Der von Theodor Mönnichs SJ erarbeitete 'Deutsche Einheitskatechismus' wurde in fast allen deutschen Diözesen eingeführt.

²⁴ Vgl. *Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule*. Herausgegeben im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz, Paderborn 1925; Entwurf eines Lehrplans für den Religionsunterricht in Fortbildungsschule und Christenlehre, abgedruckt in: *J. Götler*, Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik, Münster 1923, 150-153.

Gewalt von Gott kommt.“²⁵ Die Eingrenzung dieser Gehorsamspflicht durch den Verweis auf Apg 5,29 („Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“) bleibt ohne einen konkreten Situationsbezug abstrakt.²⁶ Im Unterschied dazu erfährt das Tötungsverbot des fünften Gebotes eine präzise Konditionierung: „Einen Menschen zu töten ist erlaubt: 1. der Obrigkeit zur Bestrafung eines schweren Verbrechens, 2. jedem in gerechter Notwehr, 3. den Soldaten zur Verteidigung des Vaterlandes.“²⁷ Auch der Religionsunterricht teilt das vorherrschende Verständnis von Erziehung als einer Einführung in die ihr vorgegebenen Lebensordnungen und die diesen Ordnungen zugrundeliegenden Wertorientierungen. An die Seite der Pflichtenlehre tritt eine am „Geist“ der Bergpredigt orientierte Tugendlehre. Die Seligpreisungen und die Weisungen der Bergpredigt werden als Ideal verstanden, dem Vorbildcharakter und eine gesinnungsbildende Kraft zukommen soll. So wird eine persönliche Haltung der Friedfertigkeit und der Versöhnungsbereitschaft gefordert, ohne daß jedoch die sozialetischen Konsequenzen und die möglichen Spannungen zu der gleichzeitig betonten Gehorsamspflicht angesprochen oder als Problem wahrgenommen werden.²⁸

Blieb das Grundmuster des Katechismusunterrichts einem letztlich deduktiv-autoritativen Modell der Glaubensvermittlung verpflichtet, so gelang es bereits vor 1914 im Ansatz einer „christlichen Lebenskunde“ zumindest in den Abschlußexamen der Volksschulen und in den Fortbildungsschulen einem stärker erfahrungsvermittelten Lernen zum Durchbruch zu verhelfen.²⁹ Es waren vor allem moralpädagogische Anregungen des Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster, die in dieses Konzept religiös-sittlicher Erziehung einflös-

²⁵ Katholischer Katechismus (Anm. 23), 46 (Frage 135).

²⁶ Ebd., 47 (Frage 136).

²⁷ Ebd., 50 (Frage 144). - Vgl. auch: Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule, Christenlehre und Jugendverein. Unter Mitwirkung des Freiburger Katechetenvereins herausgegeben von Dr. Wilhelm Burger, Band 1: Christliche Lebenskunde, Freiburg 1922, 107-113 („Bürgerpflichten“). Ferner die aus einer Preisaufgabe der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster hervorgegangene Musterkatechese: F. Zumegen, Achtung und Gehorsam gegenüber den staatlichen Gewalten. Katechese an Fortbildungsschüler, in: KatBl 47 (1921), 179-182.

²⁸ Vgl. ebd., 50. (Frage 143), 64 f. (Frage 176). - Eine ansatzweise Ausweitung der Auslegung vom Mt 5, 38-42 auch in den Bereich des sozialen Zusammenlebens findet sich in der Musterkatechese: P. Bergmann, Jesu Bergpredigt will Lebenswirklichkeit. Erläutert durch ein Lehrbeispiel für die Oberstufe der Volksschule über Matth. 5, 38-42: Böses nicht wiedervergelten!, in: KatBl 52 (1926), 305-327.

²⁹ Vgl. J. Göttler, Der abschließende Religionsunterricht. Erwägungen und Vorschläge zur Weiterbildung desselben, in: KatBl 36 (1910), 1-9; ders., Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. Gedanken und Vorschläge für Theorie und Praxis desselben (= Religionspädagogische Zeitfrage 1), Kempten - München 1916.

sen.³⁰ Ethische Erziehung wird nur dort gelingen, wo sie induktiv und erfahrungsbezogen, im Ausgang von der lebendig-anschaulichen Erlebniswelt der Jugendlichen geschieht. Sie bleibt wirkungslos, wenn nicht zu den argumentativen und belehrenden Beweisgründen lebensvolle und motivkräftige Beweggründe treten. Religiös-sittliche Erziehung wird infolgedessen nur dort gelingen, wo sie die religiösen Motivationen der Gottes- und Nächstenliebe verknüpft mit den individuellen und sozialen Motivationen des menschlichen Zusammenlebens, mit den natürlichen Strebungen der jungen Menschen wie dem Freiheitsstreben, dem Ehrgefühl, dem Mut zum Engagement. Nur so wird es gelingen, die Kluft zwischen Religion und Leben zu verringern und die Motive der Religion in den sozialen Lebensvollzügen wirksam werden zu lassen, Verstand und Willen der jungen Menschen zu bilden, Erziehung in Selbsterziehung zu überführen. Foerster betonte wiederholt die politische Relevanz einer solchen religiös-sittlichen Erziehung, die die „doppelte Moral“, die in dem Hiatus von privatem „moralischem“ Handeln und politisch-öffentlichem „a-moralischen“ Handeln zum Ausdruck kommt, zu überwinden sucht. Für den Religionsunterricht bedeutete dieser Ansatz einen Gewinn an Erfahrungsbezug und eine stärker problemorientierte Rückbindung an Lebensfragen und alltägliche Lebenszusammenhänge.³¹

Foersters moralpädagogisches Engagement stand im Kontext seines umfassenden friedenspolitischen Engagements, mit dem er den Versuchen der Militarisierung und später der Remilitarisierung in Deutschland entgegenzu-

³⁰ Vgl. zum pädagogischen Ansatz Foersters: *F. Pöggeler*, Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters. Eine systematische Darstellung, Freiburg 1947. Einen knappen Überblick gibt: *W. Scheibe*, Friedrich Wilhelm Foerster, in: *J. Speck (Hg.)*, Geschichte der Pädagogik des 20. Jahrhunderts, Band 1, Stuttgart 1978, 43-56. - Von Foersters zahlreichen Schriften seien nur einige Hauptwerke genannt: *Jugendlehre* (1904), *Lebenskunde* (1905), *Sexualethik und Sexualpädagogik* (1907), *Schule und Charakter* (1908), *Lebensführung* (1909), *Staatsbürgerliche Erziehung* (1910), *Autorität und Freiheit* (1910), *Erziehung und Selbsterziehung* (1917), *Religion und Charakterbildung* (1925).

³¹ Vgl. zur religionspädagogischen Rezeption der Foersterschen Anregungen u. a.: *J. Götter*, Foersters induktive Methode, in: *KatBl* 37 (1911), 238-240; *ders.*, Foersters religionspädagogische Reformvorschläge, in: *KatBl* 39 (1913), 33-38; *ders.*, Induktive Methode und Anschaulichkeit im Religionsunterricht. Zur Klärung und Rechtfertigung, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 151 (1913) 410-426. Ferner: *G. Grunwald*, Die Münchener katechetische Methode, *J. Fr. Herbart* und *Fr. W. Foerster*. Kritischer Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichts, *Münster* 1910; *J. Götter*, Moralbegründung und Beweggründe des sittlichen Verhaltens. Eine moralpädagogische Studie, in: *Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft* 8 (1917) 42-74. - Vgl. auch von den Schriften *F.W. Foersters*: *Die kommenden Aufgaben der religiösen Erziehung* in: *Katechetische Blätter* 43 (1917) 195-202; *Christus und das menschliche Leben*, München 1922; *Religion und Charakterbildung*. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge, Zürich und Leipzig 1925.

wirken suchte.³² Er wurde zu einem Vorkämpfer der deutschen Friedensbewegung seiner Zeit, mußte in der Folge dieses Engagements seinen Lehrstuhl an der Münchener Universität aufgeben und 1922 nach einer politisch motivierten Morddrohung in die Schweiz fliehen. Der vielfach begeisterten Rezeption in den Vorkriegsjahren folgte bei vielen die Distanzierung und eine Verfemung der Person Foersters in der Nachkriegszeit. Es war mutig, wenn Joseph Göttler, sein religionspädagogischer Kollege an der Münchener Universität, auch in der Folgezeit in Besprechungen und Referenzen in den „Katechetischen Blättern“ positiv auf neue Veröffentlichungen Foersters hinwies.³³ Er betonte in diesem Zusammenhang: „Kein Zweifel, die Bergpredigt will nicht nur die Beziehungen von Mensch zu Mensch, sondern auch von Menschengruppen zu Menschengruppen regeln; wir können nicht christliche Askese und heidnische Politik betreiben.“³⁴ Dennoch: eine ausdrückliche oder gar kontroverse Diskussion friedenspädagogischer Fragestellungen findet auch in diesem Zusammenhang nicht statt.

III.

So bleibt nur der Hinweis auf den bereits erwähnten Beitrag Göttlers aus dem Jahre 1929 „Regi pacifico! Gedanken über Friedenserziehung im Religions-

³² Vgl. *F.W. Foerster, Erlebte Weltgeschichte 1869-1953. Memoiren, Nürnberg 1953; ders., Mein Kampf gegen das nationalistische und militaristische Deutschland. Gesichtspunkte zur deutschen Selbsterkenntnis und zum Aufbau eines neuen Deutschland, Stuttgart 1920; ders., Manifest für den Frieden. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hg. von Bruno Hipler, Paderborn 1988. Ferner: H. Donat, Friedrich W. Foerster (1869-1966). Friedenssicherung als religiös-sittliches und als ethisch-politisches Programm, in: Rajewsky/Riesenerberger (Anm. 1), 167-183; B. Hipler, Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966). Ein Inspirator der katholischen Friedensbewegung in Deutschland, in: StZ 115 (1990), 113-124.*

³³ Vgl. *Rez. Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland (1920) (KatBl 46 [1920], 454); Rez. Jugendlehre (Neuaufgabe 1921) (KatBl 47 [1921], 234); Rez. Christus und das menschliche Leben (1922) (KatBl 48 [1922], 281-284); Rez. Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel (1923) (KatBl 50 [1924], 70) Rez. Religion und Charakterbildung (1925) (KatBl 52 [1926], 125-132). Vgl. auch die Würdigung Foersters anlässlich seines 60. Geburtstages: KatBl 55 (1929), 333. Dazu auch: W. Simon, Wie kann Göttler behaupten...? Eine Anmerkung zu: Norbert Scholl, Vor 70 Jahren: Der Erste Weltkrieg im Spiegel der Katechetischen Blätter. Bestürzendes - Nachdenkliches - Provozierendes, in: KatBl 109 (1984), 810-813. - Zur Vorgeschichte und zum Hintergrund katholischer Kriegsbegeisterung bzw. Kriegsrechtfertigung im Ersten Weltkrieg: H. Missalla, „Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918, München 1968; N. Scholl, Vor 70 Jahren: Der Erste Weltkrieg im Spiegel der Katechetischen Blätter. Bestürzendes - Nachdenkliches - Provozierendes, in: KatBl 109 (1984), 632-639. Ferner: H. Lutz, Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925, München 1963; W. Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984.*

³⁴ *J. Göttler, Rez. F.W. Foerster, Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel ... [s. Forts.]*

unterricht“.³⁵ Göttler trägt seine Überlegungen und Anregungen eher zurückhaltend und mit einschränkenden Vermittlungen vor. Er verortet zum einen Schwierigkeiten, die begegnen, er beschreibt zum anderen positive Möglichkeiten und gewährt in beidem Einblick in die angetroffene Situation. Viele seiner Impulse beinhalten jedoch, werden sie konsequent weitergedacht, den Ansatz einer Friedenserziehung im Religionsunterricht, der in seiner Zeit hätte zukunftsweisend werden können.

Welche Bedenken werden gegen eine pazifistisch ausgerichtete Erziehung erhoben? Mit welchen Schwierigkeiten muß sie rechnen?

a) „Eine erste und vielleicht die größte Schwierigkeit für das Gelingen dieser pädagogischen Zeitaufgabe ist eine lehrerpsychologische, ist die durchschnittliche Mentalität der heutigen Lehrerschaft, geistlicher nicht weniger als weltlicher, das Ergebnis bisheriger Erziehung und einer langen Tradition.“³⁶ Infolge dieser Tradition bestimmt noch immer das kriegerische Ideal die Vorstellung von geschichtlicher Größe.

b) Die Mentalität der Lehrer und Erzieher spiegelt sich auch in den Einstellungen und im spielerischen Umgang der Jugendlichen wider: „Vom Soldatenspiel zum Kampfspiel, zum Ritterideal, zur Soldaten- und Offziersberuf-Schwärmerei. Der traditionelle Geschichtsunterricht mit dem Höhepunkt in Versailles von 1871 findet immer aufs neue fruchtbaren Boden.“³⁷

c) Diese Voreinstellung führt dazu, daß sowohl die biblischen Zeugnisse, wie auch kirchliche Lehrtraditionen nur in einer begrenzten und einseitig akzentuierten Auswahl wahrgenommen werden. Ausgeblendet werden die sozialethischen Implikationen der alt- und neutestamentlichen Friedensbotschaft.³⁸

Eine von der Erlösungslehre amputierte Erbsündenlehre wird herangezogen, um zu begründen und zu rechtfertigen, daß Kriege gleichsam notwendigerweise auftreten.³⁹ Eine apologetische Kirchengeschichtsschreibung verteidigt kriegerische Gewalt um der „gerechten Sache“ willen. Die friedenspolitischen

³⁴ [Forts.] (Zürich/München/Leipzig 1923), in: KatBl 50 (1924), 70.

³⁵ Vgl. Anm. 22.

³⁶ Göttler, *Regi pacifico* (Anm. 22), 530.

³⁷ Ebd., 531.

³⁸ „Aber die Stellen des AT, die messianischen Verheißungen und Gesichte der Propheten und Psalmisten... lassen keinen Zweifel, daß dieses Königtum, ja Imperium des 'Friedensfürsten' überpersönlich, kollektiv, und zwar nicht nur einzelstaatlich, sondern übernational, allnational, ökumenisch gemeint ist.“ (Ebd., 529).

³⁹ „Wer an die Erbsünde mit ihren Folgen glaube, der könne an einen ewigen Frieden nicht glauben, der halte Kriege in der Menschheitserziehung so unentbehrlich wie körperlich Züchtigung in der Kindererziehung.“ (Ebd., 531).

Forderungen der neueren päpstlichen Stellungnahmen Benedikts XV. und Pius XI. werden entschärft.⁴⁰

d) Die Tatsache, daß die Friedensbewegung ursprünglich im außerkirchlichen Bereich entstanden war, führte zu konfessionellen Vorbehalten und Abgrenzungen. Die auch innerhalb der katholischen Friedensbewegung kontrovers geführten Diskussionen verunsicherten einen an Geschlossenheit interessierten Katholizismus.

e) Selbst Lehrer, die persönlich von der politischen Relevanz des christlichen Glaubens überzeugt waren, scheuten davor zurück, die Friedensfrage im Unterricht aufzugreifen, wo sie in ihren Konsequenzen (Wehrpflicht, Wehretat, Kriegsdienstverweigerung) zu tagespolitisch kontroversen Auseinandersetzungen im Unterricht hätte führen können. Sie folgten darin dem auch von den Lehrplänen und Lehrbüchern geteilten Grundsatz, daß politische Kontroversen nicht im Raum der Schule ausgetragen werden sollten.

Wie soll eine Friedenserziehung im Religionsunterricht diesen Schwierigkeiten begegnen, wie soll sie Akzente setzen?

a) Der Religionsunterricht kann nur dann wirksam zu einer Friedenserziehung beitragen, wenn es gelingt, auch die Eltern, die Lehrer der übrigen Fächer, die Geistlichen in den Pfarreien, die Verantwortlichen in den Jugendvereinen für diese Aufgabe zu gewinnen und so das einstellungsprägende Lernumfeld der Schüler angemessen mitzuberücksichtigen. Sie fordert eine fachübergreifende Koordination und Kooperation.⁴¹ Sie fordert in deren Konsequenz auch ein Umlernen der Erzieher selbst.

b) Der spezifische Beitrag des Religionsunterrichts zur Friedenserziehung liegt in der religiösen Motivierung einer nicht ausgrenzenden und Grenzen überwindenden Nächstenliebe. Göttler führt in diesem Zusammenhang vor allem schöpfungs- und erlösungstheologische Topoi der Begründung an: Gott der Schöpfer und Vater aller Menschen, die Gottebenbildlichkeit aller Menschen, die allen Menschen geltende Erlösung, die gleiche Gotteskindschaft, die universale Ausrichtung der Kirche, die Bestimmung aller zum ewigen Heil.⁴²

c) Um die Bildung eines differenzierten Urteils zu fördern, schlägt Göttler vor, sich bei der Behandlung der Frage nach der Erlaubtheit des Krieges an

⁴⁰ „Man hat es mit einer gewissen Predigtzuhörer- und Kirchengbetpsychologie hingenommen: O ja gewiß - wir sind nicht dagegen aber die anderen müssen anfangen - was können wir anders tun als beten - - wir bitten dich, erhöre uns!“ (Ebd., 530.).

⁴¹ „Also ist einheitliches, harmonisches Zusammenarbeiten all der verschiedenen Erziehungsmächte Voraussetzung des Gelingens... Einseitiges, gar übertreibendes Vorgehen eines einzelnen Lehrers oder Erziehers müßte als aussichtslos, ja als mehr schädlich denn nützlich, weil Spannung und Spaltung verursachend bezeichnet werden.“ (Ebd., 536).

⁴² Vgl. ebd., 537.

den Kriterien der Lehre vom „gerechten Krieg“ zu orientieren, die diese Erlaubtheit einschränken und begrenzen. „Es gibt und gab neben ungerechten auch gerechte Kriege. Daß auch letztere ein Übel sind, wird damit nicht bestritten. Theoretisch wird man also auch für die Zukunft die Möglichkeit gerechter Kriege offen lassen müssen, mag auch die Gegebenheit aller der Bedingungen... in Zukunft seltener, die Möglichkeit friedlicher Beilegung durch überstaatliche Schiedsgerichte ungleich näher liegen als in der Vergangenheit.“⁴³

d) Ausgehend von der Annahme, daß nicht allein rationale Beweisgründe, sondern noch mehr ideale Wertorientierungen das Handeln der Menschen motivieren, stellt sich darüber hinaus die Aufgabe, friedensgefährdende kriegerische Leitbilder durch alternative friedensfördernde Leitbilder zu ersetzen und diese mit dem Streben der jungen Menschen zu verknüpfen, im friedlichen Wettkampf ein Werk zu gestalten. „Ideale werden nur durch höhere Ideale verdrängt, Werte nur durch höhere Werte aufgewogen.“⁴⁴ Und: „Der pädagogisch aussichtsvolle Pazifismus muß also wesentlich positiv, ja er muß aktiv eingestellt sein.“⁴⁵ Göttler zeichnet in diesem Zusammenhang das Ideal eines „Völkerbundes“ als eines „Werkbundes“ und einer „Arbeitsgemeinschaft“, die die Nationen verbindet in einer gemeinsamen Kulturarbeit, die geleitet wird „durch die Sachgesetze der Kulturgebiete, durch die Rücksicht auf das Gelingen der Arbeiten, auf das Wohlbefinden aller Mitschaffenden“⁴⁶.

e) Auch für die Aufgabe der Friedenserziehung gilt der moralpädagogische Grundsatz, „daß Übung bis zur Gewöhnung wichtiger ist als Belehrung“⁴⁷. Solche Übung wird vorgeschlagen, wenn für die Konfliktregelung im Schulleben und in den Jugendvereinen Modelle der Rechtsfriedensbewegung aufgegriffen und Schiedsgerichtsverfahren gefordert werden.⁴⁸ Bereits früher hatte Göttler für die staatsbürgerliche Erziehung in der Schule Ansätze einer Schülermitverwaltung befürwortet.⁴⁹

⁴³ Ebd., 534.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 535.

⁴⁶ Ebd., 535/536.

⁴⁷ Ebd., 536.

⁴⁸ Göttler verweist hier und in „Katechetische und andere Bewegungen“ (Anm. 19), 9, auf: J. Schlüter, Die Erziehung zur Rechtsfriedensgesinnung durch die Volksschule, Rhenania-Verlag 1921.

⁴⁹ Vgl. J. Göttler, Staatsbürgerliche Erziehung in der Fortbildungsschule, in: M. Ehrenfried (Hg.), Landshuter Kurs, 1915. nationale Einheitsschule und Fortbildungsschulfragen (= 2. Beiheft zur „Christlichen Schule“), Eichstätt 1917, 128-181, hier 172.

Es läßt sich nicht feststellen, daß die Vorschläge Göttlers eine größere öffentliche Resonanz oder eine Weiterführung in der katechetischen Diskussion der Zeit gefunden hätten. Der Herrschaftsantritt der Nationalsozialisten führte bald zur Unterdrückung der pazifistischen Bewegungen in Deutschland. Am 1. Juli 1933 wurde der Friedensbund Deutscher Katholiken verboten. Nicht wenige seiner führenden Vertreter wurden verhaftet, mußten fliehen, wurden ausgebürgert. Auch die „Katechetischen Blätter“ öffneten sich verstärkt der Diskussion von Problemen einer „nationalpolitischen Erziehung“ im Religionsunterricht. Es ist nicht unwichtig, auf Ansätze eines alternativen Denkens hinzuweisen, auch wenn diese nur ansatzhaft blieben und sich in ihrer Zeit nicht durchsetzen konnten. Sie sollten in der religionspädagogischen Geschichtsschreibung nicht vergessen werden.

Josef Senft

Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse

1. Einige Vorbemerkungen zur Ausgangslage

Daß das Thema „Ökologie“ für religiöse Erziehung heute relevant ist, wird niemand bestreiten können, der davon ausgeht, daß Erziehung ihrer inneren Struktur nach darauf abzielt, „Leben, und zwar gemeinsames Leben, auf Zukunft hin zu ermöglichen“¹ und der in seinem pädagogischen Bemühen z.B. im Religionsunterricht sowohl die Theologie als die entsprechende Fachwissenschaft als auch die SchülerInnen und die Gesellschaft als wichtige Determinanten berücksichtigt.

Ohne hier auf die bedrohlichen und z.T. sogar katastrophalen Schädigungen der Natur (national nicht nur in den neuen Bundesländern und vor allem auch in globaler Dimension) eingehen zu müssen,² kann meines Erachtens von der allgemeinen Einsicht ausgegangen werden, daß die Bewahrung der Schöpfung zur Überlebensfrage für die ganze Menschheit geworden ist und daß zur Bewältigung dieser Aufgabe die religiösen und moralischen Kräfte aller Menschen benötigt werden.³

Wenn es heute also im wahrsten Sinne des Wortes *ums Ganze geht*, kommt der Religion (bzw. den Religionen), die ja über Jahrhunderte die Funktion hatte(n), individuelle und kollektive Antworten bezüglich des Sinns eben dieses Ganzen zu geben, eine eminent wichtige Rolle zu. Aufgeschreckt durch die Schäden und Verwüstungen, welche der Natur von der scientistisch-technokratischen Vernunft im Namen eines anmaßenden Fortschrittsglaubens zugefügt wurden, wird heute von einem Bedürfnis nach „Wiederkehr des Heiligen“ gesprochen und danach gefragt, ob es nicht möglich sei – quasi in einer zweiten Naivität (Ricoeur) – so etwas wie „fromme Scheu“ als Gegengewicht zur Technisierung von Lebensbedingungen gegenüber der Natur zu reetablieren.⁴ Dabei fällt immer wieder das Stichwort „Schöpfung“,

¹ H. Peukert, Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, hrsg. von E. Schillebeeckx, Mainz 1988, 179, zit.nach: B. und M. Helsper, *Ökologisches Lernen in der Schule*, in: *KatBl* 115 (1990), 867-870, 870.

² Anstelle einer langen Literaturliste zu diesen Fakten möchte ich hier nur auf folgenden Titel hinweisen: E.U. v. Weizsäcker, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1989.

³ Vgl. dazu allgemein: das sehr empfehlenswerte Buch von H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990.

⁴ Vgl. W. Eßbach, *Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik*, in: *Ästhetik und Kommunikation* 16 (1989), 101-111, 109.

das in seiner ganzheitlichen Bedeutungsqualität eine scheinbar maßgeschneiderte Antwort auf die heutigen Anfragen und Probleme geben kann. Kurz: das Thema Ökologie ist heute unumgänglich, wenn es die Aufgabe der Religionspädagogik ist, über die Frage nachzudenken, wie junge Menschen unter den Bedingungen einer naturwissenschaftlich-technischen Lebenswelt zur Identitätsfindung und zur Wahrnehmungsfähigkeit aus der Kraft des Evangeliums geführt werden können.⁵

Diese Erkenntnis hat im letzten Jahrzehnt zunehmend – wenn auch auf katholischer Seite sehr zögerlich – ihren Niederschlag in den Richtlinien und Materialien für den Religionsunterricht gefunden, wie eine entsprechende Untersuchung am Kölner Seminar ergeben hat.⁶ Bei den wenigen Unterrichtseinheiten, die sich bisher ausdrücklich mit ökologischen Themen befassen – vorwiegend unter dem Stichwort Schöpfung, aber auch unter Zukunft, Arbeit u.ä. Überschriften – wird meist in drei Schritten vorgegangen: *Erstens*: Darstellung und gegebenenfalls Analyse der gegenwärtigen krisenhaften Situation; *zweitens*: Erarbeitung schöpfungstheologischer Aussagen der Genesistexte und *drittens*: Appelle zur Verantwortlichkeit und Beispiele ethischen Handelns.

Bei der Auseinandersetzung mit den Schöpfungserzählungen fällt auf, daß in beinahe allen Fällen die heute problematisch erscheinenden Verse von Gen 1,28ff in apologetischer Absicht mit dem Hinweis auf den jahwistischen Text in Gen 2,15 entschuldigt werden, wo vom Bebauen und Bewahren die Rede ist. Damit will man sich offensichtlich gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, der zuerst von dem Historiker L. White erhoben und dann von Amery bis Drewermann immer wieder erneuert wurde, daß nämlich das jüdisch-christliche Denken ganz entscheidend für die heutige Umwelterstörung mitverantwortlich sei, weil es die Natur entsakralisiert und durch die Reservierung der Gottebenbildlichkeit für den Menschen einen tiefen Graben zu den anderen Geschöpfen aufgerissen habe. Auch fällt auf, daß bei der Behandlung des Schöpfungsthemas in den Schulbüchern der heilsgeschichtliche Kontext sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments kaum behandelt wird.

Auf den dritten Schritt, die moralischen Appelle, trifft nicht selten die Kritik zu, die Niklas Luhmann in seinem Buch „Ökologische Kommunikation“ an den Theologen übt. Zur gesellschaftlichen Resonanz auf Umweltgefährdun-

⁵ Vgl. B. Hahnhorst in seiner Rezension zu: H.F. Angel, *Naturwissenschaft und Technik im Religionsunterricht*, Frankfurt/Bern/New York 1988, in: RpB 26 (1990), 179-181, 181.

⁶ Vgl. D. Zilleßen, *Umwelterziehung im Evangelischen Religionsunterricht*, in: R.E. Lob/V. Wichert (Hg.), *Schulische Umwelterziehung außerhalb der Naturwissenschaften*, Frankfurt/M.-Bern-New York 1987, 73-118; J. Senft, *Umwelterziehung im Fach Katholische Religionslehre, Teil 2, Ansätze und Entwicklungsmöglichkeiten für Umweltinhalte und ihre schulische Umsetzung*, in: ebd., 167-196.

gen habe Theologie heute wenig Hilfreiches beizusteuern; sie bleibe auf einen Vorlauf gesellschaftlichen Problembewußtseins angewiesen. Luhmann stellt sodann die Frage, ob Religion heute die Programmatik des Richtigen nicht anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen überlassen müsse und ob sie eigene Programme „allenfalls unter Niveau, etwa fundamentalistisch, konkretistisch, miraculös, eschatologisch oder in der Form eines 'neuen Mythos' anbieten“ könne?⁷ Diese Kritik klingt für theologischen Ohren zwar ziemlich anmaßend, trotzdem – meine ich – sollten wir uns davon provozieren lassen. Zumindest deckt diese Kritik einige wunde Punkte in der heutigen theologisch geführten Ökologiedebatte auf, die auch für unsere Fragestellung hier von großem Gewicht sind.

Angesichts der grundsätzlichen Aporien, die mit dem Paradigma Ökologie gegeben sind, kann die hier vorgelegte Skizze von Forschungspfaden, die sich unter diesem Aspekt auf religiöse Lern- und Bildungsprozesse beziehen, nicht viel mehr als eine Problemanzeige sein. Wenn ich dabei nachfolgend u.a. Positionen aus der Diskussion um eine ökologische Ethik in den religionspädagogischen Zusammenhang hereinnehme, könnte der Eindruck entstehen, als ob damit die Ökologie zu einer Art normativer Leitwissenschaft hochstilisiert werden solle; warum diese Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses auch in der Religionspädagogik vorhanden ist und wie ihr begegnet werden kann, habe ich an anderer Stelle ausgeführt.⁸

Das Bewußtsein dieser Problematik hindert m.E. aber nicht, hinsichtlich der religiösen Lern- und Bildungsprozesse nach dem Zusammenhang mit den unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen von Natur zu fragen, ja sie macht dieses neuerliche Nachdenken erst recht notwendig.

2. Ziele und Entwicklungstheorien religiöser Erziehung und ihr Verhältnis zur Naturbeherrschung

Blickt man auf die geschichtliche Entwicklung der religiösen Erziehung zurück, lassen sich in einer groben Skizze folgende Modelle unterscheiden: Da ist zunächst das von einem pyramidal-hierarchischen Kirchenverständnis ausgehende Erziehungskonzept der Kath. Kirche im Anschluß an das Trienter Konzil,⁹ das zu den neuzeitlichen Formen der Naturbeherrschung negativ eingestellt war, da man die Natur noch als einen vom Gott geschaffenen Groß-Organismus verstand, in den man nur begrenzt eingreifen durfte.

⁷ N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986, 191.

⁸ Vgl. J. Senft, *Ökoethik statt Sozialethik? Überlegungen zu den ethischen Leitlinien des Religionsunterrichts*, in: RpB 24 (1990), 45-62.

⁹ Vgl. H.-G. Ziebertz, *Kirche und Moderne. Ursachen für Konflikte um die kirchliche Jugendarbeit*, in: KatBl 115 (1990), 592-605, 602.

In völligem Kontrast dazu stand das rationalistische Modell der Aufklärung. Der einzige Weg, religiöse Erziehung in die neue Zeit zu retten, schien ihren Vertretern über eine auf Vernunft gegründete Moral zu gehen. Dieser „reduktive“ Ansatz war nicht nur Ausdruck einer Glaubenskrise der Christen jener Zeit, sondern auch der Versuch, die Idee individueller Mündigkeit in die religiöse Erziehung zu integrieren.¹⁰ Durch sie war nicht nur definiert, was Ziel jeder Erziehung sein sollte, sondern auch das Verhältnis zur Natur als Gegenüber von aktivem Subjekt und passivem Objekt bestimmt. Mündigkeit war aber nicht nur Ausdruck des neuen Herrschaftsverhältnisses gegenüber der Natur, sondern auch der Emanzipation gegen die Willkür geistlicher und weltlicher Autoritäten sowie die Grundlage für ein demokratisches Gesellschaftsverständnis.

In Reaktion auf die Aufklärung ist sodann das Verständnis religiöser Erziehung der Romantik zu sehen. So wendet sich z.B. Friedrich Schleiermacher in seinem berühmten Plädoyer für die Religion an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ gegen jene, die die Religion durch Moral und Vernunft ersetzen wollen. Dagegen vertritt er ein Verständnis von Religion als „Anschauung und Gefühl“. Mit seiner Verteidigung des Sinns in der Religion, der danach strebt, den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen, wendet sich die Romantik scharf gegen die Ausrichtung des Rationalismus auf den puren Zweck und die Entfremdung von der Natur als dem Kontinuum der Wesen und der Totalität eines sittlichen Lebenszusammenhangs.¹¹

Als weiteres Modell religiöser Erziehung sind jene Bemühungen zu nennen, die im Anschluß an Herbart auch in der Religionspädagogik Formalstufen des Lernens berücksichtigen wollten (vgl. z.B. Ziller u.a.). Dieses Modell wird von Friedrich Schweitzer als das scholastische bezeichnet, weil bei ihm Religion in einer Form vermittelt wird, die nur im Rahmen der besonderen Plausibilitätsstrukturen der Schule bedeutsam war. Es hängt aber auch mit dem Gewicht der neuscholastischen Naturrechtslehre für den Religionsunterricht zusammen, welche als Lehrgebäude mit festen Prinzipien den Schülern zu vermitteln war. Darüberhinaus hatte diese Naturrechtslehre aber – wie Franz-Xaver Kaufmann zeigt – in der 2.Hälfte des 19. Jahrhunderts für den gesamten Katholizismus eine große Deutungskompetenz: „Nach *innen* legitimierte es den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere staatlichen Bereichs, und erlaubte damit den Rückgriff auf Traditionen, die in einer Zeit entstanden waren, in der beide

¹⁰ Vgl. F. Schweitzer, Die Religion des Kindes. Perspektiven aus der Geschichte der Religionspädagogik, in: K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, 2. durchges. Aufl., Gütersloh 1989, 253-269.

¹¹ Vgl. L. Trepl, Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt/M 1987, 99.

Bereiche noch nicht auseinandergetreten waren. Nach *außen* konnte die Kirche dagegen mit natürlichen, d.h. nicht aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten auftreten, in der Hoffnung, dadurch auch bei 'Ungläubigen' Gehör zu finden.¹²

Damit wird auch die ambivalente Einstellung der Katholiken zur industriellen Naturbeherrschung erklärbar: einerseits galt das Ideal einer auch mit der Natur in Harmonie lebenden ständischen Gesellschaft, andererseits hatte man sich längst notgedrungen mit den modernen Produktionsmethoden und dem neuzeitlichen Naturverhältnis arrangiert.

In der Traditionslinie dieser Modelle sind nicht nur die verschiedenen Konzepte des Religionsunterrichts nach 1945 zu sehen, sondern vor allem auch die in jüngster Zeit viel diskutierten Entwicklungstheorien von F. Oser und P. Gmünder¹³ sowie J.W. Fowler¹⁴, die in vielen Punkten Ähnlichkeiten mit den früheren Konzepten haben und insofern auch mit deren Schwächen und Stärken behaftet sind. Insofern diese Theorien einerseits von Gedanken der Entwicklung ausgehen und aus diesem Grunde mit einem positiven Verhältnis zur Moderne auftreten, andererseits aber auch die Erfahrungen mit deren negativen Auswirkungen berücksichtigen, sind sie m.E. sehr für eine Auseinandersetzung mit dem Paradigma Ökologie geeignet.

3. Stellenwert der Ökologie in den Stufentheorien der religiösen Entwicklung

Die Diskussion um die bekannten Stufentheorien ist in den letzten Jahren ausgiebig und unter den verschiedensten Aspekten geführt worden.¹⁵ Dabei ist das Thema Ökologie bisher eher nur am Rande erwähnt worden; so z.B. in einer Untersuchung über die Frage, in welchem Verhältnis Weltbild, Gottesvorstellung und religiöses Urteil zueinander stehen.¹⁶

Wenn dabei festgestellt wurde, daß erstens Weltbildvorstellungen in das religiöse Urteil eingehen und sich zweitens im Laufe der Entwicklung verändern, dann spielt dabei die Vorstellung von der Natur eine wichtige Rolle. So

¹² F.-X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhunderts, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 160.

¹³ Vgl. F. Oser/P. Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich-Köln 1984.

¹⁴ Vgl. J.W. Fowler, Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco 1981.

¹⁵ Vgl. z.B.: A.A. Bucher/K.H. Reich (Hg.), Entwicklung von Religiosität, Freiburg/Schweiz 1989; K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988.

¹⁶ Vgl. K.H. Reich/R.L. Fetz/P. Valentin, Weltbild, Gottesvorstellung, religiöses Urteil: welche Beziehung? in: Bucher/Reich, a.a.O., 149-158.

nicht nur im Stadium 3 (ab etwa 10 Jahren), wo Natur und Mensch in ihren Bereichen praktisch als autonom gesehen werden und die Natur an die Stelle Gottes tritt,¹⁷ sondern auch bei der Stufe 5, wo das Leben mit allen Grenzen und Möglichkeiten zum Symbol für die Gegenwart des Ultimativen wird und diese totale Durchdringung von Transzendenz und Immanenz die vollständige Solidarität mit allen Menschen (und den übrigen Wesen der Schöpfung – müßte man hier die Autoren ergänzen) ermöglicht.¹⁸

Ausführlicher geht Gabriel Moran in seinem Beitrag zum Sammelband „Glaubensentwicklung und Erziehung“ auf den Stellenwert der Ökologie in den Stufentheorien der religiösen Entwicklung ein. Er bezeichnet die ökologische Bewegung als den vielleicht stärksten religiösen Impuls in unserer Zeit, weil sie der Hybris des Menschen Widerstand leistet.¹⁹ Das Kernproblem sei, daß der isolierte, rationalistisch unterdrückende Mensch sich selbst als Stellvertreter oder als Ersatz für Gott an die Spitze der Welt gesetzt habe. Statt dieses Unterdrücker-Manns an der Spitze müßten sich Männer und Frauen in den Mittelpunkt stellen, „wo sie sich auf ein Gespräch miteinander einlassen und all die Nichtmenschlichen hören können“. Hier zeigt sich nach Moran, daß in jeder Entwicklungstheorie von Anfang an eine Beziehung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen mitgesetzt ist. Wenn sich nämlich beide gemeinsam entwickeln – wozu unbedingt das friedliche Aushandeln von Konflikten gehört – „dann werden die letzten Stufen der Entwicklung eine reiche Einheit von Unterschieden aufweisen“²⁰. Wenn die Sprache der Theorie dagegen nicht relational ist (bezogen auf das Ver-hältnis der Geschlechter und der Arten), könne der letzte Schritt der Theorie zu einem Verschwinden der Person führen. So klettere z.B. in Kohlbergs Theorie „das (männliche) Individuum höher und höher bis zu einer sechsten Stufe, aber wenn Kohlberg über die Stufe 7 spekuliert, verschwindet es völlig. Die Leiter wurde nicht von einer Person erstiegen, die mit anderem persönlichem und nichtpersönlichem Leben in Beziehung steht, sondern von einem isolierten Verstand, der in dem Moment, wo er das Prinzip der Gleichheit erreicht hat, überflüssig geworden ist.“²¹

Im Sinne der geforderten tieferen Kommunikation zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, also dem genaueren Hinhören und Hinsehen auf die Mitwelt, wäre m.E. zu fragen, ob die Stufentheorien zur Entwicklung des

¹⁷ Vgl. ebd., 152.

¹⁸ Vgl. ebd., 151.

¹⁹ Vgl. G. Moran, Alternative Bilder der Entwicklung zur religiösen Lebensgeschichte des Individuums, in: *Nipkow/Schweitzer/Fowler*, a.a.O., 165-180.

²⁰ Ders., ebd., 176.

²¹ Ders., ebd.

Glaubens bzw. des religiösen Urteils nicht eine Ausweitung ihrer Referenztheorien im Bereich der ethischen Diskussion vornehmen müßten. Angesichts der Kritik Morans an dem Ausblenden der Beziehung zu nichtpersönlichem Leben im Kohlberg'schen Stufenkonzept wäre zu diskutieren, ob man nicht Modelle, die im Rahmen der Debatte um eine ökologische Ethik entworfen worden sind, zumindest als Ergänzung dazunehmen und mit neuen Dilemmageschichten versehen müßte. Ein solches diskussionswürdiges Modell stellen möglicherweise die von Klaus Michael Meyer-Abich vertretenen *acht Formen von Rücksichtnahme in der Ethik* dar; sie lauten:

1. Jeder nimmt nur auf sich selber Rücksicht.
2. Jeder nimmt außer auf sich selber auf seine Familie, Freunde und Bekannten sowie auf ihre unmittelbaren Vorfahren Rücksicht.
3. Jeder nimmt auf sich selber, die ihm Nahestehenden und seine Mitbürger bzw. das Volk, zu dem er gehört, einschließlich des unmittelbaren Erbes der Vergangenheit Rücksicht.
4. Jeder nimmt auf sich selber, die Nahestehenden, das eigene Volk und die heute lebenden Generationen der ganzen Menschheit Rücksicht.
5. Jeder nimmt auf sich selber, die Nahestehenden, das eigene Volk, die heutige Menschheit, alle Vorfahren und die Nachgeborenen Rücksicht, also auf die Menschheit insgesamt.
6. Jeder nimmt auf die Menschheit insgesamt und alle bewußt empfindenden Lebewesen (Individuen und Arten) Rücksicht.
7. Jeder nimmt auf alles Lebendige (Individuen und Arten) Rücksicht.
8. Jeder nimmt auf alles Rücksicht.²²

Meyer-Abich charakterisiert diese acht ethischen Positionen unter dem Gesichtspunkt, „was als Mitwelt gilt und deshalb um seiner selbst willen zu achten ist, und was als Ressource anzusehen und deshalb im Handeln nur insoweit zu berücksichtigen ist, als man selber und die eigene Mitwelt betroffen ist“²³. Auf der ersten Position, die als egozentrisch bezeichnet wird, ist alle Welt Ressource; auf den nachfolgenden Stufen wird eins nach dem andern zur Mitwelt, bis schließlich nichts mehr bloß für ein anderes da ist. Die Anthropozentrik entspricht in dieser Stufenfolge der vierten oder fünften Position, die Ethik Albert Schweitzers der siebten Stufe. Da es nach Meinung von Meyer-Abich nicht sonderlich konsistent klingt, „zwar den Grashalm und den Hasen in ihrem Eigenwert achten zu sollen, nicht aber das Meer und die Atmosphäre, Landschaften und Seen“, deshalb vertritt er die achte Position als die umfassendste ethische Position, nämlich die „holistische, daß alles: Menschen, Tiere, Pflanzen und die vier Elemente (die anorganische Welt)

²² Zit. nach K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien 1984, 23.

²³ Ders., *Eigenwert der natürlichen Mitwelt und Rechts-gemeinschaft der Natur*, in: G. Altner (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 254-276, 260.

jeweils seinen Eigenwert im Ganzen der Natur hat und keines bloß für ein anderes da ist, sondern nur insoweit dies auch im Interesse des Ganzen ist“²⁴. Meines Erachtens kann dieses Stufenkonzept von Meyer-Abich nicht einfach als irrational oder biologistisch abgetan werden, sondern ist durchaus mit rationalen Diskursen kompatibel. Zum einen muß dabei die advokatorische Komponente stärker als bisher betont werden, und zwar nicht nur für all jene, die ihr Subjektsein (noch) nicht diskursiv geltend machen können (z.B. zukünftige Generationen), sondern auch für die Lebensinteressen der ganzen von einer in einem möglichst herrschaftsfreien Diskurs gefällten Entscheidung betroffenen (auch nichtmenschlichen) Kreatur. Zum andern gilt es die These von Mark Thomas zu bedenken, wonach unser ständiges Bemühen, die Doppeldeutigkeit des Wissens aufzuheben, „Flucht vor der Freiheit“ (Fromm) bedeutet und möglicherweise für die zu bewältigenden Aufgaben der Menschheit kontraproduktiv ist. Die kognitive und praktische Schwierigkeit liegt danach z.B. im Bereich der Umweltethik darin, in der „dynamischen Spannung zwischen dem Menschsein als Teil der Natur und als einer ihr gegenüber transzendenten Wirklichkeit in den Bereichen von Kultur, Moral und Glaube kreativ zu leben“²⁵.

4. Ästhetische Gesichtspunkte zum ökologischen Paradigma in der Religionspädagogik

Ich sehe die bisher vorgestellten Aspekte, die von der Ethik her entwickelt wurden, in einem Spannungsverhältnis zu ästhetischen Gesichtspunkten, die mindestens im gleichen Maße für das hier zur Debatte stehende Thema relevant sind. Der Ethik ging es notwendigerweise um die Verallgemeinerbarkeit von Normen und Verhaltensweisen und insofern um Begriffe wie universelle Solidarität, Menschheit, Kosmos etc. Im Kontrast dazu geht es bei der Ästhetik gewissermaßen um die relativ nahe und irdisch konzentrierte Anschauungswelt. Ästhetik kompensiert heute anscheinend den Verlust jener Weltbilder, deren Plausibilitätsschwund allenthalben zum Thema geworden ist.²⁶ Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „ästhetischen

²⁴ *Ders.*, ebd., 262. Trotz zunehmender Globalisierung des Handelns hat die Menschheit danach im politischen Verhalten etwa erst die Stufe drei erreicht und es im moralischen Bewußtsein höchstens bis zur Stufe fünf gebracht.

²⁵ *J.M. Thomas*, Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen? in: *Conc* 26 (1990), 362-369, 366; nach Ansicht von Thomas hat der nicht kreativ gelebte Umgang mit dem dialektischen Charakter von Selbst und Welt in der heutigen Zeit zu einer Art intellektueller Orientierungslosigkeit geführt, hat eben nicht zu einer neuen Synthese von Subjekt und Objekt geführt, sondern zu einen intellektuellen „kalten Krieg“.

²⁶ Vgl. *C.-F. Geyer*, Zur Bedeutung der Kunst in gesellschaftlicher Praxis. Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands, in: *Orientierung* (1984), 105-108, 105.

Tabu“, das die Welt gegen die Weltbilder wieder zu ihrem Recht kommen und über ihre infantilen Überlegenheitsgefühle hinauswachen lassen will.²⁷

Für die Theologie ergibt sich danach die Aufgabe, sich für den Wiedereinstieg der Vernunft in ihren weltlichen Lebensraum als Korrektiv im Sinne des Endlichkeitsbewußtseins einzusetzen;²⁸ nur so kann das heute notwendige vertiefte Verständnis von Schöpfung gewonnen werden. Nach Günter Altner bedarf es zur Erfahrung der Natur als Schöpfung einer „Wahrnehmungsfähigkeit, bei der die Natur im Menschen selbst die Augen aufschlägt und sich liebend anblickt“²⁹.

Unser Bemühen, diese Wahrnehmungsfähigkeit heute neu zu erlernen, wird sehr davon abhängen, wie gut es uns gelingt in der Umsetzung symboldidaktischer Theorien Fortschritte zu machen; denn an dieser religionspädagogischen Konzeption kristallisieren sich jene Idealvorstellungen von einem ganzheitlichen, sowohl emotionalen wie kognitiven Vorgehen im Prozeß religiöser Erziehung am stärksten.³⁰ Wenn es dabei in erster Linie nicht um rational-begriffliche Interpretationen geht, sondern um „die unmittelbare Begabung für alle sich sinnhaft darstellende Kundgabe metasinnenhaften Sinns“³¹, dann wird einsichtig wie groß die Bedeutung der Symbole nicht nur bezogen auf religiöse Lern- und Bildungsprozesse ist, sondern auch beim Thema Ökologie und damit gleichzeitig hinsichtlich ihrer gegenseitigen Bezogenheit.

Als einen weiterführenden Versuch der religionspädagogisch relevanten Umsetzung dieser Erkenntnisse verstehe ich auch die These von Reinhard Hoeps, daß sich das Sprechen Gottes als Offenbarung durch die genuine Sprache der Dinge ereignet.³² Dabei meint er nicht nur das naheliegende ästhetische Modell des zeichenhaften Verweisens, also das Symbolische, sondern behauptet, daß in der jüdisch-christlichen Offenbarungsvorstellung Gott sich im Ausdruck der Kreaturen selbst offenbart und nicht nur in einer übertragenen Bedeutung, geschweige denn in einer menschlichen Konvention über die Bestimmung einer solchen Übertragung. Dieser Topos von der Sprache der Dinge ist danach der Konzeption des symbolischen Verweisens überlegen, weil

²⁷ Vgl. P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt 1987, 66ff.

²⁸ Vgl. K. Röhring, *Kann Technik Schöpfung sein? - Zur Vermittlung von Natur durch Kunst und Technik*, in: Altner, a.a.O., 364-391, 389.

²⁹ G. Altner, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart*, Darmstadt 1987, 187.

³⁰ Vgl. U. Hemel, *Ist eine religionspädagogische Theorie des Symbols möglich? Zum Verständnis von Symboldidaktik und religionspädagogischer Theoriebildung*, in: RpB 25 (1990), 145-176, 175.

³¹ H. Halbfas, *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf 1982, 209.

³² R. Hoeps, *Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung*, Antrittsvorlesung am 14. Dezember 1988, o.O. 1989.

es die Anschauung des Einzelnen gerade nicht sogleich der Allgemeinheit der durch sie vermittelten Botschaft unterordnet. Wenn man trotzdem in einem zusammenfassenden Sinne von Schöpfung spricht, setzt es „das Bewußtsein der inneren Vielfalt des so unter das Allgemeine Versammelten voraus, ein Bewußtsein, das diese innere Differenz als konstitutiv für die Einheit anerkennt“³³.

5. Fragen und Aufgaben

Bei der vorliegenden Problemanzeige zum Thema Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse bin ich zwei Argumentationslinien gefolgt: Der Zugang über die Diskussion einer ökologischen Ethik bleibt m.E. weiterhin wesentlich durch das Problem charakterisiert, wie man sowohl ökologischen als auch sozialen Interessen gerecht wird; dieses Dilemma muß in Zukunft auch in der religionspädagogischen Arbeit stärker berücksichtigt werden, weil es nicht nur bei uns hier, sondern vor allem auch im Blick auf die ökumenische Dimension einen zentralen Stellenwert hat; denn: ökologisches und ökumenisches Lernen bedingen sich gegenseitig – in beidem geht es um den größeren Haushalt der bewohnten Erde.³⁴

Weitere Fragen ergeben sich durch den zweiten Zugang, nämlich die Ästhetik, und deren Bezug zur Ethik. Dabei interessiert vor allem, ob es eine Verbindung zwischen den eher die Gemeinsamkeiten herausstellenden ethischen Zugängen und der mehr die Differenzen betonenden ästhetischen Herangehensweise an dieses Problemfeld gibt oder ob es bei dem Spannungsverhältnis bleiben muß, weil sonst seine Produktivität verloren ginge. Wenn bei den Ethikern die Gefahr besteht, daß sie sich und andere mit ihren universalistischen Ansprüchen ständig überfordern, besteht dann nicht bei den Ästhetikern die problematische Tendenz, daß sie sich auf einen Beobachtungsposten zurückziehen, von dem aus sie nur mehr als Interpreten von Interpreten in den öffentlichen Diskurs eingreifen? Daß sie sozusagen als moralisch engagierte Teilnehmer am öffentlichen Prozeß der Willensbildung gar nicht mehr in Erscheinung treten?

Oder besteht eine Brücke zwischen beiden in einer Ästhetik des Widerstands, ähnlich der von Peter Weiss, in der Antithesen zur veränderungsbedürftigen Gegenwart aufscheinen, ohne daß damit die Synthesen schon in den Blick, geschweige denn in den Griff kämen?³⁵

³³ Ders., ebd.

³⁴ Vgl. H. Dauber/W. Simpfendorfer (Hg.), *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis. Ökologisches und ökumenisches Lernen in der „Einen Welt“*, Wuppertal 1981.

³⁵ Vgl. Geyer, a.a.O., 107.

Notizen zur Geschichte der AKK¹

Der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten gingen die vom Deutschen Katecheten-Verein seit 1962 jährlich veranstalteten Katechetiker-Tagungen voraus. 1964 in Eichstätt lernte ich dort Adolf Exeler kennen, der über den notwendigen und häufig unbefriedigenden Konnex von Katechese (Religionsunterricht) und Pfarrgemeinde ein eindrucksvolles Referat hielt.² 1965 in Salzburg referierte ich selbst über „Bibelkatechese im Zeitalter kritischer Exegese“.³ Als wir uns 1967 in Bled (Slowenien) trafen, waren unter circa sechzig Teilnehmern nur noch fünf „Dozenten“ anwesend. Das führte zu dem Vorschlag, neben der Tagung mit den katechetischen „Autoren“ und „Referenten“ eine eigene Tagung für Professoren und Assistenten des Faches an Hochschulen vorzubereiten. Der damalige Vorsitzende des DKV, Hubert Fischer, organisierte daraufhin Vorgespräche in München, zu denen er Exeler und mich einlud. Unser Vorschlag, über und mit Hubertus Halfas dessen eben erschienene „Fundamentalkatechetik“ zu diskutieren, wurde akzeptiert und (gegen bischöfliches Verbot) wurde Halfas auf die Wolfsburg (Mülheim/Ruhr) zur Tagung eingeladen, die vom 1. bis 3.10.1968 stattfand. Exeler stellte das Konzept einer Arbeitsgemeinschaft von Religionspädagogen und Katechetikern vor. Diese AG wurde alsbald konstituiert; die Mehrheit der Anwesenden entschied sich für den Namen „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten“ und nicht „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Religionspädagogen“. Es wurde eine bescheidene Satzung verabschiedet, die über Mitgliedschaft und Aufgaben der AKK einiges festhielt. Im Zentrum der Tagung stand jedoch eine Podiumsdiskussion über die „Fundamentalkatechetik“ und ein Referat von Karl E. Nipkow, in dem eine „gleichzeitig theologisch und erziehungswissenschaftlich fundierte Religionspädagogik“ gefordert wurde.⁴

Die Diskussion mit Halfas war anregend, kontrovers, aber nie böseartig. Ich erinnere mich an die engagierte Teilnahme von Nipkow, Exeler und dem damaligen Assistenten von Karl Rahner in Münster, Karl Lehmann. Daß

¹ Es handelt sich um die schriftliche Fassung des am 28.9.1990 im Diözesan-Exerzitienhaus St. Paulus in Leitershofen bei Augsburg gehaltenen Abschiedsvortrags.

² Vgl. seinen Beitrag „Katechese im Blick auf die Kirche“, in: K. Tilmann u.a. (Hg.), Katechese und Gesamtseelsorge, (Klärung und Wegweisung 6) Würzburg 1966, 38-62. A. Exeler hat mir mehrmals versichert, der Beitrag des folgenden Autors habe seine noch ungedruckte Habilitationsschrift verwertet, die von seinem damaligen Dekan „ausgeliehen“ worden sei. Die Originalität des Gedankens sollte also von einer kommenden Geschichtsschreibung des Faches Exeler zugewiesen werden.

³ Veröffentlicht in: K.Bl. 91 (1966), 81-100.

⁴ Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, in: K.Bl. 94 (1969), 23-43.

dieser am Podiumstisch ganz rechts plazierte wurde, während ich ganz links saß, war gewiß weder beabsichtigt, noch vom Inhalt unserer Beiträge legitimiert, die ein hohes Maß an Übereinstimmung zeigten.

Eine ausführliche Information über die Gründung der AKK und die anschließende Tagung wurde bereits im November-Heft der Herder-Korrespondenz publiziert⁵ und in K.Bl. im Dezember nachgedruckt.⁶ Man fragt sich heute, wie das möglich war. Wahrscheinlich war die Redaktion einfacher und die Druckerei kulanter. Wenn 1991 noch über einen Kongreß der AKK berichtet würde, so stünde dafür gewiß nicht der Raum von etwa zehn Schreibmaschinen-Seiten zur Verfügung. Vor zwei Jahrzehnten fand die Entwicklung und die kontroverse Diskussion unserer Zielvorstellungen noch großes Interesse. Über die Gründe für den Rückgang dieses Interesses wäre natürlich eigens nachzudenken. Die breite Kenntnisnahme der damaligen Überlegungen hat mitgeholfen, das kirchlich-schulische Konvergenzmodell von „Religionsunterricht in der Schule“ zu entfalten und mit großer Mehrheit in der „Synode der Bistümer“ zu beschließen.⁷

1968 und 1969 wurde Exeler zum Vorsitzenden der AKK gewählt, Stachel zu seinem Stellvertreter. 1970-1973 war Wolfgang Nastainczyk Vorsitzender. Wichtig ist noch der Hinweis, daß Edgar Korherr, damals noch Wien, an der Gründung der AKK beteiligt und fünf Jahre im Vorstand tätig war. Durch sein Engagement und sein stetes Bemühen traten die Professoren der österreichischen Pädagogischen Akademien der AKK bei, und es entwickelte sich das „ungeschriebene Gesetz“, daß aus deren Kreis der Stellvertretende Vorsitzende gewählt wird.

Die Tagungen

Die Tagungen der AKK, seit 1976 „Kongresse“ genannt,⁸ werden auf den Seiten 178f. aufgelistet.

Bis zu seiner Ausscheiden aus der Redaktion hat Ludger Zinke jeweils in Katechetische Blätter über die Tagungen berichtet. Seit 1974 wurden die Vorträge, Kurzreferate und (falls vorhanden) schriftlichen Ergebnisse von

⁵ Diskussion über katechetische Zielvorstellungen, in: HK 22 (1968), 517-520.

⁶ K.Bl. 93 (1968), 752-758.

⁷ Vollversammlung, 20.-24.11.1974; Jastimmen: 223; Neinstimmen: 8; Enthaltungen: 9.

⁸ Vgl. zum Ganzen den Beitrag von *Alfred Gleißner*, Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten, in: *E. Paul/A. Stock (Hg.)*, Glauben ermöglichen, Würzburg 1987, 11-20. - Einen kurzen Überblick über Entstehung, Geschichte und Aufgaben der AKK bietet auch „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)“ in: *J. Gevaert (Hg.)*, Dizionario di Catechetica, Leumann 1986, 48. Ein Lexikonartikel in italienischer Sprache ist nicht allen zugänglich. Es ist aber aufschlußreich, daß die AKK innerhalb ihrer kurzen Geschichte auch im Ausland Beachtung gefunden hat und unter die wichtigen katechetischen „Stichworte“ aufgenommen wurde.

Arbeitskreisen in den „Studien zur Praktischen Theologie“ in Buchform publiziert. Nach 1980 übernahmen die „Religionspädagogischen Beiträge“ diese Aufgabe.

Die Geschichte der AKK sollte nicht der Vergessenheit anheimfallen. Sie kann jeweils nur von Zeitzeugen notiert werden, denn es gibt kein Büro und die Akten müssen vom jeweiligen Vorsitzenden persönlich gesammelt, eventuell verlegt und verloren und zu gegebener Zeit vernichtet werden. Da kann es dann geschehen, daß von einer bestimmten Tagung (Brixen, 1973) zwar noch die Namen der Referenten bekannt sind, aber die präzise Formulierung der Themen ihrer Vorträge nicht mehr möglich ist.

Von 1968-1973 fanden die Tagungen der AKK und des DKV im Verbund statt. Zusätzliche Teilnehmer waren teils bei der AKK bereits anwesend, teils kamen sie später hinzu. Das nahm jeweils volle fünf Tage (von Montag bis Freitag) in Anspruch. Zusätzlich zu dem Bericht Zinkes über die Tagung von 1970, der bereits einen Umfang von 25 Schreibmaschinen-Seiten hatte, äußerte sich deshalb Klaus Schilling im gleichen Heft 1, 96 (1971) über „Unbehagen an Tagungen“ (41-43).⁹ Schilling schreibt, es gebe eine alljährliche Tagungstortur: Tagung der drei Fachschaften der AKK: Pädagogische Hochschulen, Theologische Fakultäten, Priesterseminare; Jahrestagung der AKK; Katechetikertagung des DKV. „Von Montag bis Freitag hagelte es von Referaten, nicht selten bis zu drei Stück am Tag.“¹⁰ Schilling glaubt, daß man „objektiverweise ein überwiegend negatives Urteil nicht vermeiden“ könne. Er schlägt vor (jedenfalls für den DKV; er weiß nicht, ob sein Vorschlag auch für die Tagung der AKK Gültigkeit hat), an jedem Tag sollte höchstens ein Referat (!) gehalten werden, das man nach Möglichkeit auf 25 Minuten begrenzen sollte. Die Manöver-Kritik am Ende der Tagung, auf der Änderungsvorschläge gemacht werden, sollte für die Leiter der folgenden Veranstaltungen verpflichtend sein. – Aus solchen Äußerungen spricht der Geist der 68er Jahre, der insgesamt die Abkehr von „verzopften Ordinarien-Struk-

⁹ Auf S. 41 des gleichen Heftes findet sich oben ein eigenartiger Kurzbeitrag „Kuriositäten“, gezeichnet mit „Spectator“, dessen Absicht mir aus der Sicht des Jahres 1990 nicht mehr deutlich ist. Er äußert sich satirisch zum „Höhenflug“ der Katechetiker und zum „Dezisionismus“ kirchlicher und/oder staatlicher Entscheidungsträger.

¹⁰ Drei Referate mögen für einen praxisorientierten Tagungsbesucher zu viel sein, bei Wissenschaftlichen Kongressen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, die ich besucht habe oder von denen mir berichtet wurde, wird vormittags und nachmittags referiert und diskutiert, selbstverständlich nach freier Wahl der Tagungsteilnehmer auch ein Spaziergang mit Kollegen oder ein wissenschaftliches Gespräch in kleinem Kreis eingeschoben. Die AKK sollte sich nicht wissenschaftlichen Bräuchen verschließen und sich auf dem niedrigeren Level eines „Kollegentreffs“ ansiedeln. Ein gefülltes wissenschaftliches Programm schließt intensive persönliche Kommunikation schon deshalb nicht aus, weil der Besuch der Vorträge und die Teilnahme an den Diskussionen nicht verpflichtend ist.

Tagungen und Kongresse der AKK

1968 Mülheim/Ruhr (Wolfsburg)

Gründung der AKK; Verabschiedung einer Satzung; Vorstandswahl: 1. Vorsitzender: Exeler; 2. Vorsitzender: Stachel.

Thema: (fortgesetzt in der anschließenden DKV-Tagung): Die „Fundamentalkatechetik“ von Hubertus Halbfas.

Referat: H. Halbfas; Podium: Lehmann, Schmitz, Baumann, Nipkow, Exeler, Stachel.
Bericht in: K.Bl. H.12, 93 (1968), 752-758.

1969 Würzburg (Himmelspforten)

Thema: Religionspädagogik und allgemeine Didaktik.

Referate: Vering: Bildungstheoretische Didaktik; Linke (beide Vechta): Unterrichtstheoretische Didaktik; Sauer: Unterrichtsmittschau; Korherr: Audiovisuelle Medien.

1970 Würzburg (Himmelspforten)

Thema: Innovation des Religionsunterrichts.

Referate: Johannes Deninger, Frankfurt/M.: Bestandsaufnahme zur gegenwärtigen Situation des RU; Bastian, Bonn: Strukturanalyse der kirchlichen Lehr- und Kommunikationstätigkeit in der modernen Welt; Erich Feifel, München (als Einführung in die Gruppenarbeit): Religionspädagogik zwischen Theorie und Praxis (vgl. K.Bl. 96 [1971], 26-34).
1. Vorsitzender: Nastainczyk.

1971 Würzburg (Himmelspforten)

Thema: Gegenwart - Jugend - Kirche.

Referat: Fritz Neidhardt, Basel: Gesellschaftliche Ursachen und Auswirkungen jugendlichen Verhaltens in der Gegenwart (Publikation unbekannt). Korreferat: Roman Bleistein, München: Konsequenzen aus der Jugendsituation für eine zeitgemäße Religionspädagogik (vgl. K.Bl. 97 [1972], 79-91).

1972 Wien

Thema: Die 'neue Moral'.

Referate: Horst Scarbath, Hamburg: 'Neue Moral' der Jugend? (vgl. K.Bl. 98 [1973], 603-617); Hans Rotter, Innsbruck: Das Problem des Wandels und der Begründung sittlicher Normen (Publikation unbekannt; vgl. jedoch: Grundlagen der Moral, Zürich u.a. 1975).
8 Arbeitskreise (vgl. K.Bl. 98 [1973], 90-102).

1973 Brixen (Cusanus-Akademie); gemeinsame Tagung mit den evangelischen Religionspädagogen!

Thema: Aktuelle Probleme der Hochschul- und Fachdidaktik.

Referate: Otto Ewert (Bochum); Dieter Stoodt (Frankfurt/M.); Gerd Presler (Karlsruhe) (kein Bericht in K.Bl.; keine Publikation).

Vollversammlung: Ausführliche Diskussion der Struktur der AKK; Wahl einer Strukturkommission; Vorstandswahl: 1. Vorsitzender: Stachel; 2. Vorsitzender: Fink; weitere Mitglieder: Gleißner, v. Mallinckrodt.

1974 Leütershofen/Augsburg (Diözesanexerzitienhaus St. Paulus)

Organisatorische Trennung der AKK-Tagung von der DKV-Tagung!

Thema: Religionspädagogische Wissenschaftstheorie.

Referat: Alex Stock, Köln.

Kurzreferate: Assig, Hehberger, Kollmann, Prawdzik, Rothbucher, Sauer, Scarbath, Schalk, Vogeisen, Zwergel;

publiziert in: Studien zur Praktischen Theologie (SPT), 7, Zürich u.a. 1975.

1976 Leitershofen

Thema: Inhalte religiösen Lernens (fünftägig!)

Referate (jeweils koordiniert): Schneider - Ott; Brosseder - v. Mallinckrodt; Mieth - Stachel; Groß - Zilleßen.

13 weitere Referate; 3 empirische Untersuchungen; 7 Arbeitskreise;
publiziert in SPT, 14, 1977.

1978 Leitershofen

Thema: Sozialisation - Identitätsfindung - Glaubenserfahrung.

Referate: Casper, Weinert, Oerter, F.X. Kaufmann, Milanese, Welte.

13 weitere Referate; Glossar zur Tagung von Zwergel;
publiziert in SPT, 18, 1979 (263 SS!).

1980 Leitershofen

Thema: Die Lage der deutschsprachigen katholischen Religionspädagogik.

Tagungsform: Sektionsarbeit mit 16 Referaten;

publiziert in: Religionspädagogische Beiträge 7/1981 und 8/1981.

1982 Leitershofen

Thema: Kirche und Arbeiter.

Referate: Paul Schobel, Paul Maire, Heinrich Ludwig, Werner Krämer, Alfred Gleißner.

Sektionsreferate: Hemel, Simon, Nastainczyk, Jendorff, Stachel, Zwergel;

publiziert in: Religionspädagogische Beiträge 11/1983 und 12/1983.

1984 Leitershofen

Thema: Spiritualität heute.

Referate: Anna-Maria Strehle, Willigis Jäger, Cyrill v. Korvin-Krasinski, Günter Stachel.

Ikonen-Ausstellung: Kurt Zisler.

Sektionsreferate (soweit publiziert): Biesinger, Hemel, Hilpert, Köhler, Simon, Stock, Zirker;

publiziert in: Religionspädagogische Beiträge 16/1985.

1986 Leitershofen

Thema: Überlieferung.

Referate: Lothar Krappmann, Hubert Frankemölle, Helmut Peukert;

weitere Referate: Blasberg-Kuhnke, Hemel, Hermans, Paul, Stock, van der Ven, Vossen;

publiziert in Religionspädagogische Beiträge 19/1987.

1988 Leitershofen

Thema: Symbol - Metapher - Ritus.

Referate: Baudler, Betz, Bucher, Hermans, Hoeps, Schreijäck, Stachel, Stock, Vossen, Zwergel; Glossar: Bucher;

publiziert in: Religionspädagogische Beiträge 23/1989.

Kongreßbezogene Sektionen;

Ständige Sektionen: Empirische Religionspädagogik (van der Ven); Historische Religionspädagogik (Paul); Didaktik (Kollmann); Religionspädagogische Grundlagenforschung (Hemel/Englert); Elementarbereich (Hofmeier); Spiritualität (Biesinger); Feministische Theologie (Blasberg-Kuhnke).

1990 Leitershofen

Thema: Konziliarer Prozeß.

Dokumentation in diesem Heft der Religionspädagogischen Beiträge.

turen, Vaterfiguren, Tagungsleitern“ u.a. nutzlosen Figuren gebracht hat, eigenartigerweise nur in Deutschland, nicht in den Nachbarländern. Vielleicht hatte aber auch die deutsche Universität einen solchen „Aufstand der Studenten“ nötig. Einwände und kritische Anregungen werden nun geradezu zur Pflicht. Sie werden engagiert vorgetragen. Nachteile dieses Verfahrens sehe ich darin, daß gewöhnlich der eine kritische Einwand den anderen aufhebt. Außerdem unterbleibt grundsätzlich das für die Motivation zu engagierter ehrenamtlicher Tätigkeit als Tagungsleiter, Schriftleiter, Referent u.ä. nützliche „Reinforcement“, nämlich: die Bestätigung dafür, daß man nicht nutzlos gearbeitet hat. Im Extremfall kann bei noch unsicheren, jüngeren Referenten der Eindruck aufkommen, sie würden in der nachfolgenden Diskussion „geschlachtet“.

1971 wurden bei der AKK-Tagung drei Referate gehalten und Arbeitsgruppen gebildet. Die Anwesenheit des Bischofs von Aachen, Pohlschneider, der damals Schulbischof war, wird eigens notiert. In K.Bl.¹¹ finden sich Protokolle der fünf Arbeitsgruppen, die von Ecker (Tübingen), Biemer, Bleistein, Betz und Zinke geleitet worden waren. Über die Wiener Tagung „Die neue Moral“ von 1972 schreibt Zinke in seinem Bericht den bemerkenswerten Satz: „Mit dem Charme, der Gründlichkeit und ein wenig auch der Umständlichkeit österreichischen, speziell Wienerischen Organisationstalents war die Tagung vorbereitet. Sie verlief weniger hektisch als vorausgehende Tagungen.“

1973 traf sich die AKK in Brixen.¹² Diese Tagung war von geringerem inhaltlichen Ertrag, die Referate wenig eindrucksvoll. Der Verdruß der Tagungsteilnehmer wuchs, weil das Wetter außerordentlich schlecht war. In manchen Pausen konnte man nur in der Halle der Cusanus-Akademie auf und ab gehen. Über diese Tagung wurde in K.Bl. nicht berichtet; sie ist – soweit ich sehe – nirgendwo dokumentiert. Am letzten Abend wurde fest gestritten. Es gab divergierende Meinungen über die Fortsetzung der satzungsgemäßen Tätigkeit der AKK und über die Aufnahme neuer Mitglieder, die in den vorhergehenden Jahren großzügig gehandhabt worden war. Am nächsten Morgen wurde ein neuer Vorstand gewählt. Im zweiten Wahlgang erhielt ich vier Stimmen mehr als Alfred Gleißner, und es begann eine Tätigkeit, die mich über viele Jahre hin angeregt, motiviert und auch ein wenig beschäftigt hat. Ich konnte damals noch nicht wissen, was sich in der Folge alsbald herausstellte: daß Alfred Gleißner, mit dem ich nun 16 Jahre lang im Vorstand der AKK zusammenarbeiten konnte, ein kritischer, stets fairer, zurückhaltender und

¹¹ 97 (1972), 110-125.

¹² Für internationale Tagungen gibt es normalerweise einen Wechsel der Länder und der Tagungsorte; bei Tagungen von Wissenschaftlern einer Sprachgruppe wirkt die *stabilitas loci* zumeist beruhigend und arbeitsfördernd, weil es ja nicht vor allem darauf ankommt, das menschliche und landschaftliche Klima wechselnder Regionen zu rezipieren.

freundschaftlicher Mitarbeiter war, dessen Rat im Vorstand beinahe stets beachtet wurde. – Ein Sitzungsausschuß wurde in Brixen zusätzlich gewählt und mit Personen besetzt, die nicht dem Vorstand angehörten. Er sollte dem Vorstand in der Frage der präzisen Formulierung der Mitgliedschaft in der AKK zu einem konsensfähigen Konzept verhelfen.

Darüber wurde 1974 entschieden, als wir uns hier, im Diözesanexerzitenhaus St. Paulus, zum erstenmal zusammenfanden und ein einziges wichtiges Referat hörten: das von Alex Stock „Wissenschaftstheorie und Religionspädagogik“. Die Kurzreferate wurden damals nach dem Modell internationaler englischsprachiger Kongresse als „papers“ bezeichnet. Zusammen mit einem Resümee der Diskussionen und Gespräche ergab das eine Buchpublikation von 104 Seiten.¹³ Schließlich mußte bei dieser Tagung auch genügend Zeit gefunden werden, die Neufassung der Satzung zu prüfen und zu verabschieden.

Die folgenden Kongresse der AKK fanden in ununterbrochener Folge achtmal in Leitershofen statt. In den angenehmen Vortragssälen und Arbeitsräumen läßt sich diskutieren und der große Park gibt die Möglichkeit zu Spaziergängen und Gesprächen zu zweit oder zu dritt. Die Aufnahme und Bewirtung ist unübertroffen.

Diese folgenden Kongresse lassen sich alle publizistisch kontrollieren. Sie finden sich in unserer Zusammenstellung aufgelistet. Vielleicht darf ich auf zwei von ihnen eigens verweisen: 1976 haben wir über „Inhalte religiösen Lernens“ gearbeitet und dabei eine fruchtbare Form der Kooperation gewählt. Es wurden drei Doppelreferate vorbereitet und vorgetragen, in denen je ein Referent aus dem Kreis der AKK mit einem Dogmatiker, einem Moralthologen und einem Bibliker eine gemeinsame Konzeption erarbeitet hatte, die dann in Leitershofen vorgetragen wurde. Außerdem wurden 13 Kurzreferate angeboten. Das gab eine ansehnliche Publikation, die leider, nach Umstellung der Arbeit des Benziger-Verlags und dem Verkauf dieses Verlags an die Westermann-Gruppe, nicht mehr greifbar ist.

Das größte wissenschaftliche Gewicht hatte wahrscheinlich der Kongreß von 1978 zu dem Thema „Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung“. Die Hauptreferate hielten Bernhard Casper (damals noch: Augsburg), Franz E. Weinert (damals noch: Heidelberg), Rolf Oerter, Franz-Xaver Kaufmann, Giancarlo Milanese und Bernhard Welte. Aus Bernhard Weltes Referat entstand, zusätzlich zur Publikation in SPT, 18, ein eigenes kleines Bändchen, soweit ich sehe, die letzte Publikation dieses Autors. 13 Kurzreferate wurden vorgetragen. Herbert Zwergel erstellte zum Tagungsthema ein „Glossar“.

¹³ Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich - Probleme - Methoden, Zürich u.a. 1975.

Musik und Kunst

Bei unseren Tagungen und Kongressen hatten das Kulturelle und das Künstlerische eine besondere Bedeutung. 1974, als die AKK nur eineinhalb Tage zur Verfügung hatte, haben wir den Dom und St. Ulrich besichtigt und Alois Deubler hat uns durch die Fuggerei geführt. Auch in den folgenden Jahren verdanken wir ihm die oft mühselige Vorbereitung von Ausfahrten in die nähere und weitere Umgebung von Augsburg, zum Beispiel ins Ries oder nach Kloster Holzen. Besonders eindrucksvoll war auch unser Besuch in Ottobeuren.

Ab 1976 hatten wir musikalische oder künstlerische Veranstaltungen. Mit Hilfe von Eugen Paul öffnete sich uns der herrliche Rokoko-Saal des Schärer-Palais', den die Stadt Augsburg, nachdem er ihr übereignet wurde, wie ihren Augapfel hütet. Dort hat das Münchner Flötenquartett (aus Mitgliedern des Münchner Kammerorchesters) Musik von Mozart, Haydn und Schubert gespielt. Im Saal brannten einige hundert Kerzen, zu deren Bewachung vier Feuerwehrleute abgeordnet waren, die je in einer Ecke des Saales Platz zu nehmen hatten. – 1978 waren wir in der berühmten Augsburger Puppenbühne und sahen den „Prozeß um des Esels Schatten“, gewissermaßen eine therapeutische Aufarbeitung der in den Jahren vorher ausgetragenen Konflikte. – 1980 spielte für uns der Organist von St. Lorenz in Nürnberg, Hermann Harrasowitz, in der Kirche Unsers Herrgottsruh in Friedberg Werke von Bach. Jeweils die Orgelbank verlassend und von der Empore zu uns sprechend, erklärte er uns die Werke so, daß wir tatsächlich ein außerordentliches Hörerlebnis hatten.

1982 ging ich das finanzielle Risiko ein, das Münchner Kammerorchester unter Hans Stadlmaier für den Kaisersaal in Ottobeuren zu verpflichten. Es gelang, über eine Agentur so viele Karten zu verkaufen, daß es für uns zum Schluß unter dem Preis der für die Teilnehmer zu kaufenden Eintrittskarten blieb. – Von dort bin ich mit dem Schulbischof Degenhardt im Mercedes zurückgefahren und habe versucht, für die fünfzehntausend Theologiestudenten etwas zu erreichen, die damals in Richtung auf Arbeitslosigkeit studiert haben. Die Strukturen ließen keinen Erfolg zu. – Als wir nach dem Konzert in Augsburg zurück waren, habe ich einen Kollegen gefragt, wie ihm die Aufführung des Münchner Kammerorchesters gefallen habe. Als letztes Stück hatte Stadlmaier den „Musikalischen Dorfspaß“ von Mozart gespielt, in dem einige „Fehler“ und Dissonanzen eingebaut sind. Nach lebhaftem Beifall machte uns der Dirigent das Vergnügen, sich zum Orchester zu drehen und zu sagen: „Also probier'n wir's nochmals, ob wir's jetzt können“, und bot eine von Dissonanzen bereinigte Aufführung. Der befragte Kollege meinte wohlwollend und ernsthaft: „Das Konzert war gut, aber ich meine, sie hätten besser

üben können. Schließlich muß man nicht ein Stück erst ein zweites Mal spielen, bis man es fehlerfrei spielt.“

1984 hatten wir ein Chorkonzert in der Kapelle des Exerzitienhauses St. Paulus – also hier im Haus. Die Dom-Singknaben unter Reinhard Kammler (inzwischen zu einiger Berühmtheit gelangt) sangen uns Werke von Heinrich Schütz und Giovanni Gabrielli. Die Chorknaben wurden für diesen Zweck auf Empore und Altarraum verteilt, um einen ähnlichen Klang zu erzielen, wie ihn die Aufführungen in San Marco in Venedig gehabt haben mögen. Die Vorbereitungen zu dieser Aufführung waren anstrengend, denn der Dirigent wollte nach einer Absprache, für die ich nach Augsburg gefahren war, ein anderes Programm singen, als wir es vereinbart hatten.

1986 sang uns in unserm Vortragssaal, den uns das Haus freundlicherweise zu diesem Zweck ausgeräumt hatte, die Mainzer Kantorstochter Nanette Scriba französische und deutsche Chansons nach eigenen Kompositionen, zum Teil auch mit eigenen Texten. Die Texte waren nicht ganz unmodern und gelegentlich einigermaßen „angespitzt“, so daß Protest eventuell zu befürchten war, aber der Beifall war überwältigend, und als Nanette Scriba ihre Gitarre umfiel und das Deckblatt zerbrach, hatten wir im Nu über tausend Mark beisammen, die von den Mitgliedern gespendet wurden.

Für 1988 hatten die österreichischen Kollegen eine junge Pianistin, Frau Fheodorow aus Klagenfurt, besorgt, die uns ein Klavierkonzert mit Werken von Brahms und Mussorgskij („Bilder einer Ausstellung“) bot, und zwar im Festsaal des Klosters Holzen. Anschließend referierte die ehemalige Generaloberin der Josefs-Schwester über die entsagungsvolle Pflege dieser Kongregation, die vorwiegend schwergestörte Kinder betreut, die man zuhause nicht mehr pflegen kann oder will. – Für dieses Jahr ist vorgesehen, daß wir selbst musizieren. Kollege Schrettle, der in den letzten Jahren stets unsern Gesang in der Sonntags-Eucharistie eingeübt hat, wird mit uns in Altomünster – nach der Besichtigung der Klosterkirche und nach unserer Eucharistiefeier – in dem großen Saal des Gasthofes, der uns zur Verfügung steht, singen.

Besonders zu erwähnen ist auch die große Ikonen-Ausstellung, die uns Kurt Zisler, Graz, im „Kreuzgang“ von St. Paulus als künstlerische Begleitung unseres Kongresses über „Spiritualität“ aufgestellt hatte. Kurt Zisler hat bekanntlich von einem orthodoxen Künstler die Technik des Ikonen-Malens gelernt.

Er ist übrigens wiederholt als Stellvertretender Vorsitzender in den Vorstand gewählt worden und hält den Kontakt zu den österreichischen Kollegen. Diesmal verdanken wir ihm die Einladung von Bischof Luciano Metzinger aus Peru. Vor ihm war seit 1973 Hans Fink aus Feldkirch Stellvertretender Vorsitzender. Neben Alfred Gleißner, der bis 1988 im Vorstand arbeitete, war Hans-Jürgen v. Mallinckrodt einige Wahlperioden lang Vorstandsmitglied.

An seine Stelle trat dann Norbert Mette, der sich als „Assistenten-Vertreter“ verpflichtet sah, nach seiner Ernennung in Paderborn für Martina Blasberg-Kuhnke Platz zu machen. Alfred Gleißner kandidierte 1988 nicht mehr zur Wiederwahl. An seiner Stelle wurde Roland Kollmann gewählt. Der Vorstand der AKK hat versucht, den Finanzen der AKK, die sich ja ausschließlich aus den seit 1973 konstanten Beiträgen aufbauen, nicht zu belasten: Die Zentralstelle Bildung war und ist auf unsere Bitten hin so freundlich, Anreise zu den Vorstandssitzungen und Unterbringung am Tagungsort zu erstatten. Außenkontakte zu anderen Fächern hielt die AKK, indem ihr Vorsitzender einige Jahre lang im „Beirat der Pastoraltheologen“ mitwirkte. Für diesen Beirat hat übrigens Norbert Mette als Vorstandsmitglied der AKK immense Arbeit geleistet, sei es durch die Redaktion von Heften der „Pastoraltheologischen Informationen“, sei es durch Erstellung von Entwürfen mit einem Umfang von bis zu 200 Seiten („Kirche im Jahr 2000“).

Gemeinsame Tagungen mit den Liturgikern

Mit den Liturgikern hatten wir zwei gemeinsame Tagungen, 1979 in Maria Laach und 1985 im Haus Nothgottes bei Rüdesheim. Über letzteres Treffen wurde in K.Bl. 110 (1985), 466f. berichtet. Einzige Aufgabe war die Vorbereitung einer symbolkräftigen Eucharistiefeier, die am Schluß der Tagung gefeiert werden sollte. Die theoretischen Konzepte prallten hart aufeinander. Bis wenige Stunden vor der Eucharistiefeier wurde noch diskutiert, ob die Anwesenheit Christi in der Eucharistiefeier besser durch *einen* Zelebranten oder durch mehrere Zelebranten repräsentiert würde. Schließlich stand dann Ambros Binz aus Freiburg/Schweiz am Altar (inzwischen ist er Professor in Straßburg und Nachfolger von Gerard Vogeleisen, Mitglied der AKK und Referent auf unseren Kongressen). Die übrigen Tagungsteilnehmer standen im Kreis in der gotischen Kapelle. Das Evangelium wurde nicht verlesen, sondern von Teilnehmern, einschließlich des Zelebranten, szenisch dargestellt. Für die Fürbitten hatte der Vorsitzende der AG der Liturgiewissenschaften, Kollege Büsse aus Freiburg, einen Kasten mit Tee-Lichtern mitgebracht und vorgeschlagen, jeder, der eine Fürbitte sprechen wolle, solle sich ein Tee-Licht abholen, es an der Osterkerze entzünden und seine Fürbitte mit dem Licht auf beiden Händen sprechen, danach das Licht am Fuß des Kreuzes abstellen, das neben dem Altar stand. Das hat die Fürbitten verändert. Sie fanden zu jener Schlichtheit, wie sie in der Chrysostomus-Liturgie gegeben ist. Keiner versuchte, Gott schon im voraus zu sagen, was er wirken solle, sondern es wurden lediglich die sogenannten „Anliegen“ benannt. Weil jeder der Anwesenden eine Fürbitte sprach, gegen Ende auch der Zelebrant, dauerte dieser Teil dreißig Minuten. Er war außerordentlich eindrucksvoll und keineswegs zu lang. Vielleicht hängt das Gelingen und Mißlingen von Gottes-

diensten wesentlich davon ab, daß ästhetische Kompetenz eingebracht wird und es gelingt, an bestimmten Stellen die Mitfeiernden so zu aktivieren, daß dies sichtbar und spürbar wird und die Frontalsituation der amen-sagenden Gemeinde, die dem Zelebranten gegenübersteht, aufgehoben wird.

Die AKK und das „Kirchenamt“

Vorstand und Vorsitzender der AKK halten auch Kontakt zur Deutschen Bischofskonferenz, besonders zur Bischöflichen Kommission „Schule und Erziehung“, beziehungsweise zur Zentralstelle Bildung bei dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Ein Brief von 1970 gibt mir bekannt, daß ich für das Amt des Vorsitzenden der AKK insofern ungeeignet sei, da mir für den Umgang mit Bischöfen jener „Tropfen Öl“ fehle, der die Gesprächsführung mit ihnen erleichtere. – Vielleicht ist aber für den Umgang mit Bischöfen (auch für den Umgang der Bischöfe mit Päpsten!) Wahrhaftigkeit und Klarheit, sowie respektvolles, aber ungescheutes Aussprechen der Realitäten nützlicher als Salbung und demütige Verbeugung.

Bereits 1973 in Brixen wurden mir zwei Entschließungen übergeben, die sich gegen die erneute Verbindung von Erstbeicht und Erstkommunion aussprachen. Ich habe sie wenig später an den damaligen Vorsitzenden der DBK, Kardinal Döpfner, übersandt. Seine Antwort lautete: „Ich lege Ihnen die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz in dieser Sache bei und bedanke mich für Ihre Anregung.“ Die Erklärung wurde versehentlich nicht beigelegt, und ein Brief des ganzen Vorstandes vom 15.1.1974 in dieser Sache wurde überhaupt nicht beantwortet. – In den folgenden Jahren wurden immer wieder Bitten und Resolutionen, sei es an den Vorsitzenden der DBK, sei es an den Schulbischof, verabschiedet, meistens einstimmig. Sie wurden alsbald vom Vorsitzenden weitergeleitet, hatten aber niemals Erfolg.

1977 arrangierte der damalige Leiter der Zentralstelle Bildung, Prälat Alois Heck, meine Einladung zum Referat vor der Herbst-Vollversammlung der DBK. Einige Wochen später mußte er mich wieder ausladen. Eine schriftliche Begründung wurde nicht gegeben, aber mündlich habe ich erfahren, daß der Bischof, dem die Wolfsburg gehört, die Tatsache nicht vergessen hatte, daß gegen seinen Willen Hubertus Halbfas 1968 Zugang zur Wolfsburg erhalten hatte, obwohl er dies vor Abreise in die Ferien eindeutig verboten hatte.

Der Schulbischof war zweimal bei unseren Kongressen als Gast anwesend (1980 und 1982) und hat sich in den Diskussionen mit der Vollversammlung „unsanft“ anreden lassen, ohne zurückzuschlagen. Es wurde ihm auch die Auflösung des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster vorgehalten, für das die DBK die erforderlichen Mittel nicht mehr zur Verfügung zu stellen bereit war. Die Mitglieder der Vollversammlung, soweit

sie sich zu Wort meldeten, sahen darin eine krasse Fehlentscheidung. Erzbischof Degenhardt verwies darauf, daß die Entscheidung nicht von ihm gefällt worden sei, daß aber gesagt worden sei, an diesem Institut bestehe ein Mißverhältnis zwischen finanziellem Aufwand und erbrachter Leistung. Dies kann man im Abstand nüchterner Beurteilung kaum als sachlich unrichtig bezeichnen. – Dennoch darf die Frage offen gestellt werden, ob die Bischofskonferenz mit einer Mitarbeit von Theologieprofessoren und Arbeitsgemeinschaften der theologischen Fächer nach dem Modell von römischer, beziehungsweise bischöflicher Anordnung und theologischem, beziehungsweise pastoralem Gehorsam rechnet. Ich halte eine solche Erwartung für unrealistisch. Unser Glaube an die Kirche orientiert sich an einem Modell von Kommunikation und von Zusammentragen von Glaubenserfahrungen und Glaubenszeugnis, von geduldigem, brüderlichem Austragen von Meinungsverschiedenheiten. Die Ausübung von Jurisdiktion unter Ausschluß der eben genannten Verhaltensweisen ist für uns nicht mehr glaubhaft, wird von uns nicht als göttlicher Auftrag verstanden oder für die Repräsentation des Dienstes Jesu gehalten. Mit dem Wort „Dienst“ ist soviel Mißbrauch getrieben worden, daß es eine Zeitlang innerkirchlich besser nicht mehr gebraucht werden sollte. Und ein Titel wie „Stellvertreter Christi“ ist für den am Neuen Testament orientierten Theologen äußerst unangemessen. Die Bischöfe und Rom sollten die Kommunikationsbereitschaft und Glaubenssolidarität ihrer Theologen, Seelsorger und Religionslehrer so verstehen, daß sie im Zusammenwirken aller und dem Charisma aller der Lehre vom Leib Christi, wie sie Paulus im ersten Korintherbrief vorträgt, entsprechen. Sie sollten es insbesondere vermeiden, das Gewissen anderer unnötig zu kränken. Daß dies von Rom häufig und von der Nuntiatur fast regelmäßig geschieht, macht die Bitte an die Deutsche Bischofskonferenz besonders dringlich, gegenüber Rom mehr Mut und Unabhängigkeit zu zeigen und uns, den deutschen Katholiken, mit einer größeren Kommunikationsbereitschaft zu begegnen. Davon hängt das Überleben der Kirche als Volkskirche ab, denn „einfacher“ Klerus und Laien als weisungsgebundene, niedrige Funktionäre innerhalb der Kirche wird es bald nur noch in den „innerkatholischen Sekten“ geben.

Die „Kölner Erklärung“, die gerade von Praktischen Theologen konzipiert und initiiert wurde (Mette, Greinacher und meiner Wenigkeit) und die viele von uns unterschrieben haben, ist eine gute Sache gewesen. Wir sind mit dieser Erklärung, wenn ich einen Ausdruck aus der Segelsprache gebrauchen darf, dicht an den Wind gegangen und machen gute Fahrt, auch wenn es dabei spritzt und stampft. Das kürzlich geäußerte Verbot Kardinal Ratzingers an öffentlicher Kritik seitens der Theologen wird mißachtet und muß mißachtet werden, sonst würden wir unsere Pflicht versäumen.

Unsere Zeitschrift „Religionspädagogische Beiträge“

Für die freie Meinungsäußerung, insbesondere auch für die weitere Diskussion der theoretischen Grundlagen unseres Faches, hat es sich als nützlich erwiesen, daß die AKK über ein eigenes Publikationsforum verfügt. Bereits 1974 habe ich in der Vollversammlung die Frage gestellt, ob – angesichts unserer eher rückläufigen Publikationschancen – nicht ein eigenes Publikationsorgan begründet werden müsse. Es wurde zum Teil heftiger Widerspruch laut, zum Beispiel in der Form, daß gesagt wurde, dies sei eine Angelegenheit von Verlagen und nicht diejenige der AKK. Als wir uns 1976 in Augsburg wieder trafen, sprach mich Hans Zirker auf dem Gang an: „Haben Sie immer noch diese Idee mit der Zeitschrift?“ Meine Rückfrage lautete: „Würden Sie denn den Schriftleiter machen?“ „Ja, das würde ich mir überlegen.“ Die Korrespondenz nach dem Kongreß zwischen uns führte zur Konzeption eines „Null-Heftes“, das für die AKK eine Entscheidungsgrundlage sein sollte. Nach dem Gespräch im Oktober 76 wurde die Korrespondenz im November aufgenommen. Unserem Konzept nach sollte die neue Zeitschrift folgendes leisten: eine wirkungsvolle Kooperation der Mitglieder der AKK, auch mit Fachleuten außerhalb der katholischen Religionspädagogik, die sich bei uns zu Wort melden, und eine Repräsentation der Forschungsarbeit unseres Fachs. Rücksprache mit der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, also mit Prälat Alosi Heck, ergab, daß dieser bereit war, uns das erste Heft fast vollständig zu finanzieren. Es wurden Autoren dafür gesucht; das Thema „Bibeldidaktik“ wurde als besonders dringlich erkannt. Da wir uns sicher waren, die Arbeit so beginnen zu können, daß ihre Fortsetzung gesichert sei, verzichteten wir auf ein Null-Heft. Und im Dezember 1977 wurde das Heft 1/1978 ausgeliefert. Die Auslieferung, die Eröffnung eines Kontos für den Preis des Abonnements, Mahnung bei Nichtüberweisen und Überwachung der „Schreibmaschinenschrift“ als Druckvorlage, sowie die Auswahl des Druckers und Kontrolle von dessen Arbeit lagen zusätzlich zur normalen Redaktionsarbeit in den Händen von Hans Zirker: eine starke zeitliche Inanspruchnahme. Dem Lay-out kam zustatten, daß ich in den fünfziger und sechziger Jahren auch als „Hersteller“ gearbeitet und mich am „Wettbewerb der schönsten Bücher“ beteiligt hatte.

Hans Zirker hat zwanzig Hefte gemacht, nie in der Form, daß er den Primat der Idee für sich beanspruchte, sondern er suchte stets Anregung. Die Idee, sich von einem Kreis von Herausgebern beraten zu lassen, erwies sich deshalb als wenig effizient, weil wir nicht über die Mittel verfügten, regelmäßige Konferenzen des Herausgeberkreises außerhalb der Kongresse der AKK zu veranstalten. Einerseits bedarf ein Redakteur des Rats anderer und braucht Vorschläge; andererseits fürchtet er im Umgang mit einem Partner, der seine

Meinung nicht bedeckt hält, natürlich, daß ihm hineingeredet würde, sei es inhaltlich, sei es personbezogen. Solche Sorge war mir aufgrund meiner Verlagsvergangenheit wohl bekannt. Nach zwanzig Heften haben wir uns über dieses Problem unterhalten. Die Sorge war gegeben, aber die Beeinflussung hat nicht stattgefunden, sondern die Beratung wurde telefonisch oder brieflich gesucht und angeboten.

Nur im Bereich der „Typographie“, des Drucks und des Einbandes habe ich auf die Realisierung meiner Vorstellungen gedrängt. Es ist nicht unwichtig, welchen Einbandkarton man wählt; das Papier muß die richtige Laufrichtung haben, damit sich die Zeitschrift gut aufschlägt und der Einband nicht platzt; eine schwarz-graue Druckfarbe ist angenehmer und liest sich besser als eine pechschwarze.

Bei der Qualität der Arbeit, die der erste Schriftleiter unserer Zeitschrift geleistet hat, war es natürlich ein erschreckender Brief, als er mir mitteilte: Zehn Jahre Schriftleitung reichen. Ich habe jetzt zwanzig Hefte gemacht und möchte die Arbeit einem anderen übergeben, zumal die Aufgabe des Dekanats auf mich zukommt.

Einen Nachfolger zu finden, war kein großes Problem. Unter einigen möglichen Kandidaten brachte Herbert Zwergel das größte Engagement mit. Wieviel er investiert, wissen wir alle. Seine redaktionelle Mühe – beginnend mit Heft 21/1988 – läßt sich deutlich erkennen, wenn man das Heft 25/1990 „Religionsunterricht“ mit dem Dezemberheft 1989 einer anderen katechetischen Zeitschrift vergleicht. Karl Gabriel hat in beiden Heften publiziert, aber sein Beitrag in „Religionspädagogische Beiträge“ hat doch ein ganz anderes Gewicht; der Aufsatz von Wolfgang Nastainczyk gibt Einblick in die Arbeit der Kommission und legt die Stelle offen, an der die Vertreterin von Allensbach bei den großen Befragungen von Religionslehrern und Schülern ihre Kompetenz ausgespielt hat und ihr Konzept durchsetzen konnte. Der Beitrag von Jürgen Werbick bietet eine neue Plattform an für das Gespräch über die Inhalte des Religionsunterrichts. Ich vermute, daß gerade sein offenes und hilfreiches, stets sachliches und unbequemes Argumentieren dafür gesorgt hat, daß der für Berufungen an die Universität Tübingen zuständige Minister den Erstplazierten ausgelassen hat. Solche Entscheidungen in einem Ministerium fallen natürlich nicht, ohne daß Informationsfluß mit Entscheidungsträgern, die nicht dem Kultusministerium angehören, gelaufen wäre. Daß um die gleiche Zeit Norbert Mette das „Nihil obstat“ für Mainz verweigert wurde, soll an dieser Stelle ebenfalls ungescheut offengelegt werden. Der Entscheidungsträger bringt im persönlichen Kontakt Sachgründe ins Spiel („mangelnde Schulpraxis“). Es besteht aber kirchenrechtlicher Konsens, daß er nicht berechtigt ist, so zu verfahren. Wieder nähern sich meine Überlegungen dem Punkt, an dem zum Vorschein kommt, daß Theologieprofessoren in

Deutschland und Österreich heute den Mut haben müssen, sperrig und unbequem zu sein und ohne falsche Referenz den Schuldigen beim Namen zu nennen.

Herbert Zwergel hat es geschafft, was in unserm Kreis kaum jemand für möglich gehalten hätte, die Abonnenten-Zahl auf beinahe 400 zu steigern und 500 Exemplare zu verkaufen. Zwar ist das „Religionspädagogische Jahrbuch“ eine hervorragende redaktionelle Leistung und wird vom Verleger gut ausgestattet. Wie lange der Verlag für diese gute Sache erhebliche Mittel zuschießen wird, muß jedoch abgewartet werden. Unsere Hoffnung ist natürlich, daß beide Publikationsorgane ein langes Leben haben mögen.

Eine Zeitlang wurde die Möglichkeit diskutiert, die „Religionspädagogischen Beiträge“ einem Verlag anzuvertrauen. Da ich beinahe zwei Jahrzehnte als Lektor und Hersteller tätig war, habe ich davor gewarnt. Was in den „Religionspädagogischen Beiträgen“ gemacht wird, geschieht alles ehrenamtlich, von den Beiträgen der Autoren über Anregung, Lektüre und eventuelle Verbesserungsvorschläge der Schriftleitung bis zum stundenlangen, viel Geduld, ja Askese verlangenden Sitzen am Computer oder zum Schreiben von Mahnungen. Der jetzige Schriftleiter hat auch in hohem Maß die Fähigkeit, potentielle Abonnenten zu entdecken und sie zum Abonnement zu motivieren.

Aus der Kasse der AKK wurde nur einmal die Beschaffung einer geeigneten Schreibmaschine, eines Nadeldruckers und einmal eine Mithilfe bei der „netzhautgerechten“ Umrüstung eines Bildschirms geleistet. Dem Abonnenten werden für die Kasse der Religionspädagogischen Beiträge sonst nur die Druckkosten und das Papier, sowie Klebebindung und das Porto verrechnet. Nur auf diese Art ist es möglich, zwei Hefte von zusammen 350 bis 400 Seiten Umfang im Jahresabonnement für DM 27,- anzubieten. Die „Religionspädagogischen Beiträge“ haben in den 13 Jahren ihres Bestehens immer mehr Anerkennung gefunden. Karl Dienst, Oberkirchenrat und Professor unseres Fachs in Darmstadt, hat eine ausführliche und anerkennende Rezension des ersten Jahrzehnts im „Jahrbuch“ vorgelegt. Wer Fachpublikationen studiert, findet Beiträge unserer Zeitschrift immer wieder zitiert. Da wir selbst als AKK für das Publizierte die Verantwortung tragen, kann uns kein Verleger oder Lektor diese oder jene Aussage als zu riskant bezeichnen oder, nach Erscheinen eines Heftes, erklären, so etwas solle nicht mehr vorkommen. Ebenso liegt es ausschließlich beim Schriftleiter und bei denen, die er konsultiert, wie hoch er den Schwierigkeitsgrad der Beiträge ansetzen will. Jeder von uns, der in den gängigen katechetischen Zeitschriften publiziert, weiß, wie unerfreulich es ist, wenn wichtige Aufsätze als für den Leser uninteressant, als zu umfangreich, als „Wiederholung“ und wie die Gründe sonst auch heißen, bezeichnet werden. Da ist zu hoffen, daß es die „Religionspädagogischen

Beiträge“ auch in den kommenden Jahrzehnten gibt. Ein weiterer Vorteil soll zum Schluß noch erwähnt werden. Wenn es die Sache erfordert, dann ist der Schriftleiter bereit, einen wichtigen Beitrag noch am Wochenende vor dem Druck selbst in den Computer zu schreiben, nötige kleinere Verbesserungen telefonisch abzusprechen und das bereits geschriebene Heft umzupaginieren. Geht das alles seinen gewohnten verlegerischen Gang, so wird man Monate, oft Jahre vor dem Erscheinen um einen Beitrag gebeten, muß lange vorher abliefern und findet manchmal im Moment der Publikation das Geschriebene bereits nicht mehr aktuell. Die schnelle Publikation gibt es in der Tagespresse und im Bereich katholischer Zeitschriften vielleicht noch bei „Publik-Forum“, wobei gelegentliche Informationsfehler in Kauf genommen werden müssen. Die einzige Zeitschrift, die außer uns solide und rasch arbeitet, ist die Herder Korrespondenz.

Kooperation

Von der Hilfe, die Prälat Alois Heck geleistet hat, war schon die Rede. Auch mit seinem Nachfolger, Dr. Rainer Ilgner, gibt es gute Zusammenarbeit; er zeigt sich uns gegenüber verständnisvoll und hilfsbereit.

Die Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katecheten-Verein ist in den Satzungen von AKK und DKV verankert. Der Vorstand der AKK ist eingeladen und berechtigt, an den Vorstandssitzungen des DKV teilzunehmen. Unter dem DKV-Vorsitzenden Karl-Heinz Schmitt war das für mich eine angenehme und, wie ich meine, fruchtbare Arbeit.¹⁴ Selbstverständlich hat auch der DKV-Vorsitzende das Recht, an der Vorstandsarbeit der AKK mitzuwirken. Nur führt seine Überlastung dazu, daß er diese Möglichkeit selten wahrnehmen kann. Bei aller Verbundenheit und vielfältigem Bezug zueinander darf jedoch nicht übersehen werden, daß es gilt, die Identität der AKK auch unabhängig vom DKV zu wahren. Die Tatsache, daß etwa 20% der Mitglieder der AKK Österreicher sind, die dem DKV nicht angehören, und daß wir auch eine Reihe von holländischen Mitgliedern haben, macht, daß AKK und DKV sich nur in einer Teilmenge der Mitglieder decken. Eine AKK als Untergliederung des DKV liegt nicht im Interesse der nichtdeutschen AKK-Mitglieder. Schließlich hat die AKK auf die Zusammensetzung des DKV-Vorstandes nur einen geringen Einfluß, nämlich über den Vorsitzenden als Mitglied des Vertretertags und über sonstige dort in anderer Eigenschaft anwesenden, aber der AKK angehörenden Mitglieder. Nun haben aus meiner Sicht gerade die Nachwahlen von 1988 nicht unbedingt den besseren Kandidaten Erfolg gebracht, sondern jenen Kandidaten, denen es gelang, sich besser vorzustellen.

¹⁴ In: R. Lachmann/H.F. Rupp (Hg.), *Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie*, Bd.1, Weinheim 1989, habe ich S. 312 darüber berichtet.

Schließlich ist die AKK in die Gemeinschaft der Arbeitsgemeinschaften der übrigen theologischen Fächer eingebunden. Sie wirkt mit ihnen zusammen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz sich in Fragen des Studiengangs, der Inhalte und Ziele des Theologiestudiums beraten läßt, und ihr Vorsitzender ist anwesend, wenn die Vertretung der deutschen Bischöfe das nach der Kölner Erklärung vorgeschlagene Gespräch mit den Theologen sucht.

Bei der Ausarbeitung von „Curricula in Theologie“ haben vor allem AKK-Mitglieder (unter ihnen auch der Vorsitzende) über Jahre hin in Sitzungen, die meist in den Räumen der Katholischen Akademie in Bayern in München stattfanden, unter der engagierten Leitung von Erich Feifel viel Kraft investiert.¹⁵ Bischöfliche Kritik (es werden zu wenig Stunden für Philosophie und Systematische Theologie vorgesehen!) und mangelndes Verständnis der Fakultäten, beziehungsweise Fachbereiche vor Ort (Sinn und Bedeutung des von der Kommission geplanten Schwerpunktstudiums wurden kaum bemerkt!) ließen die beschlossene Studienreform im wesentlichen scheitern. Ein österreichischer Rezensent hat darauf hingewiesen, daß der Wert der geleisteten Arbeit wohl erst von der Geschichte gewürdigt werden könne.

Es war jedoch gerade die Kompetenz von Vertretern unseres Fachs in der curricularen Phase der Religionspädagogik, die von seiten der allgemeinen Didaktik Anerkennung fand und in der Korrespondenz mit mir so ausgedrückt wurde, daß von einem „elaborierten Problembewußtsein“ der Religionspädagogik die Rede war. Die Entfaltung unseres wissenschaftlichen Problembewußtseins geschieht auf den im Zweijahresabstand veranstalteten Kongressen, ist aber in besonderer Weise eine Aufgabe der Sektionen, die sich vermehrt auch in der Zwischenzeit zwischen zwei Kongressen treffen, Referate vortragen, sich mit der von den einzelnen Mitgliedern vor Ort geleisteten Arbeit vertraut machen und dieses oder jenes gemeinsam publizieren. Dies ist zum Beispiel durch die Sektion „Grundlagenfragen“ geschehen, während in der „Sektion empirische Religionspädagogik“ vorgelegte Arbeiten zumeist in *JET. Journal of Empirical Theology*, herausgegeben von Johannes van der Ven u.a., Kampen (seit 1988), erscheinen. Insbesondere hat eine hohe Teilnehmerzahl und leistet fruchtbare Arbeit die „Sektion für Didaktik“.

Auch an dieser Stelle ist ein Hinweis auf die Bedeutung von „Religionspädagogische Beiträge“ sinnvoll. Diese Zeitschrift steht in der Tat allen an der Mitarbeit interessierten Kollegen und gerade auch den Assistenten zur Verfügung. Es gibt keine bevorzugten Autoren des Schriftleiters, und es wird auch niemand abgewiesen, sofern er seine Sache mit ausreichender Qualität vor-

¹⁵ Diese Arbeit wird belegt durch die Bände SKT. Studium Katholische Theologie. Berichte - Analysen - Vorschläge, Bd. 1-6, Zürich u.a. 1973-1980.

zutragen weiß. Soweit ich informiert bin, ist die Zurückweisung eines Beitrages so gut wie nie erfolgt. Andernorts hängt viel davon ab, daß man, schon im Vorfeld vorsichtig sondierend, das Wohlwollen des Schriftleiters findet, und es ist keinesfalls willkommen, an in besonderem Maße Schutzbefohlenen und ihren Publikationen Kritik zu üben. – Damit auch jedermann, der etwas zu sagen hat, sich auf den Kongressen der AKK öffentlich vorstellen kann, dürfte es nützlich sein, die Institution der Kurzreferate beizubehalten.

Die Gespräche mit den Bischöfen, an denen der Vorsitzende der AKK teilnimmt, waren bei den ersten beiden Begegnungen von großer Offenheit und, gerade auch auf seiten der Bischöfe, von außerordentlicher Freundlichkeit geprägt. Der Vorsitzende der DBK wirbt begreiflicherweise um Verständnis für römische Entscheidungen, es ist aber auch möglich, mit Entschiedenheit einen anderen Standpunkt zu vertreten, und dies geschieht nicht ohne Auswirkungen. Jedenfalls ist zwischen dem ersten und dem zweiten Zusammentreffen aus dem Eid, den die Bischöfe schwören müssen, die Denunziationsformel verschwunden, die im ersten Gespräch als „unsittlich“ bezeichnet worden war. Es kann sein, daß eine solche Äußerung nicht unbeachtet geblieben ist.

In der Wahrnehmung kirchensoziologischer Aufgaben ist natürlich dasjenige, was der DKV leisten kann, von erheblichem Gewicht. Der offene Brief, der kurz vor diesem Kongreß versandt und zusätzlich in „unterwegs“ publiziert wurde, ist von drei Mitgliedern der AKK¹⁶ verfaßt und im Vorstand des DKV einstimmig gebilligt worden. Das kann und wird nicht ohne positive Konsequenzen bleiben.

Dank und „Wünsche“

Nach 17 Jahren Arbeit als Vorsitzender der AKK und nach 19 Jahren Vorstandstätigkeit bekenne ich gern, daß dies eine der schönsten und vielleicht die wichtigste Aufgabe in meinem beruflichen Leben gewesen ist. Es besteht Anlaß, daß ich mich für das mir geschenkte Vertrauen noch einmal öffentlich bedanke.

Lassen Sie uns auch in Zukunft unsere Aufgabe wahrnehmen, und erlauben Sie mir, diese abschließend in (vielleicht subjektiver) Auswahl zu charakterisieren:

- Am wichtigsten ist gewiß, daß die Leistungen in Forschung und Lehre durch die Zusammenarbeit der AKK gefördert werden.
- Innerhalb der katholischen Kirche haben wir darauf zu achten, daß Bischöfen, die mehr Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber Rom suchen, durch uns Hilfestellung geboten wird;

¹⁶ die natürlich dem DKV-Vorstand angehören!

- daß die Kirchen der Dritten Welt nicht von Rom gleichgeschaltet und unterdrückt werden;
- daß das II. Vatikanische Konzil und die Beschlüsse der deutschen Synode nicht vergessen werden;
- daß wir es nicht zulassen, daß jemand, der in der Kirche ein Amt hat, beliebig lügen darf;
- daß der Entzug und die Nichterteilung der Missio für das Hochschullehrmat nicht zunimmt, indem die Bischöfe wissen, daß wir uns in solchen Fällen energisch zu Wort melden werden und keinesfalls die Weisung der Glaubenskongregation beachten werden, *nicht* an die Öffentlichkeit heranzutreten;
- daß wir daran mitwirken, in Wort und Schrift die entscheidenden Probleme auf den Tisch zu legen, beziehungsweise dafür zu sorgen, daß sie auf dem Tisch bleiben: die Laien in der Kirche und in der Theologie (der Trend Roms und der Bischöfe ist eindeutig, deren Berufung zu erschweren und zu begrenzen); die Rolle der Frauen in der Kirche, die nach Jahrhunderten der Nichtbeachtung oder des Zurückdrängens auf Haushaltsführung und Mutterrolle endlich die angemessene Mitwirkung in allen Ämtern erhalten müssen; der Auszug der Jugend aus der Kirche, den man nicht einfach als Bei-Produkt der Säkularisierung interpretieren und damit sich selbst als Bischof, Priester, Professor oder als Christ in der Öffentlichkeit entschuldigen sollte.
- Schließlich sollten wir selbst darauf achten und in unserer Lehre vertreten, daß Glauben zunächst bedeutet, den Weg Jesu zu gehen und nicht zuerst, einem System von Sätzen seine Zustimmung zu geben.
- Deshalb sollten wir auch der *einen* Kirche als Ökumene entgegengehen und die Ökumene nicht durch einen illegitim auf Rom begrenzten Unfehlbarkeitsanspruch und die Behauptung einer legitimen Jurisdiktion Roms über alle Kirche blockieren.
- Gerade die Praktische Theologie (und innerhalb ihrer die Religionspädagogik) hat die Erinnerungen an Jesus und an die Ursprünge der Kirche wachzuhalten.
- Daß dies Aufgaben gerade für uns als Praktische Theologen sind, haben schon Schleiermacher und nach ihm Hirscher formuliert: Die Praktische Theologie hat das Kirchenregiment zu kritisieren.
- Die Aufgabe unserer Kritik wäre es insbesondere, dabei mitzuhelfen, daß Gottesdienst, Religionsunterricht und Katechese den Teilnehmern, den Schülern, die anwesend sind oder die mitfeiern, angenehm sind; es geht nicht an, daß wir unsere Adressaten langweilen;
- daß wir an den Universitäten, in den Schulen und in den Gemeinden als Lehrer mehr selber lernen, als wir andere lehren, und daß wir das in unserer Praxis Gelernte an das kirchliche Lehramt weitergeben.

Victor Codina, Vorwärts zu Jesus zurück. Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge, (Otto Müller) Salzburg 1990, 272 S., 35,- DM.

„Wegen ihrer Treue zu Christus darf die Kirche nicht schweigen. Eine Religion, die nicht den Mut hat, zugunsten des Menschen zu sprechen, hat auch nicht das Recht, im Namen Gottes zu sprechen.“ (233) Diese markante Aussage eines der vielen Blutzeugen, die in der gegenwärtigen Gewaltsituation Lateinamerikas die Botschaft Jesuchristi unüberhörbar bekunden, steht für die erneuerte, lateinamerikanische Kirche. Luis Espinal, „ein Zeichen der Hoffnung für das bolivianische Volk“ (229-247). Doch nicht nur für Bolivien. Und nicht nur er allein. Luis Espinal gehört zu jenen in der Nachfolge erprobten Menschen Lateinamerikas, einfache Campesinos, Frauen, Männer und Jugendliche, Gewerkschaftler und Katechisten, Nonnen, Priester und Bischöfe.

Überraschend an diesem Jesuiten ist wohl sein Beruf: Filmkritiker und Produzent von Kurzfilmen, Mitarbeiter eines Radiosenders und von Zeitungen, Professor für soziale Kommunikationsmedien und – seine entscheidende Option für die Armen, das Volk, die seine Berufstätigkeit prägten. Die Schärfe seiner Analysen, die die Aufgaben von Kirche und Glaube angesichts von Ungerechtigkeit und autoritären Machthabern bedenken, finden vielleicht ihren tiefsten Ausdruck in seinen „Gebetens aus nächster Nähe“ (Oraciones a quemarropa).

Espinal, eine prophetische Gestalt, in Europa weniger bekannt als Erzbischof Oscar Romero aus El Salvador, wurde zwei Tage vor diesem 1980 entführt, gefoltert und schließlich ermordet. Bei beiden kommt nicht nur die prophetische Anklage, die ein Charakteristikum der lateinamerikanischen Kirche ist, zum Tragen. Im Leben beider findet die Liebe zum Volk und den Armen zu einer Ausdruckskraft und wird so sehr zum Formprinzip ihres Lebens, daß sie Vor- und Leitbilder in der Nachfolge Jesuchristi für weite Kreise in Lateinamerika geworden sind. Im Abschnitt „Monseñor Romero – Zeuge einer befreienden Kirche“ (216-228) wird uns zudem eine moderne Bekehrungsgeschichte vorgelegt, die den Glaubensweg eines Menschen zeichnet, der schließlich im Mitgehen des Weges des armen und unterdrückten Volkes die Tiefe einer evangeliumsgemäßen, menschlichen Existenz verwirklicht.

Beide, Espinal und Romero, werden vom Verfasser jedoch nicht nur in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Kirche Lateinamerikas dargestellt. Sie werden zugleich eingebunden in die Tradition großer Glaubenszeugen, die ihre Stimme bereits im XVI. und XVII. Jh. gegen die Unterdrückung erhoben haben (vgl. „VI. Glaubenszeugen. 1. Die Option für die Armen in der Christenheit der Kolonialzeit: Die Schutzbischöfe des Indio“, 197-216), so z.B. Antonio de Montesino, Bartolomé de Las Casas, Toribio de Mogrovejo – um nur ein paar zu nennen. Sie stehen nicht nur als Einzelpersonen da. Die Situation wurde im Lichte des Wortes Gottes auf den Synoden und Konzilien des XVI. Jh. in Lateinamerika (vgl. z.B. die Konzilien von Lima) analysiert und die Unterdrückung und Ausbeutung des Volkes durch die damaligen Machthaber, die den Namen Jesuchristi und das Evangelium für ihre Interessen mißbrauchten, angeprangert. Diese Tradition wurde bei den Bischofskonferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) wieder aufgenommen.

„Vorwärts zu Jesus zurück“, der deutsche Titel der Aufsatzsammlung von Victor Codina ist m.E. zurecht und mit viel Einfühlung in die gegenwärtige Lage der Kirche Lateinamerikas und der sich dort entfaltenden Theologie gewählt. Der spanische Originaltitel „De la modernidad a la solidaridad“, wörtlich übersetzt „Von der Moderne zur Solidarität“, zeigt an, worum es in diesem Buch geht. Es handelt von der Bedeutung des Glaubens und der Kirche angesichts moderner Gegenwartsströmungen aus der Perspektive der Armen; deren Wirkkraft, die aus der Jesusnachfolge erwächst, soll aufgewiesen werden.

Gerade diese auf Solidarität, auf die Umgestaltung von Lebenswelt abzielende Perspektive, die sich – wie der Verfasser explizit ausführt – nicht nur lediglich mit einer neuen theologischen „Sicht“ begnügt, ist der Grund, warum ich die Besprechung mit dem Schlußteil des Buches begonnen habe und gewissermaßen das Pferd vom Schwanz aufzäume. Codina belegt mit seinen verschiedenen Beiträgen einen Paradigmenwechsel in der Theologie Lateinamerikas: Er befaßt sich in einem einleitenden Teil mit den Armen und ihrer Bedeutung für die Theologie und den Theologen und setzt sich in einem zweiten Teil (43-108) mit der Kirche auseinander. Hier werden verschiedene Modelle von Kirche beschrieben und die Merkmale einer lateinamerikanischen Ekklesiologie der Befreiung erörtert. Daran schließen sich zwei Aufsätze über die Bedeutung der Sakramente (109-140) an. Was im deutschsprachigen Raum wohl noch immer nicht überall durchgedrungen, in Lateinamerika aber längst ein Gemeinplatz ist, belegen die folgenden Aufsätze: Theologie der Befreiung hat sowohl das Thema der Mariologie (vgl. 141-155) als auch dasjenige der Spiritualität (157-195) nicht nur auf neue Weise entdeckt, sondern auch originell aus der ihr eigenen Perspektive zu gestalten verstanden.

Verfaßt wurden die Beiträge von einem Theologen, der sich in der Theologie Europas (nach Studien in Rom, Münster und Innsbruck, bei Karl Rahner) auskennt und lange Zeit Professor für Dogmatik in Barcelona war; andererseits ist er auch mit der Theologie Lateinamerikas bestens vertraut. Seit 1971 verstärkten sich seine Kontakte dorthin, bis er sich schließlich in Bolivien niederließ und dort schwerpunktmäßig im Minengebiet von Oruro seine denkerische und gestalterische Tätigkeit entwickelt. Neben der theologischen Lehrtätigkeit in Bolivien selbst, nimmt er eine solche auch an der UCA in San Salvador/El Salvador und an anderen Orten Lateinamerikas wahr. Diese Erfahrungsbreite macht den Reiz der Lektüre von Schriften Codinas aus, der sowohl europäisches Gedankengut als auch lateinamerikanische Realität verarbeitet und selbst ein hervorragendes Beispiel für einen vollzogenen Perspektiven- und Standortwechsel darstellt.

Josef Sayer

Thomas Schreijäck, Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis, (Herder) Freiburg 1989, 293 S., 48,- DM.

Es ist aufgrund der methodischen und inhaltlichen Vielschichtigkeit von Guardinis Werk ein gewagtes Unterfangen, eine Arbeit vorzulegen, die den Anspruch erhebt, die systematischen Aspekte seines Denkens in der Absicht einer Propädeutik für eine religionspädagogische Bildungslehre fruchtbar zu machen, und dies um so mehr, als Guardini selber keine ausdrückliche Bildungstheorie geschrieben hat.

Thomas Schreijäck entgeht dieser Schwierigkeit geschickt, indem er sich nicht auf die Differenzen von Guardinis Werk einläßt, sondern *zentrale* und die vielfältigen Nuancen seines Werkes *verbindende* Gedanken aufsucht. Das erfordert Konzentration und das Wagnis der Anfechtbarkeit. Aber: Das Vorhaben ist gelungen. Sch. vermag zu zeigen, daß die implizite Mitte von Guardinis Denken, der Begriff der menschlichen Person, der, christlich verstanden, zu dem der *Inexistenz* leitet, wesentlich die systematische Fundierung dieses Faches betrifft und insofern das Proprium einer religionspädagogischen Bildungstheorie darstellen könnte. Diese Leitthese entwickelt Sch. in zwei Durchgängen. In einem ersten bereitet er philosophisch den Boden für einen an Guardini orientierten Bildungsbegriff, im zweiten füllt er diesen theologisch-systematisch aus.

Zunächst geht es im Horizont eines gegenwärtigen Verständnisses von Welt und Dasein um den *Ausweis* eines *möglichen* christlichen Bildungsbegriffs, den Sch. von Guardini her als *Selbstwerden* versteht, das sich in der dialektischen Spannung von *Sichbilden*, *Dienst* am

Gegenstand und der Welt und *Begegnung* mit anderen bewährt. Sch. kann dabei in einer Aufnahme von Guardinis kritischer Analyse eines neuzeitlichen Daseinsverständnisses zeigen, daß die innere Mitte *dieser* Deutung von Welt und Dasein die offene Frage nach ihrem Grund enthält.

Dies gilt vor allem für Guardinis Deutung des menschlichen Daseins als *Personsein*, d.h. seiner Fähigkeit, das pure Gegenübersein zur Welt denkend zu deuten und handelnd zu gestalten. Dieses Personsein, in das der Mensch *immer schon* gerufen ist, ist nur möglich auf dem Grund einer letzten *Sinnbestimmung*, die ihm *als solche* aber gerade entzogen ist. Personal *eigentliche* Existenz, so führt Sch. anhand von Guardini aus, erfüllt sich im Angerufenen durch Gottes *Offenbarung*.

Dieses Personverständnis trägt Sch. nun in die offengelegten Felder ein. Seine These lautet: „Erst die christliche Daseinsinterpretation gewährt die Autonomie von Natur, Subjekt, Kultur als derjenigen Deutung des Daseins, in dessen Mitte Person waltet.“ (139)

In einem zweiten Teil wird jetzt die *Eigengestalt* eines christlichen Personbegriffs, die *Inexistenz*, *theologisch* entfaltet und *exegetisch* aufgearbeitet. Diese stellt sich dar als „eine Einheit im Gottesverhältnis des Menschen, welches Verhältnis *von* und *in* Christus gestiftet und gehalten ist.“ (168) Diese hat sich als Nachvollzug des Willens Gottes in der Welt und im Angesicht des anderen aus dem Ethos Jesu zu gestalten.

Daraus kann Sch. schließlich Folgerungen für einen an Guardini orientierten Bildungsbegriff ziehen. Der Orientierungspunkt einer rp. Bildungslehre ist das *rechte Bild*, welches im Gedanken der Inexistenz bei Guardini vorliegt. Daraus erwächst die Aufgabe der *Bildwerdung*, die ihre Entsprechung in der Begegnung mit anderen und dem Dienst an der Welt zu finden hat. Den Grund solcher Bildung sieht Sch. in einer *meditativen Logik*, ihr Ziel in der *liturgischen Bildung* als Christusbegegnung.

Was ist der Ertrag dieser Arbeit? Zunächst legt Sch. eine systematisch hervorragende Gesamtdeutung Guardinis vor und erweist sich als subtiler Guardiniker. Das von ihm entdeckte methodische Vorgehen Guardinis verdient dabei besondere Beachtung: Philosophie und Theologie sind einander zugeordnet und bilden *als Ganzes* den Horizont menschlicher Daseinsinterpretation, die im Begriff der Person als Inexistenz ihre Mitte findet. Dieser wird aufgrund seiner *immanenten* pädagogischen Spannung zum Prinzip einer christlichen Bildungsidee, die so ihre vermittelnde und herausfordernde Bedeutung in einer gerade nicht nur christlich geprägten Welt erhält. Religionspädagogische Praxis ist Praxis der Vermittlung aus eigener Mitte, die sich zugleich als Mitte ihrer möglichen Grenze erweist.

Dennoch sind einige kritische Anmerkungen zu machen. Zunächst bleibt die Darstellungsweise Sch. – so im Umgang mit den Zitatentexten – sehr der Sprach- und Gedankenwelt Guardinis verhaftet, und auch eine systematische Straffung der *theologischen* Passagen wäre mit Blick auf den *religionspädagogischen* Ertrag wünschenswert gewesen.

Die zentrale Anfrage aber betrifft Guardinis *tatsächliche* Bedeutung für die RP. Die Arbeit vermag zwar in überzeugender Weise zu zeigen, daß der Gedanke der Vermittlung, der für die RP. elementar ist, auch im Denken Guardinis eine zentrale Bedeutung hat. Aber büßt dieser Gedanke nicht seine *wirkliche* Dimension des *dialogischen* Ernstes ein, wenn er *notwendig* zum Gedanke einer christlich verstandenen Inexistenz und sogar zur Idee einer *liturgischen Bildung* aufgrund einer *meditativen Logik* führt? [...] Übersieht nicht der von Guardini *immer schon* gewußte, weil *a priori* gesetzte Überschuß eines christlichen Daseinsverständnisses die *Dignität* anderer Entwürfe und deren *letztlich* nicht vermittelbare *Sinn-gestalt*? [...]

[vom Schriftleiter leicht gekürzt]

Wolfgang Schneider

Zur Rezension zugegangene Bücher:

Anton A. Bucher, Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen (Studien zur Praktischen Theologie 36), (EOS) St. Ottilien 1990, 576 S.

Karl Ernst Nipkow, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, (Gütersloher Verlagshaus) Gütersloh 1990, 625 S.

Rudi Ott, Dialogische Bibeldidaktik. Korrelative Auslegung der Korintherbriefe in der Kolleg-/Studienstufe, (Peter Lang) Frankfurt/M. 1990, 553 S.

Norbert Weidinger, Elemente einer Symboldidaktik (RU abS), Bd.1: Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik (Studien zur Praktischen Theologie 35), (EOS) St. Ottilien 1990, 627 S.

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Kreuzstr. 61, 4600 Dortmund 1

Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Bahnhofstr. 56 B, 4403 Senden 3

Propst Heino Falcke, Kompturgasse 7, O-5020 Erfurt

Dr. Ludwig Kirchner, Wilhelmstr. 50, 7312 Kirchheim

Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel, Kapfstr. 99a, A-6805 Feldkirch

Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster

Bischof Luciano M. Metzinger, 441 Arenales, Lima 100, Peru

Prof. Dr. Heinrich Missalla, Querenburger Höhe 285, 4630 Bochum

Prof. Dr.Dr. Rudi Ott, Hinkelsteinerstr. 24, 6500 Mainz-Bretzenheim

Prof. Dr. Josef Sayer, Pastoralinstitut, Universität Fribourg, Miséricorde, CH-1700 Fribourg

Dr. Wolfgang Schneider, Sommerberg 13, 7801 Buchenbach

Dr. Josef Senft, Oberer Lindweg 38, 5300 Bonn 1

Prof. Dr. Werner Simon, Hans-Böhm-Zeile 9, 1000 Berlin 37

Dr. Egon Spiegel, Stockwiesenweg 18, 3572 Amöneburg

Prof.em. Dr. Günter Stachel, Carl-Orff-Str. 12, 6500 Mainz 33

Prof. Dr. Kurz Zisler, Straßgangerstr. 8, A-8020 Graz