

Christ und Sozialist

Blätter der Gemeinschaft
für Christentum und Sozialismus
Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.

3/III. Vierteljahr 1978

Inhalt

Friedrich Wilhelm Kantzenbach:

Vater unser im Himmel. Ein Gebet, das noch die christliche Menschheit umspannt?

Eberhard Dieterich:

Zum Gedächtnis an Emil Blum

Günter Ewald:

Die Bewahrung von Mensch und Schöpfung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter

Stellungnahme zur Frage der Neutronenwaffen:

Die Neutronenbombe ist nicht die »saubere« Bombe, für die sie ausgegeben wird

Vekoslav Grimič:

Berufung der slowenischen Kirche zur prophetischen Sendung in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung

Hans-Joachim Barkenings:

Die gemeinsame Welt-Aufgabe von Juden und Christen in der Sicht von Leonhard Ragaz

Buchbesprechungen

Schalom Ben-Chorin: Zwiesprache mit Martin Buber (Katterle)

Max Güde, Ludwig Raiser, Helmut Simon, Carl Fr. v. Weizsäcker:

Zur Verfassung unserer Demokratie (Katterle)

Sheila Cassidy: Audacity to Believe (Ewald)

Bundesnachrichten

Rechtsstreit mit Heinrich Schleich für unseren Bund entschieden

Mitgliederversammlung am 23. 9. 1978 in Bochum

Gruppe Bochum: Projekt Alternative Schule

Autoren dieses Heftes

Herausgegeben vom Geschäftsführenden Präsidium der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.:
Günter Ewald, Jürgen Finnern, Siegfried Katterle

Redaktion: Günter Ewald, Jürgen Finnern, Gerrit Funke, Reinhard Gaede, Walter Grudszus, Siegfried Katterle (verantw.), Heinz Röhr, Bruno Schmidt.

Redaktionsadresse: Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14, Telefon 0521/45870.

Versand: Jürgen Finnern, Jakob-Kaiser-Straße 4a, 4800 Bielefeld 1, Telefon 0521/100937
Bezugspreis jährlich DM 15,- zuzüglich Versandkosten.
Zahlungen an Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V., Postscheckkonto Dortmund 1 893 89-464
Erscheint vierteljährlich.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

VATER UNSER IM HIMMEL

EIN GEBET, DAS NOCH DIE CHRISTLICHE MENSCHHEIT UMSPANNT?

Der religiös immer selbständig urteilende Albert Schweitzer, von dem schon vermutet worden ist, er sei als Rationalist eigentlich nur noch aus nostalgischen Gründen meditierender, singender und betender Christ gewesen, meinte: Ein Christ ist, wer in das Vaterunser einzu stimmen bereit ist. Und tatsächlich haben ungezählte Menschen in schweren persönlichen Nöten und in den Katastrophen der Weltkriege Gemeinschaft und Trost im Vaterunser gefunden. Wo eigene Worte versagten, bot sich das Vaterunser als fest überlieferter Text an und überbrückte Stummheit und wortlose Klage.

Vater - wenn wir dies sagen und beten, so wenden wir uns nicht einem unbekannten Gott zu, sondern dem durch Jesus bekannten Gott, den er uns als Vater anzurufen lehrt. Dabei muß beachtet werden, daß Jesus pointiert von seinem Vater spricht, aber weil er sein Vater ist, soll er auch unser Vater werden (vgl. Joh. 16, 22 - 33). Der Christenheit ist es seit ihren Anfängen tief eingeprägt, daß sie zu Gott ein nahes, kindhaftes Verhältnis haben darf, ihn Abba, d. h. Vater, anrufen darf. Und sie ruft damit den Gott an, zu dem Christus zu gleicher Macht und Ehre aufgehoben worden ist. Er ist seitdem, so bekennt die Christenheit, alle Tage bis ans Ende der Welt bei den Seinen. So ist es nicht ein natürliches Vaterbild, das das Vaterunser tragfähig macht, denn das nach einem gütigen, irdischen Vater gedachte göttliche Vaterbild kann nicht den schweren Erfahrungen des Menschen standhalten. Deshalb hat Christus den Aufstand gegen das Vaterunser schon eingeholt und überholt, wenn er uns den Schlüssel zum Vaterunser durch sich selbst gibt ("Ich und der Vater sind eins" - Joh. 10, 30) und die Christenheit das Vaterunser immer zugleich als Christus-unser betet.

Freilich sind die neutestamentlichen, durch Christus selbst an die Hand gegebenen Veranschaulichungen des Vaternamens Gottes verblaßt. Übrig blieb eine Transzendenz, zu der die Distanz nicht mehr überbrückt werden konnte. Das aus den neutestamentlichen Quellen heraufschimmernde Bild des Vaters erstarrte in Konventionen und Verfälschungen. Die Väterlichkeit Gottes, für die es nur ein legitimes Bild, nämlich das Jesu Christi, geben kann, wurde überlagert und verfremdet durch absolut herrschende Väter und Vaterländer, die nichts mehr von Väterlichkeit

im abgeleiteten Sinne erkennen ließen, weder im göttlichen noch im menschlichen Sinne.

Hinzu kommt in einer geistig und psychisch komplizierter werdenden Welt die schärfere Bewußtwerdung des die Geschichte durchziehenden Sohn-Vater-Konfliktes. Söhne rebellierten zwar schon immer gegen ihre Väter, aber erst in dem Übergangsstadium zur psychoanalytischen Fragestellung Sigmund Freuds und dann seit dem Siegeszug Freuds wird immer wieder die Frage gestellt, ob Gott nur ein illusionärer Über-Vater sei, bei den einen das geglaubte Ergebnis einer positiven Verarbeitung des Sohn-Vater-Konfliktes, bei den anderen theoretischer Erklärungsversuch der Religion als großer Illusion. Der Aufstand gegen die Väter, wie ihn in aller Leidenschaft Nietzsche und Freud philosophisch und psychoanalytisch reflektiert haben, ist mittlerweile längst dem Suchen des abwesenden Vaters in einer "vaterlosen Gesellschaft" gewichen. Indem der Sohn den Vater sucht, den Vater, der ihm unbekannt und unzugänglich ist, gewinnt der Vater dennoch eine neue, erstaunlich starke Präsenz im Bewußtsein unserer Zeit. Das Leben des Sohnes hängt daran, daß der Vater gefunden wird. (Das Beste zum Thema in pädagogischer Sicht bei Ludwig Eckstein: Unsere verlorenen Söhne, Stuttgart, 1964)

Wie dankbar können Christen sein, daß sie nicht durch Postulate, Suchen, Fahnden den Vater herbei zwingen müssen. Er ist ihnen längst nahe, und sie dürfen ihn anrufen: Unser Vater im Himmel! Doch wollen wir es uns mit diesem Anruf nicht zu leicht machen und in ihn nicht naiv einstimmen!

Längst vor Freud haben wir schlagende Beispiele dafür, wie Angst und Furcht vor dem irdischen Vater Gott als Projektion des Bewußtseins eigener Ohnmacht und Schwäche, die von jeher die Quelle der Religion gewesen sei, erscheinen lassen. Schon in Gottfried August Bürgers (1747 - 1794) "Leonore" ruft eine Mutter vergeblich der Tochter zu:

"Hilf, Gott, hilf! Sieh uns gnädig an!
Kind, bet' ein Vaterunser!
Was Gott tut, das ist wohlgetan.
Gott, Gott erbarmt sich unser!
O Mutter, Mutter! eitler Wahn!
Gott hat an mir nicht wohlgetan!
Was half, was half mein Beten?
Nun ist's nicht mehr vonnöten."

In einem Brief des Dichters Frank Wedekind aus dem Jahre 1884 heißt es

dann in schärferem Tonfall: "Meine Kameraden, unter denen ich viele Glaubens- resp. Unglaubensgenossen besitze, äußerten jüngst in einer gemütlichen Stunde: Ohne Religion könne man keine Kinder erziehen. Was meinen Sie dazu? Ich antwortete, der Vater könne und solle seinen Kindern eigentlich das höchste Wesen sein und dürfe seinen Kindern gegenüber sehr wohl das erste der 10 Gebote auf sich selbst beziehen: Ich bin ... etc. und Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Dabei fiel mir ein, wie man diesen Kultus noch weiter ausbilden könnte, so z. B. durch ein Gebet, das ich Sie bitten möchte, nicht als Parodie aufnehmen zu wollen. Es ist heiliger Ernst darin: Lieber Papa, der Du bist auf Deinem Studierzimmer! Geheiligt werde Dein Name! Dein Segen komme über uns! Dein Wille geschehe in unsern Gedanken und Werken!" (Der vermummte Herr, Briefe Frank Wedekinds aus den Jahren 1881 - 1917, hg. und ausgew. von W. Rasch, dtv-Buch, 1967, S. 19).

Wedekind meinte, nicht mehr an Gott glauben zu können, verwandte aber in seinen Briefen häufig den Gottesnamen, und im Widerspruch zu seiner Absage an den Vatergott benutzte er gern die sprichwörtliche Redeweise "... und danke Gott ..." (Rasch, S. 167). Viele seiner Generation dachten und schrieben ähnlich. Wenige vermochten, wie z. B. Jochen Klepper, den Konflikt mit dem eigenen Vater zu kompensieren durch eine Vatergestalt wie Kleppers Soldatenkönig, der die Autorität des göttlichen Vaters noch in den menschlichen Verzerrungen reflektieren sollte. Klepper konnte diese Überhöhung und Verklärung eines weltlichen Königs freilich zuletzt nur gelingen, weil er wußte:

"Gott Vater, du hast deinen Namen
in deinem lieben Sohn verklärt
und uns, so oft wir zu dir kamen,
die Vatergnade neu gewährt".
(Tauflied, in: Kyrie, 6. Aufl. 1955).

Man mag die persönlichen Vaterkonflikte und ihren unterschiedlichen Ausgang für die Beantwortung der Gottesfrage angesichts der kollektiven religiösen Verunsicherung im Zeitalter der Weltkriege und des Massenmordes als relativ unwichtig betrachten. Man täusche sich nicht darüber, daß die Reflexion auf intellektueller Ebene rückwirkend bis zu Luther den traditionellen Vatergott-Glauben als typisch protestantische Neurose hinstellen möchte, wobei man einem verhängnisvollen Methodenzwang unterliegt.

Elementarer ist sicherlich der Aufschrei der Überlebenden nach dem 2. Weltkrieg, wie ihn Wolfgang Borchert 1947 in "Draußen vor der Tür" ar-

tikuliert: "Die Theologen haben dich (Gott) alt werden lassen. Deine Hosen sind zerfranst, deine Sohlen durchlöchert, und deine Stimme ist leise geworden - zu leise für den Donner unserer Zeit. Wir können dich nicht mehr hören". Ein vergleichbares Erlebnis drückt Wolfgang Bächlers Vers aus:

"Als ich Soldat war, sprach ich kein Gebet.
Die ersten schrillen Kugeln trafen Gott.
Die Stimmen starben, die zu ihm gefleht.
Geruch der Toten hat ihn zugeweht.
Befehle jagten mich in irren Trott.
In tausend leeren Fratzen hing der Spott.
Und Gott? - Wir hoffen, daß er aufersteht."

(Ausbrechen, Gedichte aus 30 Jahren, Frankfurt/M., 1976)

Die "armen Kinder" haben sich vorläufig von Gott abgewandt, nicht im lauten Protest, sondern in Verstörung und Enttäuschung. Sie glauben, daß nur noch der Tod eine Tür für sie habe.

Auch christlich bestimmte Dichter, am deutlichsten vielleicht Reinhold Schneider, haben erfahren, wie sich das Gottesbild in ihnen zu verhüllen begann. Und in Anknüpfung an Gedanken Luthers bekannte sich Schneider zu einer "Theologia tenebrarum". Zuletzt konnte Schneider nicht mehr Vater sagen, das Antlitz des Vaters war ihm entschwunden; er erschien ihm als der zornige Hausvater (Luk. 14, 21), und der urchristliche Ruf "Unser Herr komm!" verwandelte sich in den Schrei "Furchtbar - Unfaßbar, komme bald!" (Winter in Wien, Freiburg 1958, S. 277).

Die heutige Situation ist von einem ins Offene treibenden Fragen bestimmt, wo der Mensch trotz aller Zwänge noch an seine Freiheit glaubt und mit ihr etwas anzufangen weiß. Wenn er die Erfahrung einer ihn wandelnden Liebe gemacht hat, wagt es seine Sprache, über das Tasten nach dem "unbekannten Gott" hinaus, sich der alten Symbole zu bedienen. Das Wort "Vater" wird wieder aussprechbar, wenn die Grundgefühle der Furcht und des Schreckens der Erfahrung der göttlichen Liebe weichen. Die Liebe Gottes kann dann auch als der Trost erfahren werden, mit dem eine Mutter tröstet.

Die Bibel stellt diese Verbindung zwischen Gott, dem Vater, und der tröstenden Mutter selbst her. Eine rein negative Aussage über Gott, die nur sagt und immer wiederholt, was er nicht ist, scheitert zuletzt an Jesu Wort "Wer mich sieht, der sieht den Vater". Paulus hat deshalb von der Gotteskindschaft des Glaubenden - und zwar nicht nur symbo-

lisch - gesprochen. Wenn wir Kinder Gottes sind, ist das eine keineswegs nur symbolische oder poetische Aussage. Es geht hier um den Kern der evangelischen Botschaft.

Der weihnachtliche Text Jesaja 9, 2 - 6 spricht von dem Kind, das geboren ist, dem Sohn, dem die Herrschaft gegeben ist; "und er heißt Wunderbar, Rat, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst". Im Lichte dieser alttestamentlichen Schau verliert der Vater die bedrückenden Züge, die sich mit dem Vater-Verständnis im Laufe der Geschichte verknüpft haben. Die Bilder des Propheten Jesaja weisen auf die Geburt des göttlichen Kindes hin, des Friedenbringers und Befreiers. Im wehrlosen und unschuldigen Kinde kommt das Heil und der Frieden. Im Widerschein dieses Kindes gibt es keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr, an den Vater im Himmel zu glauben. Die Krippe ist konkret, das Kreuz ist konkret.

Demgegenüber scheint der Himmel fern und unerreichbar zu sein. Das kopernikanische Weltbild hat zweifellos auch religiöse Verluste mit sich gebracht. Wer sich nicht mehr nach "oben" orientierte, schaute nach "innen", blickte "in die Tiefe" und suchte womöglich "zwischen" den Dingen nach dem unbekannten Gott. Der Himmel geriet zuerst ins Wanken, der Vater im Himmel stürzte ihm nach.

Sollte die Orientierung am Kind nicht den Blick auf die Mutter schärfen, die es geboren hat? Gelegentlich hat die Übersetzung des Vater-unsers in afrikanische Sprachen, in denen das Wort für Gott weiblich ist, schon das reflektieren müssen, was Gegner einer paternalistischen Gesellschaftsordnung und Gottesauffassung gegen einen nicht nur symbolisch gemeinten Vaterbegriff im Hinblick auf Gott eingewandt haben. In einer afrikanischen Sprache kam man zu der Lösung: "Gott, der im Himmel ist: wir sind deine Kinder" (vgl. Rodney Venberg: Das Problem einer weiblichen Gottheit in der Bibelübersetzung, in J. Beckmann - H. G. Hassold, Hg.: Die Bibel in der Welt, Bd. 14, 1973). Wenn Jesus den Jüngern den Vaternamen in den Mund legte, setzte er in sie die Hoffnung, daß die Bereitschaft, empfangen zu wollen, niemals sterben werde. Auf der Seite dessen, der Kind und Sohn sein soll, setzt die "Vaterschaft" Gottes Erwartungen und Haltungen voraus, die den Erwartungen und Haltungen dessen entsprechen, der sich mit dem Vater eins wußte.

"Jesus lehrte, daß die bittende Existenz gerechtfertigt wird, weil

sie durch den Vater schon gerechtfertigt ist. Allein aus diesem Grund waren für ihn die Kinder nicht nur das Vorbild, sondern das Richtmaß unserer eigenen Existenz, man kann sagen: ein Gottesbeweis; denn es gibt keine wirklichen Kinder, mit Recht bittend ohne Vater. Ist ein Vater zuständig für die Erfüllung von Bitten, dann ist er es noch mehr für das Recht der Bittenden, dafür, daß es Kinder, bittende Existenz im Stande der Unverschämtheit, geben darf und soll" (Robert Schuster: Didaktik des evangelischen Unterrichts, Stuttgart, 1977, S. 21).

So beten wir: Vater, hilf mir, Deinen Willen zu tun. Befreie mich von meinen Fesseln. Himmlischer Vater, öffne mein stummes Herz und bewahre mich um Christi willen vor unwirklichen Dingen. Und vergib mir meine Sünden. Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit. Amen.

Weiterführende Literatur:

Andre le Gall: Die neue Rolle des Vaters, Rex-Verlag Luzern/München (psychologisch-pädagogisch orientiert); H. Tellenbach (Hg.): Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1976; eine dichte Meditation über die Parabel von dem Vater mit den beiden Söhnen bei Robert Schuster: Didaktik des evangelischen Unterrichts, Vorbesinnung zu einem Lernen mit Anfängern im Glauben, J. F. Steinkopf Verlag Stuttgart, 1977; Ursula Kobbe, Sie brauchen Liebe. Religiöse Erfahrungen mit geistig behinderten Kindern im Licht des Vaterunsers, Herder-Verlag Freiburg, 1977; P. Navé: Du, unser Vater; Jüdische Gebete für Christen (Veröffentl. der Stiftung Oratio Dominica); in der gleichen Reihe auch der inhaltsreiche Band: Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen, 1977.

Eberhard Dieterich

ZUM GEDÄCHTNIS AN EMIL BLUM 8.12.1894 - 11.3.1978

Der 1894 in Zürich geborene Emil Blum hat, obwohl Schweizer, in den Zwanziger Jahren die Schriftleitung der Zeitschrift "Neuwerk - Ein Dienst am Werdenden" ausgeübt und hat in Verbindung mit dem Neuwerk-Kreis 1924 die Heimvolkshochschule Habertshof bei Schlüchtern gegründet. Er hat sie im Geist eines auf die Kräfte des Rechts und der Güte aufbauenden Religiösen Sozialismus geführt, bis die von den Nöten und Aufgaben der Gegenwart erfüllte, in die Zukunft weisende Arbeit 1933 vom nazistischen Staat kassiert wurde. Nunmehr ist Emil Blum in sei-

nem Haus bei Bern, wo er zuletzt durch Jahrzehnte Pfarrer und Synodaler gewesen war, gestorben.

Als ich 1928 für ein Jahr als Gastlehrer auf den Habertshof kam, fand dort ein vom "Bund religiöser Sozialisten" mitveranstalteter Lehrgang statt. Dabei stellten sich führende Männer des Bundes zu Vortragsreihen ein. So lernte ich damals Emil Fuchs, Erwin Eckert, Heinz Kappes, Georg Wunsch, Alfred Dedo Müller aus unmittelbarer Nähe kennen. Aber das entscheidende Erlebnis war die Zusammenarbeit mit Emil Blum, der mich gerufen hatte. Er hat seinen Lebensgang selbst in seinem Buch "Als wäre es gestern gewesen" (Flamberg-Verlag Zürich, 1973) geschildert. Es ist ein ungewöhnlicher Lebensgang; er macht offenbar, was ein bescheidener und nüchterner aber in letzter Tiefe gegründeter, klar blickender, von Güte geleiteter, opferbereiter und willensstarker Mensch zu leisten vermag.

Emil Blum stammte aus einer der Kirche entfremdeten, großbürgerlichen Familie, wählte aber aus eigener Entscheidung das Studium der Theologie. Er studierte in Zürich, eine mitreißende Wirkung ist dabei von Leonhard Ragaz auf ihn ausgegangen. Von diesem Lehrer her wurde er ganz von der Erkenntnis durchdrungen, daß christlicher Glaube mehr ist als religiöse Verbrämung hergebrachter bürgerlicher Moral, daß er vielmehr auf Grund der Bergpredigt bereit sein muß, Mitverantwortung für die gerechte Gestaltung der Welt zu übernehmen und insbesondere den proletarischen Zustand der Arbeiterschaft zu überwinden. Sofort nach Abschluß seines Studiums 1918 feierte Emil Blum seine Hochzeit mit Suzanne Kullmann, einer impulsiven, vielseitig begabten Frau, die ihn jetzt überlebt hat und die alle Stadien seines Lebens intensiv mit ihm teilte. Zugleich trat er mit dem Weggang vom väterlichen Haus in die Sozialdemokratische Partei ein. Ein zweijähriges Vikariat in der Westschweiz endete mit seiner Demissionierung. Er hatte angeblich die Kanzel zu politischer Propaganda mißbraucht. Er schrieb seinem Komitee, er sehe die Kirche wenig vom Geist Christi bewegt, er habe den Wunsch nach einem neuen Arbeitsfeld, das ihn mit der Jugend zusammenbringe.

Auf einer Reise fand er die Verbindung zur Neuwerkbewegung in Deutschland und zur damaligen Siedlung Habertshof. Mit den dortigen Eindrücken war über den wichtigsten Abschnitt seines Lebensweges entschieden. Er schlug ihm nach längerer Wartezeit angebotene Vikariate aus und zog im Frühjahr 1922 auf den Habertshof, um dort eine Heimvolkshochschule zu gründen. Es warteten dort auf das Paar Hunger und Entbehrung, das

infolge von Mangel und schlechter Organisation konfliktreiche Leben der Siedlungsgemeinschaft, dazu die Schwierigkeiten eines mit Schweizer Franken finanzierten Schulbaus. Aber mit unbeirrbarer Zielstrebigkeit verfolgte Blum seinen Plan. Im Sommer 1924 konnte die Schule eröffnet werden, die jungen Arbeitern und Angestellten die Gelegenheit geben sollte, "eine Zeit innerer Sammlung zu finden, um zur Besinnung auf die Grundkräfte des Lebens und zum Verständnis der grundlegenden Probleme des politischen und wirtschaftlichen Lebens zu gelangen".

Religiös-sozialistisch geprägte und darum zentrale und existentielle Bildungsarbeit an diesem Kreis zu leisten, war die Aufgabe, der er sich mit seiner Frau in totalem Einsatz verschrieb.

Die Heimvolkshochschule Habertshof stützte sich nur auf den kleinen Kreis um die vielgestaltige, für die gesellschaftlichen und kulturellen Fragen vom Evangelium her aufgeschlossene Zeitschrift "Neuwerk" und auf den Enthusiasmus ihres Gründers. Keine kirchliche, politische oder gewerkschaftliche Institution stand hinter dem Unternehmen. Der preußische Staat mußte die Schule geradezu erst entdecken, um sie dann mit bescheidenen Beiträgen zu unterstützen. Diese Lage bedeutete harten äußeren Kampf, gewährte aber auch eine große, vertrauenweckende Unabhängigkeit und Freiheit. Der Geist und Stil der Jugendbewegung trugen das ganze Schulwesen. Praktisch ergab sich, daß die Schule sich im Unterschied zu allen Zweigen der Siedlung rentierte, so daß diese leider aufgegeben werden mußte und nur ein der Schule angegliederter normaler Bauernhof erhalten bleiben konnte.

Von Anfang an leisteten die Schüler fünfmal wöchentlich zwei Stunden praktische Arbeit. Diese stellte einen wesentlichen Teil des Schulgeldes dar, sie war aber zugleich ein heilsamer Ausgleich gegenüber der ungewohnten geistigen Arbeit und machte die Aufgabe unausweichlich, sich in der Schulgemeinschaft zu bewähren. Auch größere gemeinsame Wanderungen und die Arbeit an Laienspielen, nicht zuletzt das "Parlament" der Schulgemeinschaft halfen zu diesem Ziel. Suzanne Blum verstand es, die künstlerischen Fähigkeiten der Schüler zu wecken. Es war eine geistige Selbstauslese von jungen Männern und Mädchen, die sich zu den drei- bis fünfmonatigen Lehrgängen zusammenfand. Mit dem Fortschreiten der einbrechenden Wirtschaftskrise waren es mehr und mehr Arbeitslose, die an den Kursen teilnahmen.

1932 überließ Emil Blum seine Schule einem Vertreter. Er suchte geistige Auffrischung und wollte bei Tillich in Frankfurt promovieren. Ohne daß er es ahnte, wurde diese Pause sein endgültiger Abschied vom Habertshof. In Frankfurt konnte er infolge der 1933 sofort erfolgten Entlassung von Tillich nicht zu seinem Ziel kommen. Er mußte froh sein, in Bern einen Professor zu finden, der seine Dissertation über Arbeiterbildung entgegennahm. Die Schulgebäude wurden als Gebietsführerschule der Hitlerjugend, danach für Mädchenlandjahre, schließlich als Notunterkunft für Ostflüchtlinge verwendet. Das Hauptgebäude diente zuletzt als Brandobjekt für eine Übung der Kreisfeuerwehr Schlüchtern. Heute ist nur noch eine Mauerruine zu sehen.

Für Emil Blum war nicht das Ende seiner Schule der schwerste Schicksalsschlag; zu viele hoffnungsvolle Anfänge wurden damals zertreten. Aber er mußte angesichts der widerstandslosen Durchsetzung des Nationalsozialismus den Eindruck haben, daß auch seine ganze Arbeit umsonst gewesen, daß von seiner religiös-sozialistischen Saat im Grunde nichts aufgegangen sei. Doch es kam zu einer freilich späten Korrektur dieses Urteils: Seit 1966 fanden in zweijährigem Abstand Treffen der alten Habertshöfer Schüler sowie früherer Neuwerker statt. Der Kreis der Teilnehmer stieg auf über 100 Männer und Frauen. Dabei ging es diesen Treffen nicht nur um Erinnerung, sondern es wurden aktuelle Sachthemen aufgegriffen und mit Eifer daran gearbeitet. Es zeigte sich, die wenigen Monate Habertshof hatten viele junge Menschen für ihr ganzes Leben geistig geöffnet und geprägt, und sie zogen vielfach auch ihre Ehegatten in ihre Haltung mithinein. Emil Blum empfing daraus die Freude, dem Kreis selbst mit Referaten zu dienen, und noch der über 80jährige führte die Aussprache zu entscheidenden Höhepunkten. Der enthusiastische Einsatz seiner jüngeren Jahre hatte doch bleibende Frucht getragen.

Das in Mission und Ökumene hineinreichende, vielfältige Wirken von Emil Blum als Pfarrer in Bern zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Aber der "lieber einen Pfad suchte, als auf einer Asphaltstraße ging", ist noch einmal aus der vorgezeichneten Bahn pfarramtlicher Dienste ausgebrochen. Ostermontag 1945 ging er nach Paris, um von dort im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen den deutschen evangelischen Kriegsgefangenen beim Aufbau ihres kirchlichen Lebens zu helfen. Es war wieder ein Pionierdienst. Er schloß das beglückende Erlebnis in sich, wie sich inmitten all der Gleichgültigkeit und Stumpfheit der Lager die Evangelischen aller Kirchtümer, fern von ihren der Vergangenheit ver-

hafteten Behörden, zu lebendiger christlicher Gemeinschaft zusammenfanden. Auch das evangelisch-katholische Verhältnis war gut. Blums Arbeit war getrieben von dem während 12 Jahren aufgestauten Abwehrwillen gegen die Zerstörungskräfte des Nazismus und von der starken Solidarität mit den Leidenden, als die er die Kriegsgefangenen erkannte. Während er zu den Lagern reiste und die Lagerpfarrer besuchte, leitete seine Frau in Paris das Sekretariat. Es war wieder ein gemeinsamer Einsatz, bei dem viele Hemmnisse überwunden werden mußten und der das letzte an Kraft forderte. In einem Buch "Kriegsgefangen in Frankreich" hat Emil Blum einen reich dokumentierten Bericht über diesen Dienst eines Schweizer für die in Drangsal geratenen Deutschen gegeben.

Die Solidarität mit dem Elend zuerst der Proletarier, dann der Kriegsgefangenen hat zu den beiden überragenden Höhepunkten im Leben von Emil Blum geführt. Der religiöse Sozialist hat dabei in mutigem Glauben allen Hindernissen zum Trotz neue ungebahnte Wege betreten, um die Güte Gottes der Welt von Heute in eigener persönlicher Hingabe zu bezeugen.

Günter Ewald

Die Bewahrung von Mensch und Schöpfung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter ⁺⁾

1. Die nukleare Gefahr

"Der Mensch wird der Technik geopfert. Sie sollte ihn groß machen, und sie vernichtet ihn. Die Natur wird ihr geopfert. Das Luziferische wird zum Satanischen. Die heilige Scheu verschwindet vor der Gier. Diese zum Gott gewordene Technik ist nur sich selbst heilig. Ihr ist nicht der Himmel heilig und nicht die Erde, nicht der Tag und nicht die Nacht ... Die Technik ist der Moloch geworden, der Himmel und Erde, Wasser und Luft beherrscht".

Diese Sätze von Leonhard Ragaz haben inzwischen größere Aktualität gewonnen als zur Zeit ihrer Niederschrift. Im Todesjahr von Ragaz, 1945,

⁺⁾ Vortrag am 27.5.1978 bei dem Treffen ehemaliger Habertshöfer und Neuerker in Löwenstein

am Ende eines Krieges, dessen Grausamkeit durch technische Hilfsmittel potenziert wurde, zeigte der Moloch Technik noch einmal unverhüllt sein Gesicht: mit der ersten Atombombe auf Hiroshima. Deutlicher konnte nicht mehr sichtbar gemacht werden, daß die Menschheit der Gefahr einer Vernichtung durch das ausgesetzt ist, was sie selbst hervorgebracht hat. Die Konsequenz war nicht ein sofortiger Verzicht auf Atomwaffen, sondern eine makabre Steigerung der Vernichtungskraft dieser nuklearen Ungeheuer, die ausreicht, die gesamte Menschheit sechsmal zu zerstören.

Wir haben uns daran gewöhnt, daß das Damoklesschwert der atomaren Vernichtungsmaschinerie über uns hängt - wie spielende Kinder in den Bombenkellern des zweiten Weltkrieges, die nur gelegentlich die über ihnen schwebende Gefahr registrierten. Dies ist auch kaum anders möglich, wollen wir uns den Lebenswillen erhalten und nicht im Totstellreflex geängstigter Geschöpfe verenden. Aber gelegentlich blitzt ein Signal auf, das uns daran erinnert, wo wir uns befinden.

Das jüngste und deutlichste Signal dieser Art ist die Diskussion um die Neutronenwaffen. Besonders erschreckend daran ist die scheinbar sachliche Nüchternheit der Diskussion, der Kalkül "Neutronenbombe kontra Panzer", die angebliche Begrenzung auf die Vernichtung militärischer Verbände. Lediglich die Feststellung, daß Material verschont und "nur" Menschen zerstört würden, erregte eine kurzlebige Protestwelle.

Wie sehr wir uns auf einem schmalen Grat bewegen, scheint noch gar nicht voll erkannt worden zu sein. Nicht nur die Herabsetzung der Schwelle zum atomaren Krieg und die Grausamkeit langsamen Dahinsiechens von Opfern der Neutronenstrahlen sind Schreckensmerkmale der neuen Waffe. Die Gefahr einer dauerhaften Luftverseuchung wurde bisher entweder nicht ausreichend untersucht oder sie wird verheimlicht. Jedenfalls haben Physiker der Bochumer Universität kürzlich herausgefunden, daß die Neutronenbombe nicht, wie gelegentlich gesagt wird, eine "saubere" Bombe ist. Vielmehr besteht die Gefahr der Umwandlung von Luftstickstoff in das radioaktive Kohlenstoffisotop ^{14}C . Dieses hat eine Lebensdauer von weit mehr als 5000 Jahren. Während man heute in Hiroshima wieder wohnen kann, wird die radioaktiv verseuchte Luft, durch Winde umhergetrieben, wie eine Pestbeule der Menschheit über Jahrtausende erhalten bleiben. Dasselbe ^{14}C , dessen Verwendung zu Altersbestimmungen die archäologische Forschung bereichert hat (wegen seiner großen Halbwertszeit), droht zum großen Unheilbringer zu werden. Kul-

turfortschritt und Kulturzerstörung, ja Menschheitszerstörung, sind nahe aneinander gerückt. (Siehe die im Anschluß an diesen Vortrag abgedruckte Stellungnahme: Die Neutronenbombe ist nicht die "saubere" Bombe.)

2. Technische Weltveränderung

Was in der nuklearen Gefahr als grausame Möglichkeit deutlich sichtbar wird, hat sein Gegenstück in der immer fragwürdiger werdenden Wirklichkeit technischer Weltveränderung. Die "Betonkultur" preßt die Menschen der Industrieländer immer mehr in Wohnsilos und in Vorstadtgettos ohne soziale Kontakte. An der Ruhr-Universität erleben wir täglich, wie eine Architektur des sog. "Brutalismus" die Menschen wie Coca-Colaflaschen im Füllungsautomaten dahingleiten läßt: Sie schieben sich vom Hörsaal durch enge Flure zur Massemensa, wo vom Fließband herunter das Essen gereicht wird in der, wie es heißt, "größten Abfütterungsanlage Europas". Kommunikationsmöglichkeiten gibt es kaum in dem fabrikkartigen Gelände-komplex, boshaft "monochromes Monster" oder "Sahelzone der Ästhetik" genannt.

Auch die Städtezusammenlegung tut das ihre, gewachsene Strukturen und soziale Gefüge zu zerstören. Wattenscheid, eine 500 Jahre alte stolze Stadt, verliert ihre Identität, wird Anhängsel von Bochum. Die Oma, die um die Ecke das Sozialamt fand, wo man sie kannte und ihr half, muß nun eine halbe Stunde mit der Straßenbahn fahren, um im großen Stadthaus zwischen Schaltern und schallenden Türen ein anonymes Gehör zu finden. Das ganze nennt sich "Verwaltungsvereinfachung" oder gar -zynischerweise - Regionalreform. Der Computer wird besser bedienbar.

Die Liste läßt sich fortsetzen: In der Medizin werden der Apparat und das Medikament immer mehr zum Ersatz für personenhafte Therapie, sie heilen Krankheiten und erzeugen Krankheiten zugleich. Ivan Illich hat das eindringlich dargestellt, ebenso wie seine Analysen in "Entschulung der Gesellschaft" die Misere unseres technokratisch-bürokratischen Schulwesens beschreiben. Hartmut von Hentig sagte zu diesem Thema vor kurzem: "Die Schule von heute ist abstrakte, verwaltete, totale, unentrinnbare Schule geworden".²⁾

Weithin sind höherer Konsum, protziger Wohlstand, wirtschaftliches Wachstum oberste Werte geworden, denen sich andere Lebenswerte unterordnen müssen, insbesondere die Verhinderung einer Umweltverseuchung. Es war schon merkwürdig, wie vor kurzem Bundeswirtschaftsminister

und Bundesinnenminister gemeinsam verkündeten, die verschärften Umweltschutzbestimmungen sollten auf industrielle Ballungsgebiete keine Anwendung finden, um die Wirtschaft nicht zu gefährden.

Nicht nur für die Industrienationen selbst ist die systematische Zerstörung der Umwelt auf lange Sicht lebensbedrohend und ist die Wohlstandsideologie kultureller sowie ethischer Niedergang. Sie tragen das Unheil auch in die Länder der Dritten Welt. Eine zweite Welle der Kolonialisierung breitet sich aus, nicht eine politische, sondern eine wirtschaftliche und kulturelle. Wir versuchen, die materielle Verbesserung der Lebensbedingungen mittels Schaffung von Großindustrie nach unseren Vorstellungen in andere Kulturen zu verpflanzen, gleichgültig, welchen Effekt das hat. Musterbeispiel ist Brasilien. VW Brasil und Atomindustrie erhöhen zwar das Bruttosozialprodukt, bewirken aber zugleich neues Elend: Der bessere Wohlstand kommt einer oberen Mittelschicht und der Oberschicht mit insgesamt etwa 20 % der Brasilianer zugute. Diese werden reicher, die Armen werden ärmer. Großstadt-Slums entstehen, die Kindersterblichkeit ist unverändert. Die Umweltverschmutzung in Sao Paulo ist größer als die in Chicago. Eine Diktatur sorgt dafür, daß eine Auflehnung gegen die Zustände nicht um sich greift. Die Bundesrepublik - das muß leider gesagt werden - hofiert den Diktator um des Linsengerichts ihrer Geschäfte willen.

3. Abstrakte Humanität

Was ist es also mit dem "Moloch Technik", einem zum Satan gewordenen Luzifer, wie Ragaz sagt? Ist die Technik selbst eine ethisch negative Größe geworden?

Gewiß nicht. Ohne Technik und ohne Anwendung naturwissenschaftlicher Forschung wäre die Menschheit nicht lebensfähig: Selbst wenn wir alle wieder zu Fuß gingen oder im Pferdewagen führen, Wolle spinnen, mit der Hand weben und ohne Fernsehen leben würden: Inzwischen ist die Welt so bevölkert, daß ohne künstliche Dünger die Menschen nicht mehr ernährt werden könnten. Es hungert jetzt schon ein großer Prozentsatz. Ohne chemische Pharmaka wären wir Seuchen ausgeliefert.

Aber auch positiv gewendet: Das tiefe Eindringen in die Geheimnisse der Natur, wie es Physik, Chemie und Biologie ermöglichen, ist ein Stück Entfaltung der Schöpfung selbst. Der menschliche Geist öffnet Zahlengeheimnisse der Gene und die Wellengleichungen der Materie für

unser Auge. Wir können uns daran freuen wie an den Farben des Flieders und der Lilien, und wir können aus dem Nektar der Naturerkenntnis saugen, sie fruchtbar machen für die technische Weiterentwicklung der Welt. Wir können, um ein anderes Bild zu gebrauchen, auf den Tasten der Natur spielen und mit der Technik eine neue Tastatur schaffen, wie ein zweites Manual der Orgel. Dies ist die königliche Freiheit des Menschen, wie sie in der abendländischen Geschichte offenbar geworden ist.

Aber mit den neuen Größenordnungen der menschlichen Freiheit in der Technik gewinnt auch das Böse eine neue Größenordnung, eine neue Qualität. Kriege waren schon immer schrecklich. Aber sie gefährdeten nie den Bestand der Menschheit. Städte wurden zerstört und wieder aufgebaut. Eine gewisse Selbstregulierung erhielt die Menschheit lebensfähig. Dies ist anders geworden. Nicht nur bedroht ein Atomkrieg die Menschheit insgesamt. Das ökologische System der Natur droht ins Wanken zu geraten. Theorien über Selbstregulierung greifen nicht mehr. Wenn ein Fluß "umkippt", zur Kloake wird, dann nützen alle biologischen Gesetze des Lebenskreislaufs im Gewässer nichts mehr: Die Anfangsbedingungen für die Gesetze sind nicht mehr vorhanden. So geht es mit dem Öko-System von Natur und Menschheit insgesamt. Es droht zu "kippen", zur toten Kloake zu werden.

Georg Picht weist in einem Aufsatz "Die Wertordnung einer humanen Umwelt" darauf hin, daß die so drohende Gefahr mit der Loslösung des menschlichen Bewußtseins von der Natur zusammenhängt: Schon die Redeweise "humane Umwelt" verrät eine "Trennung der Innenwelt von der Außenwelt, der Humanität von der Natur, der Moralität von der Biologie und der Kultur von der Physik". Das Lebensgefüge der Menschen wird in unvereinbare Teile zersprengt. Diese Trennung spiegelt "das Selbstverständnis des neuzeitlichen europäischen Menschen wider, der sein Bewußtsein der Natur entgegengesetzt hat, um sie desto skrupelloser beherrschen zu können".

In früheren Kulturen, die stets mit einer agrarischen Basis verbunden waren, hatte sich immer ein Wechselverhältnis zwischen Menschen und Natur eingespielt. Humanität des Menschen entfaltete sich nur dann, "wenn er seine inneren Kräfte und Vermögen mit derselben Sorgfalt pflegt, mit der er seinen Acker bestellt".

Dies hat sich geändert. "Die fortschreitende Destruktion der Natur", so Picht, "hat rückgekoppelt eine fortschreitende Zerstörung der Hu-

manität der Menschen zur Folge. Die überentwickelten Industriegesellschaften haben sich in den letzten fünfzehn Jahren über diesen Sachverhalt hinweggetäuscht. Vom Konsumrausch benebelt, haben sie die Welthungersnot, die Vergiftung der Ozeane und der Atmosphäre, die Zerstörung der natürlichen Lebensräume, die gewissenlose Ausbeutung der Rohstoff- und Energiereserven, die Welterziehungskrise und den Zerfall der Bildung, die wachsende Mißachtung der Menschenrechte, die Gewalttaten, Folterungen und Völkermorde - mit anderen Worten: alle bestimmenden Realitäten der gegenwärtigen Geschichtsepoche - nicht wahrnehmen wollen. Sie haben insbesondere nicht begriffen, daß alle diese Phänomene Symptome eines einzigen negativen Zyklus sind, der durch die Gewissenlosigkeit unserer Eingriffe in die Natur Tag für Tag neu angetrieben und beschleunigt wird. Weil unser Verhältnis zur Natur aus den Fugen geraten ist, gibt es auch keinen humanen Wert, den diese Gesellschaften nicht verraten hätten".³ Dies ist eine harte Sprache und apokalyptische Vision. Haben wir überhaupt noch eine Chance, langfristig die Erde vor Zerstörung zu bewahren?

4. Schöpfungsauftrag

Für den Christen entsteht die Frage, ob er sich zurückzieht und die Welt hoffnungslos dem Gericht preisgeben sieht, oder ob er auch in diese Welt hinein eine Botschaft zu bringen hat, die mehr ist als Vertröstung auf ein besseres Jenseits. Die erstgenannte Haltung, die ich nicht teile, würde ich dann noch respektieren, wenn sie in Sack und Asche geschähe, mit einer Loslösung von der Konsumgesellschaft verbunden wäre. Wenn sie aber Christen eignet, die den Tanz um das goldene Kalb unserer Wohlstandsgesellschaft mittanzen, dann ist sie unglaublich. Die Frage ist sogar, ob sich bei den Menschen, die ihren Glauben jenseits vom Schicksal der Welt leben wollen, nicht gerade die Loslösung des Bewußtseins von der Natur vollzogen hat, die Picht als zerstörerische Kraft beschrieben hat.

Dies ist nicht gleichzusetzen mit Innerlichkeit, in der ein Glaubender lebt, etwa im mystischen Sinn. Mystiker haben bezeichnenderweise immer ein sehr starkes inneres Verhältnis zur Natur.

Ich meine vielmehr jenes Denken, das gern von der "gefallenen Schöpfung" redet und davon, daß wir uns in der christlichen Verkündigung um das "Seelenheil" zu kümmern haben und nicht um eine "Weltverbesserung". Zwar wird eine dem Glauben gemäße Ethik bejaht, insbesondere Korrektheit, auch soziales Verhalten, seelsorgerliche und materielle Hilfe. Aber die

Ethik ist weithin abstrakt geworden. Natur und Kultur sind für sie Objekte, sie steht beiden gegenüber, oft sogar mit Mißtrauen oder Feindseligkeit. Sie bezieht sich direkt auf Gottes Gebote oder ein dogmatisches System, das aus der christlichen Lehre erwachsen ist. Mit einer Ethik dieser Art waren die Unterwerfung der südamerikanischen Inkas ebenso verträglich wie diejenigen der nordamerikanischen Indianer. Sie steht im Hintergrund vieler Ausformungen christlicher Mission. Und sie hat beigetragen zur Entwicklung einer wirtschaftlichen Denkweise, die wir als "Kapitalismus" bezeichnen. Ja, sie ist in säkularisierter Form sogar in den Marxismus mit eingegangen, jedenfalls dort, wo man die Geschichte insgesamt, Kultur und Religion, monokausal auf ökonomische Prozesse zurückführt und damit von der vielfältigen Verflochtenheit historischer Entwicklungen mit der Natur, auch in religiöser Hinsicht, abstrahiert. (Dies gilt nicht für alle Formen des Marxismus und nicht für Marx selbst.) - Natürlich ist ansonsten der auf die reelle Geschichte bezogene Ansatz von Marxisten nicht mit der jenseitsbezogenen Denkweise vieler Christen vergleichbar. Aber die Objekthaftigkeit von Natur und Kultur ist ihnen gemeinsam, und sie stimmen darin wiederum mit den Kapitalisten überein. Konkret gesagt: Daß die Ostsee in Gefahr steht, eine Kloake zu werden, rührt nicht nur von den Abwässern aus der Bundesrepublik, Dänemark und Schweden her, sondern auch von denen aus der DDR und der Sowjetunion.

Man verstehe recht: Es geht nicht darum, einzelnen Christen, Marxisten oder Kapitalisten individuelle Natur- oder Kulturfeindlichkeit vorzuwerfen. Vielmehr droht ein im christlichen Abendland gewachsener Abstraktionsvorgang sich selbst ad absurdum zu führen und uns ins Unheil mitzureißen. Die Abstraktion selbst war gut und notwendig. Durch sie gelang es, die scharfen Instrumente der Naturwissenschaft zu entwickeln und die Naturkräfte dem Menschen dienstbar zu machen. Naturwissenschaft beruht auf Abstraktion und Objektivierung der Natur. Die Menschheit konnte sich aus der instinkthaften Abhängigkeit von der Natur herauswinden und in großer Freiheit mit der Natur umgehen.

Aber jetzt droht diese Freiheit tödlich mißbraucht zu werden, wenn nicht ein grundlegender Durchbruch zur Neubesinnung gelingt.

Von christlicher Seite her hat man sich immer wieder auf den Schöpfungsauftrag berufen: "Macht euch die Erde untertan". Technik und Naturwissenschaft sind ein Stück Erfüllung des Schöpfungsauftrags, ja, es gibt gute Argumente, daß das biblische Schöpfungsdenken naturwis-

senschaftlichen Umgang mit der Welt überhaupt erst ermöglicht hat. Man kann also fragen: Ist der Schöpfungsauftrag beendet, wird er bereits überzogen, indem der Mensch nicht nur über die Natur herrscht, sondern sie ausbeutet und möglicherweise vernichtet? Vordergründig möchte man mit dem Gebet antworten: "Herr, erneuere den Schöpfungsauftrag. Nimm die Aufforderung zurück, daß wir uns mehren wollen: die Erde ist bereits überbevölkert. Sage nicht mehr: machet euch die Erde untertan - wir haben sie bereits versklavt".

Dies aber wäre, wie gesagt, vordergründig geantwortet. Es wäre bereits wieder abstrahiert von dem Ausgangspunkt, von dem die Schöpfung ausgeht: Daß Mensch und Natur zusammen die Schöpfung bilden und "untertan machen" nichts mit unserem Untertanverständnis zu tun hat. Der Schöpfungsauftrag bedeutet, daß wir nicht gegen, sondern mit der Natur leben, auch und gerade in der Beziehung zu Gott. In den biblischen Schöpfungsberichten wird eben der Mensch nicht als Sonderwesen neben der Natur dargestellt, sondern er erscheint mitten in der Natur, umgeben von Pflanzen und Tieren, in der Beziehung einer Partnerschaft. Die Natur ist Aufgabe, nicht Hindernis, nicht Wartesaal für ein Jenseits. Der Bau des Reiches Gottes auf der Erde beginnt im Umgang mit der Natur.

5. Umkehr

Wie aber übersetzen wir den so verstandenen Schöpfungsauftrag zurück in unsere gesellschaftliche Welt? Schon im Denken haben wir Schwierigkeiten, weil wir von dem abendländisch-abstrahierenden Denken geprägt sind. Dies wirkt sich auch in der gesellschaftskritischen Diskussion aus: Wer eine Alternative vorschlägt, wird "rechts" oder "links", "konservativ" oder "radikal" eingestuft; es muß immer eine Kategorie herhalten, oft noch ehe man genau hingehört hat, was des anderen Anliegen ist. Wir sind verseucht von Klischees und Denkschablonen. Ein Blick in die Tagespresse genügt, dies bestätigt zu finden.

Das Beispiel "konservativ" zeigt, wie in Wirklichkeit oben und unten oft vertauscht werden muß: Viele der politisch als links oder revolutionär eingestuften Zeitgenossen vertreten ein äußerst konservatives Anliegen, nämlich dann, wenn es um die Bewahrung der Umwelt, um die Bewahrung der Natur geht. Als vor zehn Jahren eine Gruppe junger Leute die Verpflanzung alter Berliner aus ihren Siedlungen, wo um die Ecke

Bollmann Bier verkaufte, in die Wohnsilos von Wittenau analysierte und anprangerte, versuchte man, sie als "linke Spinner" abzutun. Sie waren ihrem Anliegen nach aber konservativ, setzten sich gegen eine destruktive Betonideologie zur Wehr.

Erhard Eppler hat den Begriff "wertkonservativ" im Unterschied zu "strukturkonservativ" geprägt. Der "Spiegel" nannte Eppler einen "listigen Schwaben", der mit einem solchen Trick Stimmen fangen wollte - zu Unrecht. Eppler faßt nur zusammen, daß eine der großen Zukunftsaufgaben, die uns fordert, die Bewahrung von Natur und Mensch in einer von Überteknik und Bürokratie bedrohten Welt ist. Vielleicht können wir etwas lernen, wenn wir auch über unsere abendländische Geistestradi-tion hinausschauen, nicht um andere zu kopieren, sondern um Distanz zu gewinnen von uns selbst. Es bleibt uns nicht erspart, unseren abendländischen Weg, in dem trotz abgrundtiefer Gefahr eine große Verheißung steckt, bis zum Ende zu gehen. Aber denken wir einmal daran, wie etwa in der chinesischen Kultur bis in die Gegenwart hinein ein anderes Verhältnis zu Natur und Technik vorherrscht als bei uns. Mao Tse Tung hat bewußt das schöpferische Gegensatzpaar Yin und Yang in die dialektische Theorie übernommen bzw. dieser eine neue, "östliche" Version gegeben. (Der "Spiegel" möge ihn einen "listigen Chinesen" nennen - er war mehr als das.) Aus dem "Urschoß der Welt" treten Yang und Yin als Gegensatzpaare hervor, bauen die Welt auf und bestimmen sie: Anorganisches und Organisches, Pflanzen und Tiere, Männliches und Weibliches, Dunkel und Licht. Zwischen diesen Urpolen entfaltet sich die Welt als ständig kreativer Prozeß. Die Welt entsteht fortwährend. Was aber entsteht, muß möglich sein. Das Mögliche wird aber nicht als die kausale Folge des Gegenwärtigen gedacht und das Gegenwärtige nicht als starr kausale Folge des Vergangenen. Vielmehr schöpft die werdende Welt aus einem Ozean der Möglichkeiten - ein Gedanke, der auch in der modernen Physik wieder an Gewicht gewonnen hat.⁴⁾

Als vor einiger Zeit ein Bekannter von mir durch die Volksrepublik China reiste und in einer Diskussion mit Betriebsangehörigen fragte, warum man nicht durch Import von Maschinen die Industrialisierung beschleunige, statt jede Maschine mühsam selbst zu entwickeln, haben die Chinesen freundlich geantwortet: Aber das Schöpferische des Entwickelns ist es doch gerade, um das es uns geht. - Wir wissen wenig von China, und es gibt in der VR China sicher vieles, das uns fremd ist oder das wir als Zwang ablehnen. Aber es scheint, man hat sich dort ein Verhältnis zur Natur, zum Kreativen bewahrt - trotz Industrialisierung - ,

das wir nicht kennen. Das sollte uns zu denken geben.

Binden wir die Fäden zusammen! Um für die Bewahrung von Mensch und Schöpfung im Zeitalter von Naturwissenschaft und Technik einzutreten, kann man an vielen Stellen ansetzen. Aktivitäten mannigfacher Art, sei es gegen den Wahnsinn der Atomrüstung, für den Schutz der Natur vor Industrieverschmutzung, gegen den Moloch Technik in Betonkultur und Computerbürokratie, für eine neue Schule, die das Kind nicht, - um noch einmal Ragaz zu zitieren - "aus dem Schulsaal entläßt wie aus dem Fabriksaal"⁵⁾ Wir sind gerufen, uns zu engagieren. Zugleich müssen wir aber in der Tiefe nach Erneuerung suchen, wir müssen, wie Emil Blum sagte, den Riß erkennen, "den Riß, der den in wilder Gier selbstsüchtig das Leben an sich reißen und damit das Leben zerstörenden Menschen vom anderen neuen Menschen scheidet, der die Ordnung sucht, die aus der Erkenntnis der Gerechtigkeit fließt. Von da aus erscheint die Erlösung vom Fluch eines teuflischen Wirtschaftssystems in eine ungeheuer viel tiefer gehende Erlösung eingebettet"⁶⁾

Die Suche nach dieser Erlösung ist für uns noch viel umfassender geworden, nachdem unser wissenschaftlich-technisches Denken seine abstrahierende Macht bis in die Ethik hinein verlagert hat. Ihr Sieg über die Naturkräfte droht ein Pyrrhus-Sieg zu werden und in Weltvernichtung zu enden.

Bleibt der Weg der Umkehr. Wir haben die Mitte der Zeit überschritten; nicht mehr Wachstum, sondern Reifung ist zu fördern. Dies muß seinen konkreten Niederschlag in der Wirtschaftspolitik der reichen Länder finden, und es muß sehr umfassend in unserem Weltverständnis sichtbar werden. Man möchte einen Bibelvers verwenden, um es geistlich auszudrücken: "Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden". Die Erde strebt ihrem Abend zu. Es soll aber ein schöner Abend werden, ein Abend der Erfüllung, der Hoffnung.

Dabei ist gerade die Bewahrung zugleich Ruf zum Aufbruch: Aufbruch aus den Festungen der Fortschrittsideologie und der Unmenschlichkeit, in die wir uns verschanzt haben. Es ist Heimkehr aus dem Krieg, den wir gegen uns selbst führen, Hinwendung zu einem Leben, in dem wir uns ohne Hierarchie und Zwang begegnen und uns lieben können. So dämmert schon, während es Abend in der Welt wird, das Morgenrot des Reiches Gottes herauf.

Anmerkungen

- 1) L. Ragaz: Die Bibel, eine Deutung, Bd. I, S. 162; vgl. P. Schmid-Amann: Die Natur im religiösen Denken von Leonhard Ragaz, Neue religiös-soziale Vereinigung, Zürich 1973, S. 23
- 2) Westfälische Rundschau 22.5.1978
- 3) G. Picht: Die Wertordnung einer humanen Umwelt, in H. J. Schultz (Hg.): Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben, Kreuz-Verlag 1977, S. 342
- 4) Vgl. hierzu P. Schwarzenau: Der größere Gott. Christentum und Weltreligionen, Radius Verlag 1977, S. 224 ff.
- 5) L. Ragaz: Die pädagogische Revolution, Olten 1920, S. 50
- 6) E. Blum: Die Frage nach Gerechtigkeit in der Arbeiterbewegung, Neuwerk 6, 1924/25, zit. nach A. Pfeiffer: Religiöse Sozialisten, Walter Verlag Olten 1976, S. 273

Stellungnahme zur Frage der Neutronenwaffen

DIE NEUTRONENBOMBE IST NICHT DIE "SAUBERE" BOMBE. FÜR DIE SIE AUSGEGEREN WIRD

Als Naturwissenschaftler an Hochschulen und wissenschaftlichen Instituten der Bundesrepublik Deutschland möchten wir zur Versachlichung der Diskussion um die Neutronenbombe beitragen und auf einige Punkte hinweisen, die in der Tagespresse z. T. falsch oder unvollständig wiedergegeben wurden.

1. Es ist erschütternd festzustellen, daß von dieser Waffe als einer *humanen* Waffe gesprochen wird, einer Waffe, die "nur" menschliches Leben auslöscht aber Sachwerte erhält. Die betroffenen Menschen erfahren eine Auflösung der normalen Funktionen des Organismus durch Zerstörung des zentralen Nervensystems und lebenswichtiger Zellsubstanzen und verenden nach Stunden, Tagen oder Jahren unter entsetzlichen Qualen. Diese Art der Folterung von Mitmenschen widerspricht radikal dem ethischen Verständnis unserer Zivilisation.
2. Bei der Explosion einer Neutronenbombe laufen kernphysikalische Prozesse ab, die kürzlich in einer sehr lesenswerten und verständlichen Art in der Zeitschrift "Bild der Wissenschaft" (1978, Nr. 4, S. 72) dargestellt wurden. Aus den Zahlenangaben kann man abschätzen, daß pro Kilotonne Sprengwirkung eine Anzahl von $1,5 \times 10^{24}$ Neutronen freigesetzt wird. Diese Neutronen verschwinden nicht

spurlos, sondern werden letztendlich von anderen Atomkernen eingefangen, und zwar hauptsächlich in Eisen und Stickstoff. Da in der Umgebung des Explosionsortes die Konzentration von Stickstoff in Luft und Boden sehr viel größer ist als diejenige von Eisen, wird ein Anteil von nahezu 100 % über eine Reaktion am Stickstoff das radioaktive Isotop ^{14}C erzeugen, das langlebig ist (Halbwertszeit 5700 Jahre) und nicht ungefährlich ist, da es in die Nahrungskette eingeht. Die Menge des pro Kilotonne erzeugten ^{14}C hat eine Aktivität von 150 Curie und entspricht etwa einem zwanzigstel der in der Luft über der gesamten Bundesrepublik enthaltenen natürlichen Aktivität des Isotopes ^{14}C . Die damit verbundene Gefahr wird auch von amerikanischen Fachleuten gesehen (Zeit, 20. Juli 1977). Die Zahl der Neutronen läßt sich noch um einen Faktor 2 erhöhen, wenn man die Bombe mit einem Kohlenstoffmantel aus dem Isotop ^{13}C umgibt, in dem die bei der Wasserstoffreaktion entstehenden α -Teilchen unter Freisetzung von Neutronen eingefangen werden.

Außerdem entstehen aus dem für die Explosion benötigten Zünder (normale Atombombe) radioaktive Spaltprodukte, die am Explosionsort ausfallen oder vom Wind verschleppt werden. *Die Neutronenbombe ist also keineswegs "sauber"*, wenn auch die insgesamt erzeugte Radioaktivität geringer ist als bei einer Atombombe vom Hiroshima-Typ.

3. Wir Naturwissenschaftler sind besorgt darüber, daß wieder einmal die hochinteressanten Ergebnisse der Forschung der fundamentalen Wechselwirkungen zu militärischen Anwendungen mißbraucht werden. Die gleichen Erkenntnisse haben sich auf anderen Gebieten (Medizin, Strukturuntersuchungen u. a.) als äußerst segensreich erwiesen.

Die Unterzeichner sind der Meinung, daß unsere Darlegungen in die politische Diskussion einfließen sollten, und fordern die am Entscheidungsprozeß Beteiligten auf, sich ernsthaft mit den möglichen Folgen des Einsatzes der Neutronenbombe auseinanderzusetzen.

Bochum, im Mai 1978

Erstunterzeichner:

Prof. Dr. H. v. Buttlar Kernphysiker Universität Bochum	Prof. Dr. G. Ewald Mathematiker Univ. Bochum	Prof. Dr. M. Reinhardt Astrophysiker Universität Bochum	Prof. Dr. S. Temesváry Astrophysiker Univers. Tübingen
---	--	---	--

(Inzwischen haben mehr als 100 Naturwissenschaftler diese Erklärung unterschrieben).

BERUFUNG DER SLOWENISCHEN KIRCHE ZUR PROPHETISCHEN SENDUNG IN EINER SOZIALISTISCHEN GESELLSCHAFTSORDNUNG ⁺⁾

Einleitung

Am Anfang muß man hervorheben, daß die Hauptaufgabe der Kirche immer war, ist und sein wird, *die Botschaft Christi gegenwärtig zu setzen*. Mit anderen Worten gesagt, das Ziel dieser Sendung ist das wirksame Gegenwärtigsetzen des einst Ausgesagten und Geschehenen in der Situation des heute Angesprochenen. Das Ziel der kirchlichen Sendung ist aber auch *die Zukunft vorwegzunehmen*, welche Christus vorausgesagt hat, und Veränderungen der Welt in Richtung auf diese verheißene Zukunft einzuleiten. Die kirchliche Sendung muß also immer prophetisch sein.

"Der Prophet ist das Salz, das zwar brennt, aber Heilung bringt. Er ist der Mensch, der ständig die Wasser unserer Existenz in Wallung bringt, damit wir nicht verfaulen".¹⁾ Deshalb sind Propheten immer notwendig. J. Arias sagt: "Die Welt kann sie einfach nicht entbehren. Und die Kirche erst recht nicht. Im Gegenteil, das Konzil sagt uns, daß jeder Getaufte die Pflicht hat, Prophet zu sein vor der Welt".²⁾ Darum hat auch Christus gesprochen: "Jerusalem! Jerusalem! Du tötest die Propheten und steinigst die, die zu dir gesandt sind ... Seht euer Haus wird euch verödet überlassen werden" (Mt. 23, 37, 38). Ohne Propheten wird die Kirche bald eine Kirche der Pharisäer und des Großinquisitors. Aus dem Evangelium macht sie dann Ideologie, aus der Bewegung starre Institution, aus den Aposteln Beamte der Institution, aus den freien Kindern Gottes Knechte. Es hat wohl immer eine Angst vor den Propheten gegeben. Und "die Angst hat uns eher dazu veranlaßt, die falschen Propheten zu entlarven als die wahren zu entdecken".³⁾

Woher kommt diese Angst? Bestimmt ist die Trägheit unseres Geistes daran schuld. Manchmal tragen aber auch die Selbstzufriedenheit, die Abwesenheit des Willens zur Umkehr und der Bereitschaft zur Entscheidung, die Sünde überhaupt Schuld daran. "Jedes Wort, jede Tat, jedes

⁺⁾ Vortrag des katholischen Bischofs von Maribor (Slowenien), Vekoslav Grimič, auf der diesjährigen Europäischen Studentenpfarrerkonferenz

prophetische Ereignis wird immer ein Schlag sein gegen die Rückständigen, gegen die Schlafmützen, die Bürokraten, die Diplomaten, gegen die Mächtigen aller Art".⁴⁾ Kurz, die Angst vor dem Prophetischen kommt von dem Mangel an Glauben und an Hoffnung, kommt vom Ungehorsam dem Geiste Christi gegenüber.

Wenn es aber so ist, dann ersieht man, wie wichtig die Frage nach dem Prophetismus in der Kirche ist. Diese Frage wollen wir behandeln.

Begriffsbestimmung

Das Prophetische der kirchlichen Sendung von heute unterscheidet sich vom Prophetischen in der Sendung der Propheten zur Zeit des Alten und Neuen Testaments. Denn es kann keine Propheten mehr geben, "die der Ort eines grundsätzlich neuen Einbruchs Gottes in die greifbare Geschichte der Menschheit wären, eines Einbruchs, der das bisherige freie Handeln Gottes grundsätzlich überbieten oder umbestimmen würde".⁵⁾

Trotzdem kann man auch heute vom Prophetischen in der Sendung der Kirche sprechen. Denn auch heute gilt, was Christus den Aposteln gesagt hat: "Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn jener aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört, und das Zukünftige wird er euch verkünden" (Jo. 16, 12. 13). Der auf diese Weise versprochene heilige Geist wirkt auch heute in der Kirche, und deswegen kann es auch heute in ihr die Propheten geben.

Besonders muß man diesbezüglich die Zeichen der Zeit in Betracht ziehen. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sagt dazu: "Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen des Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben" (4, 1). Durch die Zeichen der Zeit spricht nämlich verschiedenartig auch der heilige Geist und fordert die Kirche auf, in einer angemessenen Weise die frohe und erlösende Botschaft zu verkünden. Und gerade das ist das Prophetische an ihrer Verkündigung in jeder Zeit.

Jedoch erschöpft sich das Prophetische darin nicht. Denn es geht nicht bloß

um die Anpassung der Botschaft, sondern immer auch um die Kritik, was die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Gesinnung der Menschen, ihre persönlichen und kollektiven Urteile und Wünsche, ihre Art und Weise, die Dinge und die Menschen zu sehen und mit ihnen umzugehen, betrifft. Es geht also um den Ruf zur Umkehr, der dem einzelnen Menschen, der Kirche und der Welt, in der die Kirche tätig ist, gilt. Das ist ein besonders wichtiges Moment der prophetischen Sendung der Kirche, denn der Ruf zur Umkehr gehört in besonderer Weise zum Prophetischen.

Endlich gehört zu einer solchen Sendung noch eine Orientierung in die Zukunft, denn die Propheten waren immer auch Seher. K. Rahner sagt diesbezüglich: "Aber auf das, was man voraussehen kann, sollte man sich doch rechtzeitig vorbereiten und nicht einfach weitermachen wie bisher und abwarten, wie eine Maus, die, von der Schlange der Zukunft hypnotisiert, gar nichts zu ihrer Rettung tut".⁶⁾ Das Prophetische ist überhaupt eng mit der Hoffnung verbunden und von ihr bestimmt. Es gibt kein Prophetentum ohne Hoffnung.

Wir können die prophetische Sendung der Kirche auch im Rahmen ihres dialogischen Auftrags betrachten, denn alles, was wir gesagt haben, gehört zu den Forderungen des Dialogs, der eigentlichen Sprache der heutigen pluralistischen Welt, der Sprache auch der Kirche in der Welt von heute.

Nach dieser kurzen Begriffsbestimmung können wir uns nun unserem Thema widmen.

Sozialistische Gesellschaftsordnung in christlicher Sicht

Wenn man heute das Wort "sozialistische Gesellschaftsordnung" hört, dann denken manche an etwas, was sehr wenig mit einem echten Sozialismus zu tun hat. Daß man dabei an eine mehr oder weniger geglückte institutionelle Form des Sozialismus denkt, das kann wohl niemanden stören. Aber meistens verbinden diejenigen, die dem Sozialismus mißtrauisch gegenüberstehen, diese Bewegung einfach mit den negativsten Formen ihrer Institutionalisierung. Und so ist es selbstverständlich, daß sie nichts Gutes am Sozialismus finden. Man muß zwar oft ziemlich viel Mut aufbringen, um die Dinge richtig sehen zu können, denn manche Mißbräuche hindern uns nicht wenig daran. Trotzdem darf man sich nicht irreführen lassen.

L. Ragaz sagt in diesem Zusammenhang: "Der Sozialismus ist eine Erhe-

bung der Seele, des Geistes, des Menschen. Man dürfte sogar noch weiter gehen und sagen: er ist, ohne es meistens zu wissen, eine Erhebung Gottes gegen eine ihm entfremdete Welt. Das scheint mir, von der Höhe aus betrachtet, sein letzter Sinn zu sein".⁷⁾ Man könnte auch sagen, daß der Sozialismus säkularisiertes Christentum sei. S. N. Bulgakov schreibt deswegen: "Das Christentum hat also nicht nur keine Gründe, den Sozialismus zu fürchten, sondern es gibt auch gute Gründe, ihn als wohltätige gesellschaftliche Reform aufzufassen, die auf den Kampf gegen das gesellschaftliche Böse ausgerichtet ist, soweit diese Mittel nicht von roher Gewalt begleitet werden und einer gesunden Absicht entsprechen".⁸⁾ Und in der Apostelgeschichte wird berichtet: "Die Menge der Gläubig gewordenen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, daß etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam. ... Auch gab es keinen Bedürftigen unter ihnen" (4, 32 - 34). Was ist das anderes als ein idealer Sozialismus?

Zum Sozialismus gehört *Vergesellschaftung der Produktionsmittel*, dies aber nicht als Selbstzweck, sondern als *Bedingung dafür, daß alle Menschen gemeinsam Herr im Hause zu sein vermögen*. Es ist nämlich falsch, wenn man nur dafür kämpft, daß Menschen Subjekte bleiben, und dies meistens nur einige wenige, nichts aber dafür tut, daß Menschen - aus Elend und Unterdrückung - Subjekte werden können. *Die Forderungen der christlichen Liebe sind nicht so einfach, wie man es oft darstellt*, und die Lösung der Probleme, die sich daraus ergeben, ist meistens auch nicht einfach. Jedenfalls kann man sagen, daß der Unterschied zwischen Sozialismus und Christentum nicht in ihrer Zielsetzung, welche fast identisch ist, sondern höchstens in der Art und Weise, wie dieses Ziel erreicht wird, besteht. Während nämlich das Christentum dieses Ziel durch die Predigt der christlichen Nächstenliebe zu erreichen sucht, versucht der Sozialismus an dasselbe Ziel auf dem Wege der Gerechtigkeit und des Kampfes zu gelangen, weil er sieht, daß die Nächstenliebe, wie man sie gewöhnlich auffaßt, nicht ausreicht.

Die "kommunistischen Katholiken" gehen aber in ihrer Annäherung an den marxistischen Sozialismus noch weiter. So sagen sie: "Um wirksam zu werden, muß die Liebe sich konkretisieren im Kampf der Unterdrückten. Der Sozialismus ist der einzig mögliche Ort für den Aufbau gerechter und freierer Beziehungen unter den Menschen. Daher ist es nicht nur gerechtfertigt, sondern zutiefst dem christlichen Glauben entsprechend,

sich für den Sozialismus zu entscheiden".⁹⁾

In diesem Zusammenhang muß die Theorie des Klassenkampfes von der christlichen und kirchlichen Seite her neu durchdacht werden. Denn die Dinge sind diesbezüglich nicht so klar, wie manche sie sich vorstellen. M. García-Gómez sagt: "Möglicherweise ist die Verurteilung des Klassenkampfes ein Punkt in der Soziallehre der Kirche, der theologisch neu durchdacht werden muß. Doch scheint uns, als sei diese Verurteilung im Grunde gar nicht so radikal, wie es einige fromme und etwas gefärbte Formulierungen vermuten lassen. Die Möglichkeit jedoch, daß ein Klassenkampf von christlicher Seite akzeptiert wird, kann niemals gleichbedeutend sein mit einer bedingungslosen und unkritischen Anerkennung jedes beliebigen Kampfes".¹⁰⁾

Die Kirche erkennt in Wirklichkeit schon seit einiger Zeit die Existenz von sozialen Klassen und Klassenkämpfen. Ebenso wird auch der Kampf der Arbeiterklasse um ihre Lebensbedürfnisse, ihr Recht und ihre menschliche Würde gutgeheißen und die Solidarität mit den unterdrückten Klassen ausgedrückt. Immer aber wird vor systematischem Klassenhaß und unversöhnlicher Feindseligkeit gewarnt. Die Frage freilich bleibt offen, ob solche Auffassungen nicht oft nur Theorie bleiben, die von der Praxis gelehnet wird.

Jedenfalls hat oft die unterdrückte Klasse keinen anderen Weg zur Befreiung als den langen beschwerlichen Marsch zum Gemeineigentum an den Produktionsmitteln. Dieses ist die Hauptgrundlage für das gewaltige geschichtliche Projekt der völligen Umformung der jetzigen Gesellschaft in eine neue. Dadurch soll es möglich werden, die objektiven Bedingungen zu schaffen, damit die Unterjochten ihre ausgebeutete Menschenwürde wieder erlangen und den Gegensatz zwischen den Klassen überwinden.

Das Evangelium ruft alle Christen und Menschen guten Willens zum Einsatz für ein prophetisches Streben auf. Die christliche Hoffnung, die für eine neue, mit sich selbst versöhnte und mit dem Weltall verbrüderete Menschheit ersprießt, erlaubt uns nicht, untätig zu bleiben und passiv die Stunde der Erneuerung aller Dinge, die endgültige Befreiung aus der Gefangenschaft und die Teilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu erwarten.¹¹⁾ In diesem Sinne äußert sich auch die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: "Zwar werden wir gemahnt, daß es dem Menschen nichts nützt, wenn er die ganze

Welt gewinnt, sich selbst jedoch ins Verderben bringt; dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen" (39, 2).

Den Sozialismus kann man also auch *säkularisierte Eschatologie* nennen. Der deutsche marxistische Philosoph E. Bloch hat besonders dieses Moment am Sozialismus hervorgehoben und allseitig durchdacht. Er hat darin auch die *engste Verbindung zwischen Sozialismus und Christentum* gesehen; daraus entspringt ihre revolutionäre Kraft.

Doch ist der Sozialismus nicht nur eine sozial-ökonomische Bewegung, sondern ist er auch eine Weltanschauung, eine Philosophie, die dialektischer Materialismus heißt. Und daraus ergeben sich die größten Schwierigkeiten, wenn man an die Beziehungen zwischen Sozialismus und Christentum denkt.

Um diesbezügliche Schwierigkeiten zu überwinden, muß man zuerst eine Unterscheidung zwischen historischem Materialismus, der für einen Christen annehmbar sein kann, und der philosophischen Weltanschauung des dialektischen Materialismus vornehmen. Dann muß man aber auch von diesem metaphysischen Materialismus sagen, daß er eine notwendige Folge des Idealismus und eines falschen Spiritualismus war und ist. L. Ragaz sagt: "Es gibt auch sonst noch einen falschen Idealismus oder Spiritualismus, eine falsche Art, die Welt zu idealisieren und das Recht des Geistes zu vertreten. Sie ist wieder besonders in einem Christentum zu Haus, das über der Verherrlichung des inneren Lebens die geistlose Brutalität der Verhältnisse, über dem Hinweis auf den Himmel die Forderung der Erde, über dem Dienst Gottes den Dienst des Menschen vergißt, aber auch in einem Optimus und Patriotismus der besitzenden und herrschenden Klassen, denen es ein Bedürfnis ist, in geistlichen oder weltlichen Sonntagsstunden schwungvolle Ideale zu verkündigen, um sie in der folgenden Stunde zu verraten, die gerne die Welt idealisieren, damit es niemand einfallt, sie zu ändern, weil sie ihnen selber ja recht ist. Diesem ganzen falsch-geistlichen und falsch-geistigen Wesen, dieser ganzen idealistischen Lüge tritt wieder der sozialistische Materialismus gegenüber, und wieder hat er ihr gegenüber Recht".¹²⁾

Besonders auffallend ist jedoch der Gegensatz, in den der Sozialismus

zur Religion geraten ist. Auch diese tragische Grundtatsache kann man daraus erklären, daß in unserem abendländischen Kulturkreis alle vorwärtsdrängenden Bewegungen, die auf politische, soziale und kulturelle Weltveränderung, auf Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit abzielten, alles Ringen um Recht, Wahrheit, Demokratie und bessere Gemeinschaft *sich gegen das offizielle Christentum wenden mußten*, weil dieses, im großen und ganzen gesehen, sich zuerst gegen diese Forderungen - obwohl es sich um christliche Ideale handelte - gewendet hatte.

Das ist wirklich eine Tragik, und aus ihr geht auch *ein tragischer Riß in unserer Geschichte* hervor. L. Ragaz sagt wiederum: "Die Tragik unserer geschichtlichen Entwicklung besteht darin, daß in ihr zwei Linien auseinanderlaufen: die Linie derer, die an Gott glauben, aber nicht an sein Reich auf Erden, und die Linie derer, die an das Reich Gottes auf Erden glauben, aber nicht an Gott".¹³⁾

So mußte sich der Sozialismus gegen die Religion als "Opium des Volkes" wenden, weil sie solche Ansichten vertrat und sich gegen eigene Ideale stellte. Es mußte zu einem Bruch zwischen Sozialismus und Christentum kommen. Es mußte daraus im Sozialismus ein Atheismus um des Menschen und seiner Befreiung willen hervorgehen.

Prophetische Sendung der slowenischen Kirche in der sozialistischen Gesellschaftsordnung

Für die sozialistische Gesellschaftsordnung in Slowenien ist ihre *Selbstverwaltungsform* von Bedeutung. Das heißt, daß *in dieser sozialistischen Gesellschaftsordnung auf besondere Weise die Rolle der unmittelbaren Gütererzeuger hervorgehoben wird*. Der einzelne Mensch ist für alles, was in der Gemeinschaft geschieht und getan wird, mitverantwortlich, er soll wirklich als Person in der Gemeinschaft leben und wirken. Auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens soll das demokratische Prinzip maßgebend sein. Eng damit ist auch das Delegiertensystem verbunden.

Man kann wohl sagen, daß *dieser Sozialismus eine humanistische und demokratische Prägung trägt*. Eine solche Prägung zeigt sich auch, was die Beziehung dieses Sozialismus zur Religion betrifft, obwohl diese Beziehung auf dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat ruht und die kommunistische Partei als Partei den Atheismus bekennt.

Im Rahmen dessen, was bis jetzt gesagt worden ist, können wir nun auf

zwei Fragen Antwort zu geben versuchen. Die erste Frage wäre: *Wie sollte die prophetische Sendung der slowenischen Kirche aussehen?* Die zweite lautet: *Wie sieht die Lage diesbezüglich in Wirklichkeit aus?*

1. Wir haben schon unterstrichen, daß man dabei auf zwei Dinge achten muß, auf die *Anpassung der Botschaft* und auf ihre *kritische Funktion*. Diese zwei Momente müssen in der Beziehung der Kirche zur Welt überhaupt bestimmend sein, also auch in ihrer Beziehung zur sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Man könnte zuerst die prophetische Sendung der slowenischen Kirche in der sozialistischen Gesellschaftsordnung als *"schöpferisch-kritische" Eschatologie* bezeichnen.¹⁴⁾ Das heißt, die Kirche müßte sich mit dieser Form der politisch-sozialtechnischen Utopie kritisch auseinandersetzen; sie müßte *die sozialistische Mitwelt mit christlicher Hoffnung befruchten und die sozialistische Hoffnung in christliche integrieren*; sie müßte aber auch alle Verschließungen und Verabsolutierungen kritisch beleuchten und relativieren.

Die slowenische Kirche müßte weiter *die christlichen Ideale im Sozialismus hervorheben und sich für ihre Verwirklichung einsetzen*. Sie müßte besonders darauf achten, daß die Religion kein Opium des Volkes bedeuten könnte. I. Ellacuria sagt: "Das Christentum muß sich nicht nur als Gabe Gottes, sondern auch als Umgestaltung des Menschen in der Geschichte verwirklichen. ... *Es gibt kein Christentum ohne kämpferischen Einsatz für die Gerechtigkeit*. Die politischen Bewegungen, die das Anstreben und die Verwirklichung der Gerechtigkeit zum Grundprinzip haben, stellen das Christentum vor die unausweichliche Frage, ob sie nicht, vor allem unter bestimmten geschichtlichen Umständen, die richtige Vermittlung sind, *damit der Glaube Gerechtigkeit schafft und die Gerechtigkeit dem Glauben sich aufschließt*".¹⁵⁾

Die Kirche in Slowenien müßte sich überall für *die Befreiung des Menschen von allen Entfremdungen* mit dem Sozialismus Hand in Hand bemühen. Sie müßte immer als Kämpferin für die Freiheit eintreten. Dabei sollten für sie ihre transzendente, auf absolute Zukunft gerichtete Orientierung und das Kreuzesmysterium maßgebend sein.

Die slowenische Kirche sollte sich dessen bewußt werden, daß eine Anzahl kirchlicher Formulierungen einschließlich einiger Inhalte ihrer traditionellen Soziallehre einer Entideologisierung bedürfen und

daß bestimmte Aspekte der evangelischen Botschaft nicht deutlich genug ausgesprochen sind. Als ihre Richtungsweisung und Praxis müßte die slowenische Kirche dabei das Wort Gottes betrachten, das es kritisch zu formulieren, aber auch entschieden einzusetzen gilt, um alles, was den Menschen betrifft, kritisch zu hinterfragen und ihm zu helfen, daß er die Gegebenheiten seiner menschlichen Situation bewältigt.

Die Kirche sollte die marxistische Weltanschauung neu durchdenken, auch die Religionskritik, den historischen Materialismus und die Lehre vom Klassenkampf, um eine richtige Beurteilung dieser Ansichten vornehmen zu können. Die marxistischen Begriffe sollte sie nach Möglichkeit in die Verkündigungssprache und die Theologie aufnehmen. Das zweite vatikanische Konzil sagt in diesem Zusammenhang: "Es sollen aber auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit berücksichtigt werden, zumal jene, die beim eigenen Volk bedeutenderen Einfluß ausüben" (Pa. 15).

Endlich sollte die slowenische Kirche auch ihre Strukturen neu durchdenken und sie den Strukturen der weltlichen Ordnung soweit wie möglich anpassen. Die Kirche soll nicht unnötigerweise als ein Fremdkörper gelten. Dabei ist es selbstverständlich, daß eine Zusammenarbeit aller Christen im Sinne eines echten Ökumenismus unentbehrlich ist.

2. Wie sieht nun die Haltung der slowenischen Kirche wirklich aus? Man muß sagen, daß sich die slowenische Kirche bemüht, ihre Sendung auf verschiedene Weise auch prophetisch zu gestalten, besonders wenn man die Bewegungen innerhalb einiger Gruppen in Betracht zieht. Aber auch sonst fehlt es nicht ganz am Bemühen um ein "aggiornamento" in der slowenischen Kirche, obwohl dieses Streben nicht genug Mut und Wagnisbereitschaft aufbringt.

Andererseits muß man jedoch zugeben, daß die slowenische Kirche noch immer schwer am Integralismus leidet; sie ist zu sehr auf das Vergangene gerichtet und zeigt zu wenig Bereitschaft, sich nach der Gegenwart und Zukunft zu orientieren. Darum nimmt sie im großen und ganzen zwar den Sozialismus als Tatsache an, tut aber zu wenig im Dienste ihrer schöpferisch-eschatologischen Sendung und Anwesenheit in der sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Es fehlt an einer der sozialistischen Gesellschaftsordnung entsprechenden Theologie, obwohl es einige diesbezügliche Versuche gibt.

Es fehlt auch an Bereitschaft, den Strukturwandel der Kirche zu wagen, damit die Kirche im Sinne der Schau von K. Rahner eine offene, ökumenische, von der Basis her gestaltete, demokratisierte, gesellschaftskritische Kirche werden könnte.¹⁶⁾ Die Laien sind noch immer zu sehr zurückgedrängt, ihr Recht zum Apostolat kann sich noch immer nicht in genügender Weise durchsetzen. Die Verantwortlichen in der Kirche haben immer noch eine folgenschwere Angst, ja Abscheu vor Kritik. Man richtet sich überhaupt zu wenig am Evangelium aus und zu sehr an einer geschichtlich bedingten Vorstellung von der Kirche und einer entsprechenden Auffassung der evangelischen Lehre. Überall gibt es zu viel Geschichte und unreflektierte Tradition und zugleich zu wenig Hoffnung und Mut für das Neue. Manchmal sind wir mehr Totengräber als Propheten.

Z u s a m m e n f a s s u n g

Wir haben gesehen, daß der Sozialismus ein Zeichen der Zeit von heute ist, das uns Christen aufruft, eine entsprechende Antwort zu geben. Auf dieses Zeichen zu antworten oder nicht zu antworten, ist ein Prüfstein für die Kirche, ob in ihr noch eine prophetische Kraft wirksam ist oder nicht. Das gilt desto mehr, weil es der Kirche wie auch dem Sozialismus um einen neuen Menschen, eine neue Menschheit, eine neue Welt geht.

Die Kirche, welche in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung lebt und wirkt, ist auf besondere Weise zu dieser Sendung berufen. Das muß auch die slowenische Kirche erkennen. Wir haben aber feststellen müssen, daß die slowenische Kirche bis jetzt keine genügende Antwort auf dieses Zeichen der Zeit gegeben hat. Und daraus kann man jetzt schließen, daß in ihr keine entsprechende prophetische Kraft wirksam ist. Deswegen ist die slowenische Kirche zur Besinnung berufen. Das heißt, daß sie sich ernsthaft fragen muß, wo der Grund für diese unzulängliche Haltung liegt. Sie soll dann umkehren und den prophetischen Geist wirken lassen. So wird sie ihre Identität und Relevanz zugleich finden.

Anmerkungen

- 1) J. Arias, Gesten der Hoffnung, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 174
- 2) a.a.O., 176
- 3) a.a.O., 176
- 4) a.a.O., 178
- 5) K. Rahner, Priesterliche Existenz, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 298
- 6) K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg (Herder) 1972, 51

- 7) L. Ragaz, Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus, Neuausgabe, Hamburg (Furche) 1972, 13
- 8) S. N. Bulgakov, Sozialismus im Christentum?, Göttingen (Vandenhoeck) 1977, 46 - 47
- 9) G. Ruggieri, Christen und Sozialismus in Italien: Semantisch-theologische Überlegung, in: Concilium, 13 (1977) 274
- 10) M. García-Gómez, Katholische Soziallehre und Klassenkampf, in: Concilium 13 (1977), 299
- 11) vgl. I. Lesbaupin, Der Episkopat Lateinamerikas und der Sozialismus, in: Concilium, 13 (1977), 337
- 12) L. Ragaz, a.a.O., 19 - 20
- 13) a.a.O., 16
- 14) Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz (Grünwald) 1968, 84
- 15) I. Ellacuría, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus, in: Concilium, 13 (1977), 340
- 16) Vgl. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 100 - 141.

Hans-Joachim Barkenings

DIE GEMEINSAME WELT-AUFGABE VON JUDEN UND CHRISTEN IN DER SICHT VON LEONHARD RAGAZ

Im Januar 1976 hat die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland angesichts der Verurteilung des Zionismus als "Rassismus" durch die Vereinten Nationen das Lebensrecht des Staates Israel bekräftigt und sich anstoßen lassen, einen Ausschuß ans Werk zu setzen, der die praktischen Konsequenzen aus der Studie des Rates der EKD "Christen und Juden" aus dem Jahre 1975 für die evangelischen Gemeinden aufweisen soll. Die Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland hat in diesen Ausschuß auch Juden berufen.

Wie schwierig das Vorhaben ist, erhellt aus der Äußerung eines rheinischen Pfarrers auf einem Pastorkolleg nach dem Vortrag eines Rabbiners: "Der will uns ja nur zum Talmud bekehren!" Eine Reaktion wie diese ist deshalb so fatal, weil sie sich darüber hinwegsetzt, daß es durch Jahrhunderte hindurch die Christen waren, die in den Juden keineswegs Gesprächspartner, sondern nur Missions"objekte" sahen - ganz abgesehen davon, daß jener Rabbiner keineswegs zu einem Bekehrungsversuch angesetzt hatte. Seit jeher haben sich Christen angemaßt, das Judentum zu "definieren": als (heils-) geschichtlich überholte Vorstufe des Christentums, als Denkmal göttlicher Strafgerechtigkeit über die Sünder, als unangemessene, ja frevlerische Form der Religiosität. Hand in

Hand damit ging der Anspruch der Kirche, das "neue" und nunmehr einzig wahre Israel zu sein - was zur Folge hatte, daß man zwischen den "guten" Israeliten des sogenannten Alten Bundes und den späteren "bösen" Juden unterschied, von denen ein zersetzender Einfluß auf die christliche Gesellschaft des Abendlandes befürchtet wurde. Bis in den Raum der Bekennenden Kirche hinein finden wir diese diffamierende Differenzierung, wenn etwa Walter Künneth in seiner Apologie des christlichen Glaubens gegenüber der Rosenberg-Ideologie, "Antwort auf den Mythos", die Geltung des Alten Testaments für die Christen verteidigt auf Kosten des "entarteten Weltjudentums" der Gegenwart, das "zum Keimträger der Völkervergiftung" geworden sei. Was wunder, wenn Äußerungen christlicher Solidarität mit den verfolgten Juden in der Zeit des Dritten Reiches so beschämend selten waren!

Christliche Passionsverkündigung in Predigt und Unterricht leistet noch immer unkritisch einer antijüdischen Populärtheologie Vorschub: "die Juden" werden als die am Kreuz Jesu Schuldigen vorgestellt, die sich dadurch Fluch und Gericht auf den Hals gezogen haben - warnendes Beispiel des Ungehorsams. In einer "Theologie und Anti-Judaismus" (München 1975) betitelten Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart hat Charlotte Klein auch bei illustren Vertretern der zeitgenössischen theologischen Wissenschaft latente antijüdische Denkweisen aufgedeckt. Wenn das am grünen Holze geschieht, was soll am dürrer werden? Auschwitz hat, wie Einsichtige längst erkannt haben, eine christliche Vorgeschichte. Nur schwer scheint das Gewicht einer langen antijüdischen Tradition abzuwerfen zu sein. Der Dorpater Theologe Alexander von Oettingen konnte 1897 im ersten Band seiner "Lutherischen Dogmatik" das Judentum als eine religionspathologische Erscheinung behandeln. Man fragt sich: Hatte und hat das Christentum die Diffamierung des Judentums als inferiore Form von Religiosität wirklich nötig? Wäre nach Auschwitz nicht endlich auch das Christentum einer "Pathologie" zu unterwerfen - und dann freilich auch einer gründlichen "Therapie"?

Der recht betriebene "Dialog" zwischen Christen und Juden könnte ein Teil dieser Therapie sein. Es muß ein Dialog sein, in dem die Partner einander ernstnehmen, weil sie existentiell aneinander interessiert sind, weil sie ohne einander nicht wirklich leben können. Ein Dialog kommt nicht zustande, wenn eine Seite im Schweigen verharrt. Es geht also nicht darum, daß die Christen nunmehr einseitig Belehrungen darüber anzunehmen hätten, was von Jesus von Nazareth zu halten sei, weil eben

nur Juden über den Juden Jesus authentisch Auskunft vermitteln könnten. Als hätte es nicht auch eine authentische Christuserfahrung bei Christen aus den Heiden gegeben! Der Dialog wird aber den Christen hilfreich sein, heidnische Überfremdungen des Glaubens an den Messias Jesus zu erkennen und aufzulösen, und dadurch zur Therapie des Christentums beitragen.

Leonhard Ragaz als Lehmeister des christlich-jüdischen Dialogs

Auf der Suche nach Lehrmeistern des christlich-jüdischen Dialogs stoßen wir auch auf den großen schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz. In seinem Buch "Zwei Glaubensweisen" (Zürich 1950) hat ihm sein Freund Martin Buber nachgerühmt: "Er hat das wahre Gesicht Israels gesehen, auch noch als die politischen Verstrickungen begonnen hatten, es der Welt unkenntlich zu machen, und er hat Israel geliebt. Er ahnte ein künftiges, noch unvorstellbares Einvernehmen zwischen der Kerngemeinschaft Israels und einer wahren Jesusgemeinde, das weder auf jüdischem noch auf christlichem Boden, wohl aber auf dem jener Jesus mit den Propheten gemeinsamen Botschaft von der Umkehr des Menschen und dem Königtum Gottes erstehen würde. Sein immer neu, mündlich, brieflich und im schweigenden Dasein wiederaufgenommener Dialog mit mir war der vorbereitende Dialog zwischen jenen beiden". Die im Rahmen des Buberschen Briefwechsels inzwischen veröffentlichte Korrespondenz zwischen Buber und Ragaz legt davon beredtes Zeugnis ab.

Zwei Ragaz-Schriften beanspruchen in diesem Zusammenhang unser Interesse. Sie beweisen eine christliche Offenheit für das Judentum, wie sie in der jüngeren Kirchengeschichte zu den ganz seltenen Erscheinungen gehört. 1922 veröffentlichte Ragaz das Heft "Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung". Er publizierte damit einen Vortrag, den er auf Einladung der Züricher "Vereinigung für soziale und kulturelle Arbeit im Judentum" gehalten hatte. Er faßte Gedanken zusammen, die ihn "seit manchem Jahre" bewegt hatten, und er wollte zugleich dem um sich greifenden Antisemitismus entgegentreten. "Das Problem der Beziehungen von Judentum und Christentum steht im Zentrum der Weltgeschichte. Wir betreten, wenn wir es miteinander verhandeln wollen, eines der heißesten Schlachtfelder der Geschichte, auf denen die furchtbarsten menschlichen Leidenschaften einige der dunkelsten Erinnerungen geschaffen haben". Als Ragaz sich diesem Thema mit seiner 1942 veröffentlichten Broschüre "Israel - Judentum - Christentum" noch einmal zuwandte, war jenseits der Grenze eine Judenvernichtungsaktion angelaufen, die

alles bisherige unaussagbar schrecklich übertraf. Ragaz hat sich für verfolgte Juden aus Deutschland praktisch eingesetzt. Es war ihm aber offenbar verwehrt, die fürchterlichen Vorgänge kraß beim Namen zu nennen; nur Anspielungen waren möglich. Doch war es das Anliegen von Ragaz in dieser Schrift, angesichts der Judenverfolgung jener Tage die Christen an ihre Verpflichtung zur Solidarität mit den Juden zu erinnern. Er konnte darauf hinweisen, daß die Verfolgung auch die Christen betraf - für Ragaz eine "gewaltige Bestätigung" der von ihm schon 1922 vertretenen Erkenntnis, "daß Judentum und Christentum auf dieselbe Kampfeslinie gehören, wie dadurch auch die These von dem Grundgegensatz von Israel und Moloch, Jahwe und Baal, Christus und Cäsar deutlich bekräftigt wird". Die Genfer Ökumene-Zentrale hat diese Schrift in einer zweiten Auflage 1943 für die Seelsorge an deutschen Kriegsgefangenen zur Verfügung gestellt und damit manchem Deutschen überraschende neue Perspektiven über den Zusammenhang von Judentum und Christentum eröffnet.

"Vorwärts zu Israel!"

"Der christliche Glaube ist der unüberbrückbare Gegensatz zum Judentum", verlautbarten die "Deutschen Christen" 1939 in ihrer "Godesberger Erklärung". Markiert dieses "Bekenntnis" die äußerste Entfremdung vom Judentum, den endgültigen Verrat der Tochter- an der Mutterreligion und legitimiert es zugleich alle Judenfeindschaft der Christen, so bildet der Ansatz von Leonhard Ragaz dazu den Gegenpol: Judentum und Christentum gehören für ihn ihrem Wesen nach zutiefst zusammen - als zwei "Konfessionen" des Einen Israel, dem aufgetragen ist, das Reich Gottes als Wirklichkeit zu erweisen in der Verwirklichung der neuen Erde, auf welcher Gerechtigkeit wohnt.

Damit ist der Ausgangspunkt des sinnvollen und notwendigen Dialogs von Christen und Juden gegeben. Was Judentum und Christentum voneinander trennt, ist eine geschichtliche Entwicklung, die beide "Konfessionen" zu "Religionen" erstarren ließ, ohne jedoch den Israel-Kern in beiden je ganz austilgen zu können. Das beiden "Konfessionen" Gemeinsame ist die Basis des Dialogs. Er führt zur intensiven Selbstbesinnung und ist notwendig verbunden mit der Bereitschaft zur Selbstkorrektur. Die Zielrichtung lautet: Vorwärts zu Israel!

Im zweiten Band von "Weltreich, Religion und Gottesherrschaft" (Erlenbach-Zürich 1922) behandelt Ragaz das Verhältnis von Judentum und Christentum in ökumenischem Kontext unter der ebenso überraschenden

wie bezeichnenden Überschrift "Der neue Katholizismus". Die Verwirklichung dessen, was man "Ökumene mit Israel" nennen könnte, erwartet Ragaz freilich kaum von den amtlichen religiösen Instanzen, sondern von den Einzelnen, die sich von "Israel", d. h. von der *prophetisch-messianischen Grundsignatur in Judentum und Christentum* inspirieren und aktivieren lassen.

Das Gespräch von "Konfession" zu "Konfession" führt Ragaz im besten Sinne des Wortes "apologetisch": er will nicht bekehren, und wenn, dann nicht die andere Seite. Er will Mißverständnisse ausräumen, Vorurteile abbauen und den Boden des Gemeinsamen aufweisen und nach Möglichkeit verbreitern. Das Trennende wird nicht verschwiegen, Schuld weder beschönigt noch verharmlost. Die gegenseitigen Anklagen weichen einer Haltung der Weitherzigkeit und Aufrichtigkeit. Das Gespräch muß voraussetzen, daß auf beiden Seiten Wahrheit liegt, die zu kennen nützlich und die aufzunehmen wichtig ist. Die Frage, was Judentum und Christentum in ihrem Kern sind, wird einer "großartigeren, tieferen, freieren, erlösenden Behandlung" zugeführt; sie ist *im Horizont des Messianischen zu verhandeln*. Judentum und Christentum sind wesentlich Messianismus, "sofern dieser die Erwartung eines Gottesreiches auf Erden bedeutet, das als solches ein Reich der Gerechtigkeit und der Güte und damit besonders eine Erhebung und Erlösung aller Armen, Gedrückten und Erniedrigten ist".

Bezogen auf die *Gestaltwerdung des Reiches Gottes in der Welt* gewinnt die "Judenfrage" ihre gesellschaftliche und politische Relevanz. Das gottgesetzte Phänomen Israel übergreift die historischen Ausprägungen von Judentum und Christentum, korrigiert als Quellort aller Hoffnung für die Welt den geschichtlichen Weg beider "Konfessionen" und revolutioniert den Weg der Menschheit. Die Aufgabe ist zu gewaltig, als daß eine der beiden "Konfessionen" ihr allein gerecht werden könnte. Beide zusammen aber würden in ihr ihre Erfüllung finden. Unerläßlich ist es, jene Impulse aufzunehmen, welche die Ketzergeschichte zeichnet, in der sich oft genug die Israel-Bestimmung, aufbegehrend gegen alle "religiöse" Verkrustung, revolutionär bemerkbar gemacht hat. Der in den "Unterströmen" von Judentum und Christentum lebendigen Israel-Wirklichkeit muß zum Durchbruch verholfen werden.

Ragaz bringt sich als Christ in das Gespräch mit dem Judentum ein. Er hält mit seiner Kritik an herkömmlichen christlichen Theologumena nicht hinter dem Berg; er möchte sie für den Dialog fruchtbar machen.

Er wirbt auch um das Verständnis der Juden für dogmatische Topoi des Christentums. Was trennt, ist der Glaube der Christen an Jesus Christus als der Fleischwerdung Gottes in der Welt. Jenseits der traditionellen Christologie versucht Ragaz eine Position aufzuweisen, die es dem Juden ermöglicht, mit den Christen zusammen Jesus von Nazareth als den konkreten Exponenten der Israel-Wirklichkeit zu verstehen, als den Messias. Die alles überragende Gestalt des Mannes aus Nazareth, die Juden und Christen historisch trennte, vereint sie theologisch. In dieser Erkenntnis wurzelt das Bemühen von Ragaz, *die Bedeutung Jesu als Erfüller der prophetisch-messianischen Signatur Israels* aufzuhellen. Darum will er die christologischen Prädikationen in einem auch für den Juden plausiblen und akzeptablen Sinn herausarbeiten.

Missionstaktik? Die Bemühungen von Ragaz unterscheiden sich grundlegend von dem klassischen Versuch Martin Luthers in seiner berühmten Schrift von 1523 "Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei", in der er Jesu Jude-Sein im Zuge einer basic theology zu missionarischen Zwecken auswertet: "Laß sie zuvor Milch saugen und aufs erste diesen Menschen Jesum für den rechten Messias erkennen; darnach sollen sie Wein trinken und auch lernen, wie er wahrhaftiger Gott sei; denn sie sind zu tief und zu lange verführt, daß man muß säuberlich mit ihnen umgehen, als denen es ist allzusehr eingebildet, daß Gott nicht möge Mensch sein."

Demgegenüber findet sich bei Ragaz die Erkenntnis, daß die acceptatio Christi nicht auf dem Wege der Judenmission erfolgen kann, so wahr für ihn die Verwirklichung der Israel-Aufgabe durch Juden und Christen nicht an dem Messias Jesus vorbei geschehen kann. Der Christ "darf dem Juden nicht sagen: 'Du mußt dich zu Christus bekehren!'. Der Weg zu Christus ist nicht so kurzschlüssig. Der Weg zum lebendigen Christus ist länger. Der Weg zu Christus führt für den Juden über Zion."

Das "Vorwärts zu Israel!" schließt die Notwendigkeit des Umdenkens ein, für Juden wie für Christen. Für die Christen geht es um *die Absage an die Jenseitsverhaftung des Glaubens und an den Heilsindividualismus* in jeder Gestalt. Hinzu kommt die Kritik an jener Verengung, die dem Protestantismus durch die paulinisch-lutherische Rechtfertigungslehre widerfuhr. *Der Sozialismus als Ausdruck der wiedergefundenen und ernstgenommenen Israel-Aufgabe* erscheint am Horizont als das Juden und Christen gebotene Ziel gesellschaftlich-politischer Gestaltung. Und das für

das Christentum in Konsequenz des Schrittes von Paulus zum Jesus der Evangelien, für das Judentum in Konsequenz des Schrittes vom Talmudismus zur prophetischen Linie, die mit Mose anhebt und über Jesus von Nazareth in das Christentum einmündet.

Die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen

In der Verkündigung der Kirche wird mit allem Nachdruck nicht die Differenz, sondern *die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen* nicht erst unter eschatologischen Aspekten, sondern *im Kampffeld um Gerechtigkeit heute* herauszustellen sein. Die Kirche hat - von ihrem geistlichen und geschichtlichen Ursprung her - allen Anlaß, ihre essentielle und existentielle Bezogenheit auf Israel als ihr unabdingbares Kennzeichen, als *signum ecclesias*, auszudrücken und in der konkreten Zuwendung zum Judentum zu bekräftigen. Der christlich-jüdische Dialog wird dann "therapeutisch" gewesen sein, wenn er den Anstoß dazu gibt, je konkreter, desto heilsamer.

David Flussers Satz: "Christianity and Judaism are really one faith" wird freilich bei Christen wie bei Juden noch lange nicht jene Billigung finden, die für Ragaz schon selbstverständlich war. Er rechnete nüchtern damit, daß der Versuch eines neuen Weges von Juden und Christen in eine höhere Gemeinsamkeit von beiden Seiten her dem Verdacht des Utopischen, Schwärmerischen und Phantastischen ausgesetzt sein wird. Was tut's? "Wir müssen nur Geduld und Glauben haben. Berge des Mißverstehens sind zu beseitigen, Berge der Schuld abzutragen, die die Jahrtausende aufgetürmt." Die Aufgabe liegt vor uns.

BUCHBESPRECHUNGEN

Schalom Ben-Chorin: Zwiesprache mit Martin Buber. Erinnerungen an einen großen Zeitgenossen. Bleicher Verlag Gerlingen, 1978, 193 Seiten, DM 12,80.

Der Religionswissenschaftler, Theologe und Publizist Schalom Ben-Chorin, dem wir unter anderem das bedeutende Buch "Bruder Jesus - Der Nazarener in jüdischer Sicht" verdanken, veröffentlichte 1966 das hier angezeigte Buch, von dem jetzt eine Neuauflage zum hundertsten Geburtstag Martin Bubers erschienen ist.

Ben-Chorins Aufzeichnungen über eine jahrzehntelange Begegnung wollen der Erhellung des Bildes Martin Bubers dienen und ein Echo seiner Stimme anklingen lassen. Der Verfasser begegnete Buber zuerst am Be-

ginn der dreißiger Jahre als dem "Lehrer und Erzieher auf dem Rückweg zum Judentum" aus der Assimilation (S.13). Buber blieb, nachdem die Nazis an die Macht gekommen waren, noch bis 1938 in Deutschland und organisierte im Rahmen der jüdischen Erwachsenenbildung den inneren Widerstand des deutschen Judentums als "Aufbau im Untergang". Bei einem Besuch in Jerusalem im Jahr 1936 sprach Buber vor Studenten der Hebräischen Universität über Religiösen Sozialismus. "Damals hörte ich zum ersten Male den Namen seines 1945 verstorbenen Freundes Leonhard Ragaz, des Führers der religiösen Sozialisten in Zürich", notiert Ben-Chorin; er arbeitete später selbst an Ragaz' Zeitschrift "Neue Wege" mit, und ein ausgedehnter Briefwechsel mit Ragaz wurde ihm "in den dunkelsten Jahren eine Kraftquelle des lebendigen Glaubens" (20).

Buber konnte 1938 nach Jerusalem übersiedeln und wurde an die Hebräische Universität berufen. Allerdings wurde der Übersetzer und Exeget der hebräischen Bibel und der Erforscher des Chassidismus infolge des Protestes orthodoxer Kreise mit keinem dieser Lehrgebiete betraut. Weil er nicht auf dem Boden des rabbinischen Judentums stand, weit davon entfernt war, ein Fundamentalist zu sein, der Bibelkritik grundsätzlich offen gegenüberstand und selbst nicht die traditionellen Formen des Judentums in seinem Leben praktizierte, wurde Buber als Professor für Sozialphilosophie "als akademischer Lehrer auf ein Seitengebiet abgedrängt" (34). Wir verdanken dieser Diskriminierung Bubers Buch "Pfade in Utopia" (erweiterte Neuauflage 1967 unter dem Titel "Der utopische Sozialismus"), in dem Buber wichtige soziologische Grundlagen des Religiösen Sozialismus, wie ihn Leonhard Ragaz vertreten hat, untersucht.

Bubers religiös-sozialistische Haltung erhellt auch seine Einstellung zum Chassidismus: Weder war er selbst Chassid noch hielt er eine Wiederbelebung jener ostjüdischen Frömmigkeitsbewegung des 18. Jahrhunderts in unserer Zeit für möglich, vielmehr sah er im Chassidismus "einen Modellfall weltverbundener Frömmigkeit" (43), "eine Möglichkeit, die auch in andere Lebensformen transponiert werden konnte" (33).

Durch die Unduldsamkeit der jüdischen Orthodoxie wurde Buber in Israel religiös isoliert. Er empfand die Situation Israels unter der doppelten Decke gesetzlicher Erstarrung und säkularen Nationalismus als pathologisch: "Weltlichkeit einerseits, die trotz aller messianischen Losungen nichts anderes anstrebt als die Bewahrung der Existenz, und

Traditionalismus andererseits, der sich mit der minutiösen Bewahrung traditioneller Formen begnügt, ohne eine wirkliche Veränderung der Gesellschaft als ersten Schritt zum Reich Gottes hin zu verstehen" (74). Buber erstrebte "eine Reformation nicht nur an Haupt und Gliedern, sondern vor allem an Geist und Herz" (75), deren Vorkämpfer in Israel Schalom Ben-Chorin selbst geworden ist. Buber fühlte sich auch hier seinem Freunde Ragaz verbunden, über den er schrieb: "Er ahnte ein künftiges, noch unvorstellbares Einvernehmen zwischen der Kerngemeinschaft Israels und einer wahren Jesusgemeinde, das weder auf jüdischem noch auf christlichem Boden, wohl aber auf dem jener Jesus mit den Propheten gemeinsamen Botschaft von der Umkehr des Menschen und dem Königtum Gottes erstehen würde" (67). Erhellend ist die Zusammenstellung Martin Bubers mit Mahatma Gandhi und Albert Schweitzer; drei religiöse Persönlichkeiten, die nicht nur miteinander in Verbindung standen, sondern "gewissermaßen Outsider der Religionen blieben und nicht in das offizielle Kirchentum einzuordnen sind" (102).

Im Sinne von Bubers weltverbundener, zu Tat und organisierter Aktion strebender Frömmigkeit ist es nur konsequent, daß zu seiner religiösen Isolierung die politische Isolierung in seinem Land hinzukam. Buber sah "im politischen Bereich eine Bewährungszone des Glaubens" (81); "Politik aus dem Glauben" (Ragaz) bedeutete ihm Verwirklichung (des Willens) Gottes zwischen den Menschen, soweit der göttliche Wille den Menschen erkennbar wird (82). Die Sorge um die Zukunft und den Frieden Israels ließen Buber zu einem Vorkämpfer der israelisch-arabischen Verständigung werden. Er gründete die politische Vereinigung "Ichud" (d. h. "Einheit", nämlich der jüdischen und arabischen Bevölkerung in Palästina), die einen binationalen Staat anstrebte, der jüdische und arabische Kantone enthalten sollte (78). Er widersetzte sich Vergeltungsaktionen Israels gegenüber seiner arabischen Umwelt, von denen er sich keine Entspannung versprach (82), und forderte israelische Initiativen in der arabischen Flüchtlingsfrage, unabhängig von politischen Fragen der Friedensverträge mit den arabischen Staaten (154). All diese Bestrebungen wurden von der weit überwiegenden Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Israels schroff abgelehnt, so daß Buber sagen konnte, man lasse ihn in Israel nur als "kuriose Sensation" gelten (131). Trotz dieser Niederlagen hat Buber bis in die letzten Tage seines Lebens für die israelisch-arabische Verständigung gearbeitet: "Buber glaubte an eine Entspannung der Weltlage, ein Abklingen des kalten Krieges. Er war davon überzeugt, daß dann für Israel die Stunde der Aussprache mit den Arabern komme. 'Wir müssen dar-

auf vorbereitet sein und eventuell sogar territoriale Verzicht leisten'" (131). - Wir alle, die wir Jerusalem Frieden wünschen, hoffen in diesen Monaten, daß die Regierung des Staates Israel zu einer Politik findet, die den Frieden wagt.

Siegfried Katterle

Max Güde, Ludwig Raiser, Helmut Simon, Carl Friedrich von Weizsäcker
Zur Verfassung unserer Demokratie. Vier republikanische Reden,
Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek, 1978 (rororo-aktuell 4279).

Der Bremer Senatspräsident und stellvertretende Vorsitzende der SPD, Hans Koschnick, wies vor kurzem darauf hin, daß in der Folge des Radikalenerlasses von 1972 "Entwicklungen eingetreten sind, die wir nur bedauern können", Entwicklungen auch, an denen die Mitschuld der Sozialdemokratie nicht kleingeschrieben werden dürfe. Er sagte, daß infolge jenes radikalen Erlasses Politiker wie der junge Willy Brandt oder der junge Herbert Wehner heute möglicherweise auch in sozialdemokratisch regierten Ländern keine Chance hätten, in den öffentlichen Dienst eingestellt zu werden. Diese Reihe läßt sich ohne langes Nachdenken fortsetzen: auch Gewerkschafter wie Otto Brenner oder der jüngst mit der Carl-von-Ossietzky-Medaille geehrte Willi Bleicher hätten diese Chance heute nicht. Im Hinblick auf jüngste Entscheidungen bundesrepublikanischer Behörden und Gerichte hat Hans Preiss vom Vorstand der IG Metall geschrieben: "Von hier bis zur 'Verfassungswidrigkeit' des DGB-Grundsatzprogramms sind es nur noch Millimeter". ("Krisen sind die Wendemarken der Geschichte", Frankfurter Rundschau vom 19.5.1978). Die Illustrierte "Stern" hat soeben in einer Artikelfolge "Freiheit '78" (in den Heften 30, 31, 32/1978) eine bedrückende Zwischenbilanz der sechsjährigen Berufsverbotspraxis und ihrer verheerenden Auswirkungen für die von Berufsverboten Betroffenen wie für die politische Gesittung unseres Volkes veröffentlicht. "Es deprimiert schon", kommentierte die Frankfurter Rundschau am 20.5.1978, "daß diese Entwicklung in erheblichem Maße der Verantwortlichkeit einer sozialliberalen Bundesregierung angelastet werden muß".

In dieser deprimierenden Situation kann das hier anzuzeigende Taschenbuch das intellektuelle Argument und den Bürgermut zur Verteidigung der Errungenschaften des freiheitlichen Rechtsstaates stärken. Die hier publizierten Reden wurden gehalten von dem früheren Generalbundesanwalt und Bundestagsabgeordneten der CDU Max Güde, dem Tübinger Rechtslehrer und früheren Präsidenten der Synode der EKD Ludwig Raiser,

dem Bundesverfassungsrichter Helmut Simon, der 1977 dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin präsiidierte, und dem Direktor des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, Carl Friedrich von Weizsäcker. Drei der vier Reden wurden in Evangelischen Akademien gehalten; in einer Zeit, in der grundlegende Verschiebungen unserer Verfassungswirklichkeit durch die laute Aufgeregtheit des politischen Alltags überdeckt werden, können diese Orte des nachdenkenden Dialogs eine wichtige Rolle als Mahner gewinnen.

In seinem Vortrag über "Die Verwirrung unseres Staatsschutzrechts" bekennt sich Max Güde zu einem den westlichen Ideen der Aufklärung und des Liberalismus aufgeschlossenen Konservatismus. "Aus dieser Tradition habe ich eh und je den Mißbrauch des politischen Strafrechts verabscheut. Das in der Überlieferung des Westens perhorreszierte *délit d'opinion*, die Gesinnungsstrafe, war für mich immer der Grenzstein, der vom Staat nicht überschritten werden darf, wenn man den Vorrang der Freiheit nicht preisgeben will" (11). Da die deutsche Nation diesen westlichen Ideen und ihrer revolutionären Durchsetzung nur mit Verspätung gefolgt ist, fehlt in unserer politischen Kultur eine stabile Tradition freiheitssichernder Institutionen und bürgerlichen Freisinns.

Dieser Mangel zeigt sich bis heute etwa in der verwirrenden Berufung auf die "hergebrachten Grundsätze" des Berufsbeamtentums, die auf eine vordemokratische Tradition zurückgehen (19 f.); diese "hergebrachten Grundsätze" weisen dem öffentlichen Dienst eine Sonderstellung zu, die ihn von der freiheitlichen Gesellschaft isoliert und einer obrigkeitsstaatlichen Treuepflicht unterwirft.

Dieser vordemokratischen Tradition entstammt auch die alte rechtspolitische Leitlinie vom Vorrang des Staates und von der Unbeschränktheit des Staatsschutzes (27), die den Staat mit der Verfassung identifiziert und diese wieder mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, so daß politisch unerwünschte ("radikale") Kritik an der Verfassungswirklichkeit des Staates als fehlende Bereitschaft, für die freiheitlich-demokratische Grundordnung einzutreten, verdächtigt werden kann.

Symptomatisch für diesen Vorrang des Staates vor den Freiheitsrechten der Bürger ist die rechtliche Situation abgewiesener Bewerber um den öffentlichen Dienst im verwaltungsgerichtlichen Verfahren. Die Behörde

hat hier lediglich ihre Zweifel an der Verfassungstreue des Bewerbers darzutun; der Entlastungsbeweis ist Sache des Bewerbers. "Wenn der Verdacht etwa nicht in der Behauptung von Handlungen besteht, sondern in der Unterstellung einer 'falschen', d. h. einer verdachterregenden Gesinnung, ist die Widerlegung in aller Regel unmöglich" (34). Behörden und Gerichte praktizieren so unter Verletzung der Meinungsfreiheit Gesinnungsschnüffelei und Gesinnungsstrafe, die in keinem Verhältnis zu der Pflicht einer Regierung stehen, extremistische Kräfte vom öffentlichen Dienst abzuwehren, die der freiheitlich-demokratischen Grundordnung unserer Republik unvereinbar und aggressiv entgegengesetzt sind und dies in tatbestandsmäßig umschriebenen Handlungen kundtun.

Auch Helmut Simon hebt die lang fortwirkende innere Distanz unseres Volkes zur rechtsstaatlichen Demokratie hervor und verweist auf geistesgeschichtliche Wurzeln dieser Haltung im lutherischen Protestantismus mit seiner theologischen Anfälligkeit für eine starke Ordnungsmacht. "Als linksprotestantisch abgestempelte Kreise" haben zuerst begonnen, "das Angebot des Grundgesetzes für eine rechtsstaatliche und soziale Demokratie als christlich verpflichtende Aufgabe zu begreifen" (63 f.).

Simon betont wie Güde das prekäre Spannungsverhältnis, in dem der Staatsschutz zu einer politischen Ordnung steht, für die demokratisch-rechtsstaatliche Freiheit konstitutiv ist: "Je perfekter der Schutz ist, desto mehr wächst die Gefahr, daß das Schutzobjekt selbst verändert, unansehnlich oder gar erstickt wird" (75 f.). Fehlentwicklungen des Staatsschutzes, wie sie eingetreten sind, gefährden die Zukunft unserer Verfassungsordnung und erschweren der jungen Generation den Zugang zu dieser Ordnung. Simon plädiert dafür, daß beim Zugang zum öffentlichen Dienst gegenüber Jüngeren Großzügigkeit geboten ist: "Gerade eine Generation, die für die Irrtümer ihrer eigenen Jugend so sehr auf Nachsicht angewiesen ist und die ihren Staat mit zahllosen alten Nazis aufgebaut hat, sollte ihren eigenen Kindern die Chance lassen, Irrtümer durch den Lernprozeß praktischer Bewährung zu überwinden" (77).

Unwürdige Befragungen und unkontrollierte Speicherung sogenannter Erkenntnisse erzeugen jedoch Heuchelei, Anpassung und Mitläufertum, die zur Bewältigung der Zukunftsaufgaben unfähig machen. In einer Zeit neuerartiger Gefährdungen und Herausforderungen, die Bereitschaft zum Wandel

und Mut zum sozialen Experiment fordern, wird so ein Klima der Ängstlichkeit und Immobilität erzeugt.

Die Gefährdung unserer Kultur und das Erfordernis des Wandels spricht Carl Friedrich v. Weissäcker an, wenn er sagt, daß der Kapitalismus in Europa und Nordamerika eine Lebensform geschaffen hat, "die ihre ungelösten Probleme durch innere und äußere Expansion vor sich herschob" (89). Das Erlebnis der Sinnerfüllung durch Mehrung des Wohlstands weicht zunehmender Verunsicherung durch die Erkenntnis der Ambivalenz des Fortschritts und der Grenzen des Wachstums. Vor zehn Jahren ging eine revolutionäre Welle des Protests durch die intellektuelle Jugend der Welt. Diese Protestbewegung ist mit ihren hochgespannten Hoffnungen und unklaren Zielen gescheitert; ihr Scheitern "darf uns aber nicht darüber täuschen, daß wir keines der Probleme gelöst haben, an denen sich der Protest, der in seinen Anfängen rational war, entzündet hatte" (90).

Der Terrorismus ist "ein wirres Symptom, ein verzerrtes Randphänomen" (89) dieser Krise unserer Kultur, die fort dauert. Die Bevölkerung unseres Landes widersteht bisher nur sehr unvollkommen der Versuchung, "der begreiflichen Angstreaktion gegen die Terroristen die Prinzipien des Rechtsstaats zu opfern" (92). Durch Eingriffe in den Kernbestand rechtsstaatlicher Freiheit würde eine Verfassung, die einen weiten Rahmen für radikale Kritik an der gesellschaftlichen Wirklichkeit und einen weiten Spielraum für den gesellschaftlichen Wandel und seine politische Gestaltung anbietet, in ihren Grundlagen verändert. Den weiten Rahmen, den unsere Verfassung dem gesellschaftlichen Wandel (der "Systemveränderung") und dem politischen Streit um die gewollte Ordnung läßt, macht Ludwig Raiser eindrucksvoll deutlich. Er hebt die in den Grundrechten angelegten Spannungen und Antinomien hervor, die "Ausdruck fortbestehender Divergenzen in den Wertvorstellungen, auch unterschiedlicher Interessenlagen in den verschiedenen Schichten unseres Volkes sind" (53). Damit läßt unsere Verfassung tiefgreifende Veränderungen des gesellschaftlichen Systems zu und bietet die Möglichkeit, der Krise unserer Kultur, die sich verschärfen wird, mit Reformen zu begegnen, die vielleicht als revolutionär empfunden werden. Dabei dürfte es, um noch einmal Simon zu zitieren, entscheidend darauf ankommen, "ob es gelingt, den lebensgefährlichen Mangel an Solidarität auszugleichen, an dem unsere Wettbewerbsgesellschaft krankt" (69).

Siegfried Katterle

Sheila Cassidy: Audacity to Believe (Wagnis des Glaubens), Collins, St. James Place, London 1977, 335 S.

Ende 1975 gingen durch die Weltpresse Berichte über die grausame Folterung einer englischen Ärztin, Sheila Cassidy, die einem führenden chilenischen Revolutionär und ehemaligen Mitarbeiter Salvador Allendes ärztliche Hilfe gewährt hatte. In einer jetzt vorliegenden Biographie erfährt man nicht nur Einzelheiten über chilenische Konzentrationslager und die Umstände der Festnahme und Mißhandlung Sheila Cassidys. Das Buch berichtet vom Lebensweg einer gläubigen Christin, für die ihre Erlebnisse nicht zufälliges Schicksal, sondern Teil eines im Glauben gegangenen Weges sind.

Schon mit achtzehn Jahren hatte die in Australien aufgewachsene Autorin ein starkes inneres Gotteserlebnis, das sie vor die Frage stellte, ob sie nicht Ordensschwester werden sollte. Sie studierte aber in Oxford (England) Medizin und ging dann zur Erweiterung ihres ärztlichen Horizontes nach Chile. Dort erwarteten sie nicht nur viele mühsam zu durchstehende Situationen. Sie begegnete auch mehr und mehr dem Elend der unteren Schichten und gewann Respekt vor den Bemühungen Allendes und der Unidad Popular, eine gerechte Welt zu schaffen und die Privilegien der reichen Mittel- und Oberschicht zu brechen. Mehr und mehr sah sie sich in eine ärztliche Tätigkeit in den Kreisen der armen Bevölkerung hineingezogen.

Bedeutete diese Tätigkeit auch Verzicht auf die Genüsse ärztlichen Wohlstandes, so blieb doch eine Frage ungelöst. Sheila Cassidy fühlte sich als Wohltäterin, die "von oben herab" den Armen half, sich aber nicht wirklich mit deren Leben identifizierte. Der innere Ruf, ihr Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen, kam wieder. Als sie dem nachging, lernte sie amerikanische Priester und Ordensschwestern kennen, die ihr entscheidend weiterhalfen. Überrascht war sie, wie sich die innere und äußere Haltung der Geistlichen und großer Teile der chilenischen katholischen Kirche zur politisch-sozialen Welt verändert hatte. Die Ordensschwestern liefen wie sie selbst in Jeans und Pull-over herum, lebten in Häusern wie die sozial schwächsten Chilenen und strahlten ungewöhnliche Fröhlichkeit aus. Ohne Marxisten zu sein, unterstützten sie das soziale Programm Allendes. Kein Wunder, daß nach dem Putsch der Junta viele verfolgte Allendeanhänger bei Priestern und in Klöstern Zuflucht suchten. Sheila Cassidy kümmerte sich indes nicht um die politischen Auseinandersetzungen. Nach längerem inneren

Ringen in mehrtägiger Zurückgezogenheit entschied sie sich schließlich, mit 36 Jahren, Ordensschwester zu werden.

Kurz danach, im Herbst 1975, wurde sie dann vor die schwerste Probe ihres Lebens gestellt, als man sie mehrfach nackt auf den "Grill", ein eisernes Bettgestell mit Elektroden, legte, um über die Umstände ihrer Hilfe für Nelson Gutierrez Geständnisse aus ihr herauszupressen. In den verschiedenen Folterhäusern (Casa Grimaldi, Quadro Alamos) und Gefängnissen lernte sie dann junge Revolutionäre kennen, deren Selbstlosigkeit und konsequente Hingabe an die gesteckten Ziele sie bewundern lernte. Es kam auch zu interessanten Dialogen zwischen ihr als Christ und atheistischen Marxisten - auf dem Boden gelebter Solidarität und nicht im akademischen Seminar.

Cassidys Buch ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich und lesenswert. Zum einen ist es ein Dokument über die Wahrheit der Folterungen und über die Brutalität der Junta in Chile. Diejenigen, die, wie F. J. Strauß, Berichte hierüber als linke Propaganda abtun wollen, mögen sich hier eines Besseren belehren lassen. Zum anderen finden wir in dem Buch ein lebendiges Beispiel eines an Christus orientierten und von da aus in die Tiefe wahren sozialen Engagements hineingeführten Lebens. Schließlich spürt man die Nähe zu einem Sozialismus, der sich von marxistischer Doktrin abhebt und in der konkreten Situation einer unterdrückten Bevölkerung enge Zusammenarbeit mit Marxisten hervorbringt.

Bleibt zu hoffen, daß sich ein Verlag findet, der "Audacity to Believe" in deutscher Sprache herausbringt.

Günter Ewald

BUNDESNACHRICHTEN

Rechtsstreit mit Heinrich Schleich für unseren Bund entschieden

Den Rechtsstreit der "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." mit Heinrich Schleich hat das Landgericht Frankfurt/M. am 19. Juli 1978 in allen Punkten gegen Heinrich Schleich entschieden.

Im besonderen hat das Gericht entschieden, daß

- die am 17.10.1977 in das Vereinsregister beim Amtsgericht Frankfurt eingetragene "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V." die recht-

mäßige Fortsetzung des von 1956 - 1974 unter dem gleichen Namen eingetragenen Vereins und des danach bis zum 16.10.1977 nicht eingetragenen Vereins gleichen Namens ist. Damit hat das Gericht festgestellt, daß die Mitgliederversammlung vom 18.6.1977 rechtmäßig verlaufen und das auf dieser Mitgliederversammlung gewählte Präsidium ordnungsgemäß gewählt ist;

- die "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." Inhaber und Eigentümer der Zeitschrift ist, die seit 1949 unter dem Titel "Christ und Sozialist - Mitteilungsblatt der Religiösen Sozialisten" und später mit dem Untertitel "Blätter der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." erschienen ist.

Das Gericht hat Heinrich Schleich untersagt,

- den Titel "Christ und Sozialist" oder den Untertitel dieser Zeitschrift oder einen ähnlichen Titel für eine von ihm herauszugebende Zeitschrift zu benutzen;
- von den Beziehern der Zeitschrift "Christ und Sozialist" für 1978 Bezugsgelder anzufordern oder entgegenzunehmen;
- Bundesbeiträge für die "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands" anzufordern oder zu vereinnahmen.

Die Kosten des gesamten Rechtsstreits hat Heinrich Schleich zu tragen.

Mitgliederversammlung am 23. September 1978 in Bochum

Die Mitglieder unseres Bundes sind herzlich eingeladen, am 23.9.1978 ab 15.00 Uhr in der BÜRGERBEGEGNUNGSTÄTTE in BOCHUM, OVERBERGSTRASSE Nr. 2, an einer Mitgliederversammlung teilzunehmen.

Das geschäftsführende Präsidium schlägt die folgende Tagesordnung vor:

- Bericht des geschäftsführenden Präsidiums
- Satzungsfragen
- Perspektiven der weiteren Arbeit
- Verschiedenes

Die Mitglieder haben eine gesonderte Einladung mit Wegbeschreibung erhalten. Mitglieder, die diese Einladung irrtümlicherweise nicht erhalten haben, werden gebeten, sie beim Bundessekretär anzufordern.

Gruppe Bochum: Projekt Alternative Schule

Eine Gruppe von Lehramtsstudenten und Lehrern der Gruppe Bochum lädt Interessenten ein, zunächst in einem Arbeitskreis ein Projekt "Alternative Schule" zu diskutieren, um dann nach etwa 6 - 8 Jahren eine Gesamtschule neuer Art zu gründen oder zu übernehmen (Tagesschule oder Internatsschule). Ausgangspunkt ist eine Analyse der konkreten Erfahrungen in bisherigen Gesamtschulen, den W. dorfschulen sowie der Labor-

schule in Bielefeld. Diese Analyse soll durch pädagogische Literatur vertieft werden, um sie dann in das Konzept einer alternativen Schule einzubringen.

Wir sehen es als notwendig an, die große Diskrepanz zwischen modernen pädagogischen Erkenntnissen und der Praxis bestehender Schulen dadurch abzubauen, daß sich ein Team von Lehrern zusammenfindet, das gemeinsam ein neues Modell durchzuhalten vermag. (Einzelne reformfreundige Lehrer laufen sich zumeist nach kurzer Zeit in dem bestehenden System fest.)

Das Konzept soll von den am Projekt Interessierten selbst im einzelnen entworfen werden. Als Diskussionsgrundlage betrachten wir folgende Thesen:

1. Außer der Vermittlung von Sachwissen soll die Erziehung zu Sozialfähigkeit einen weit größeren Raum einnehmen als bisher.
2. Gefühle sind Bestandteil des Unterrichts (z. B. müssen Ängste thematisiert und abgebaut werden).
3. Freude am Lernen ist nicht nur als Methode, sondern (infolge unserer Situation) als Lernziel anzusehen.
4. Weitere Lernziele sind: Hinführung zu (angstfreier) Entscheidungsfähigkeit; Erziehung zur Konfliktfähigkeit; Erkennen und Überwinden von Fremdbestimmung.
5. Die Lernziele müssen in der Schulpraxis selbst sichtbar werden, etwa im Umfang der Beteiligung von Schülern an Entscheidungsprozessen (einschließlich Stoffwahl), kommunikativer Beziehung zwischen Schülern und Lehrern.
6. Elemente praktischer Berufsausbildung sollen als Angebot mit in den Unterricht aufgenommen werden (etwa in Verbindung mit Lehrlingswerkstätten oder Büros).
7. Noten sollen nur in dem Schuljahr gegeben werden, das dem Schulabschluß vorausgeht; auch dies nur, so lange es aufgrund äußerer Zwänge (Hochschulzulassung, Berufslaufbahnen) erforderlich ist.

Arbeitsgruppe "Alternative Schule"

Kontaktadresse: Robert Labus, Auf
der Papenburg 17, 4630 Bochum 1

Autoren dieses Heftes

Pfarrer Hans-Joachim Barkenings, Paulusstraße 28, 4100 Duisburg 1

Dr. Eberhard Dieterich, Küfergasse 13, 7141 Oberstenfeld

Prof. Dr. Günter Ewald, Aeskulapweg 18, 4630 Bochum

Bischof Vekoslav Grimič, Slomškov trg 20, YU-62000 Maribor

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau

Prof. Dr. Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14

