



NICHTS ist im Westen weniger bekannt als die sowjetische Poesie. Was sagen uns schon Gedichte? Unvorstellbar, mit Gedichten die Welt zu verändern! Aber es gab ein Land, wo Gedichte eine Waffe bedeuteten: Rußland; und diese Waffe hat ihre Bedeutung bewahrt – in der Sowjetunion. Man stelle sich vor, dort vermag eine Dichterlesung noch Tausende von Menschen zu versammeln, Gedichte werden von Mund zu Mund weiterverbreitet und als Untergrundliteratur unter der Hand weitergereicht. Mit Gedichten finden freie und ketzerische Gedanken ihren Weg in die breite Öffentlichkeit, denn Gedichte lassen sich deuten, umdeuten ... auch in religiöser Hinsicht.

Freiheit zwischen den Zeilen

Unvermittelt tauchen in der sowjetischen Literatur des letzten Jahrzehnts vermehrt religiöse Motive auf, nicht nur in der Poesie, auch in der Prosa, und das keineswegs nur in den Publikationen des Samisdat, der Untergrundliteratur. Boris Slutzki, KP-Mitglied seit 1943, bekennt:

*Jetzt, da ich meine Ideale und das Haar
verliere, wundert's mich, daß immerdar
die Stimme Gottes mir entging
und daß ich Gottes Strafe nie empfing.*

Auch einer der bedeutendsten sowjetischen Lyriker der Gegenwart, Leonid Martynow – offiziell, wenn auch widerwillig anerkannt –, kommt mit seiner Todesthematik an Gott nicht vorbei.

Und aus dem Untergrund tönen die Stimmen derer, die das Regime verstieß, wie zum Beispiel die Andrei Sinjawkis: «Über den Menschen ist genug geredet worden. Es ist Zeit, an Gott zu denken», oder der Aufschrei jenes sich Viktor Welski nennenden Dichters:

*Es ist furchtbar!
Ich glaube nicht an Gott,
doch lebe
und denke ich so,
als glaubte ich an ihn!*

Erstaunliches Phänomen, die Existenz Gottes wird erahnt, er ist da, aber im Hintergrund, antlitzlos, fern, verdeckt durch die Untreue, den Verrat, in den verschiedensten Gedichten durch die Gestalt des Judas symbolisiert. So be-

schreibt die Kommunistin Margarita Ali-ger ein Bildnis Tintoretto mit den Worten:

*Nah vorn, am Tische, Judas,
Weit weg, im Nebel, Christus.
(So ist es immer.)*

Und die heute in einer Nervenheilanstalt zwangsinternierte Natalija Gorbanewskaja schreibt:

*Oh Gott, oh Herr, wo bist Du nur?
Und was für einer?
Dein Antlitz finde ich im Chaos
nicht ...*

Muß man sich darüber wundern? Doch Grund zum Staunen gibt es wohl, wenn der nonkonformistische Sänger und Dichter Bulat Okudschawa, der seit 1955 der KP angehört, ein François Villon gewidmetes Gedicht ganz schlicht und einfach als Gebet formuliert:

*Solang die Erde sich noch dreht –
Herr, Deine Macht!
Mach, daß sich die Macht
der Machtbesessenen nicht bemächtigt:
dem Großmütigen gib genügend Atemweite,
sei es auch bloß bis zu der Tagesneige,
räume Kain die Reue ein –
und denke auch an mich.*

Gott ist also nicht mehr so fern. Jedenfalls beginnt die Botschaft von ihm wieder in die sowjetische Öffentlichkeit zu dringen, Zeichen neuen religiösen Erwachens. *Robert Hotz*

Literatur

Vom Weihnachtsmärchen zur Weihnachts-satire: Das Wunderbare ins Märchen gezogen – Dickens und Stifter – Bei Sturm weihnachtet es stubenhaft – Vom öffentlichen Glauben über die private Stimmung zum öffentlichen Geschäft – Bölls mechanischer Engel flüstert Friede – Gedichte entlarven – Aber wen? – Die verlorene und wiedergefundene Scham.

Paul K. Kurz, München

Kongreß

Festival der Theologen: Los Angeles versammelt dreitausend Religionspezialisten – Keine Opposition – Weil keine Position – Sondertheologie der Frau? – Neue Ethik als Bio-Ethik – Die abgesonderten Neutestamentler splintern sich nochmals auf – Exegese und Religionswissenschaft ohne Kontakt zu den Gemeinden – Dafür Invasion in die Hochschulen – Menschliches Sterben und die Phasen der Menschwerdung – Chance für den Glauben.

Ludwig Kaufmann

Synode 72

In sieben Synoden ein neuer Wind: Das föderalistische Konzept der Schweizer spielt sich ein – Gesamtschweizerische Programmierung – Diözesane Eigendynamik – Wahlzettel für den letzten Mann – Ältere Kirchgänger wählen jüngere Synodalen – Sachkommissionen selbstständig gegenüber den Bischöfen – Synoden selbstständig gegenüber den Fachleuten – Kam das Volk zum Sprechen? – Überraschende Interventionen setzen sich durch – Beispiel Sexualität – Erfrischende schweizerische Vorlage – Traditionellerer Gegenantrag der Bistumskommission – Gespaltenes Plenum – Neue Mehrheit – Beispiel Ausländer – Gegen den «Pflichtzölibat» der Saisoniers – Hoffnung trotz unbereinigter Spannungen.

L. K. / R. S. / K. W.

Sexualität

Tendenzen in der katholischen Sexualmoral: Warum es zu einem neuen Durchbruch kam – Sexualität, und feinfühligere Familienatmosphäre – Aber Bedrohung durch destruktive Triebe bis in die Ehe hinein – Unzufrieden mit einer naturgesetzlichen Moral – Der Mensch als Schöpfer seiner Kultur – Und auch der sittlichen Normen? – Kein Relativismus, sondern Moral als Funktion eines sozialen Gesamtgefüges – Sexualität feiert ein Geheimnis, das Gott in den Kosmos eingeschrieben hat – Sie symbolisiert Versöhnung.

Gregory Baum, Toronto

Ungarn

Wie leben die Priester?: Düstere Situationsbericht löst scharfe Kontroverse aus – Konzil schlecht assimiliert – Priester fühlen sich nicht erfüllt – Sie sind teils über-, teils unterbeschäftigt – Vorschläge für die Zukunft. *Robert Hotz*

Diskussion

Replik zum Thema: Kirchliche Arbeit im Hochschulbereich. Nochmals Hochschulgemeinden

VOM WEIHNACHTSMÄRCHEN ZUR WEIHNACHTSSATIRE

Das für die Literatur schwierig gewordene Fest

Es gab ihn, den literarisch bezeugten Weihnachtsglauben. In der deutschen Literatur von Gryphius und Spee bis zu Johann Peter Hebel und Droste-Hülshoff, in diesem Jahrhundert bis zu Le Fort, Bergengruen, Silja Walter, Edzard Schaper. Sie alle vergegenwärtigen, vorab im Gedicht, das biblische Weihnachtsfest. Im neunzehnten Jahrhundert, das – betrachtet man die Weihnachtsanthologien – weit ins zwanzigste reicht, rettete man das Wunderbare literarisch ins Märchen, zog das Weihnachtswunder aus dem Weihnachtsmärchen. In jüngster Zeit fällt von literarischer Seite das Vordringen der Weihnachtssatire auf. Im Jahrhundert des literarischen Bürgertums spielte das Weihnachtsfest von Dickens und Stifter bis zu Daudet und Storm eine überwiegend freundliche Rolle in der Literatur. Man störte sie nicht, die Weihnachtsstimmung der Bürger und Christen. Dichter lieferten aus der guten Stube ihre Zustimmung zum Fest.

Charles Dickens veröffentlichte 1843 sein «Weihnachtslied in Prosa», die Bekehrungsgeschichte eines harten und geizigen Geschäftsmannes. Scrooge (so heißt er), längst fühllos geworden für das «Fest der Freude und Liebe», darf diese erhabenen menschlichen Gefühle wiederfinden. Im Angesicht der eigenen Kindheit und fremder Armut läßt er sich rühren, entdeckt er am Weihnachtsabend sein Herz, wird gegenüber seinem nächsten Angestellten und dessen armer Familie sozial tätig. – Fast zur gleichen Zeit, 1845, veröffentlichte Stifter erstmals die Geschichte eines zwischen Schnee und Gletschereis verirrtten Kinderpaares, das in der Christnacht wunderbar gerettet wird. Ihr Titel «Der heilige Abend» wurde für die spätere Sammlung «Bunte Steine» zu «Bergkristall». Beide Male, bei Dickens und bei Stifter, märchenhafte Züge und geradezu himmlische Erscheinungen, herbeigeführt durch den guten Willen und die Einbildungskraft des Dichters. Bei Stifter ereignet sich das Wunderbare in der einsam-sanft-heroischen Natur durch Lichtwirkungen des Naturhimmels; Pietätlose würden sagen, durch eine Art Wolkenschieberei des Dichters. Dickens präpariert das Wunderbare aus der damals modernen und modischen Gattung der Geistergeschichte, ein bißchen sentimental und tendenziös. Der Saft gutbürgerlicher Moral träuft aus dem Fest für das Fest. Die plötzliche Wandlung des alten Geizkragens zu einem mitfühlenden und karitativ tätig werdenden Menschen erscheint mirakulös. Heute tut sich das literarische Weihnachtsmärchen schwer. Naiv ist es nicht mehr möglich, auch nicht in vollendeter Form (wie bei Stifter). Eine bloße Kindergeschichte rettet den Erwachsenen das Fest nicht. Das Märchen flüchtete unter den potenziert aufklärten Zeitgenossen in die Utopie. Das Fest im Zeichen der Utopie bleibt vorerst literarisch unentdeckt.

In jeder Hinsicht vollendet – und noch mit überwiegend gutem Gewissen – erscheint das Weihnachtsfest der bürgerlichen Stube zum Beispiel bei Theodor Storm. Biblisch, wunderbar oder märchenhaft ist hier nichts mehr. Daß es «sehr weihnachtet», dafür wird gesorgt mit Wald und Stimmung und Sentiment. Am 22. Dezember 1882 schrieb Storm einem deutschen Dichter am andern Ende des deutschen Sprachgebiets, schrieb er Gottfried Keller nach Zürich:

«Da bin ich, lieber Freund, um Ihnen, so gut es durch so viel Ferne geschehen kann, zu dem mir ewig jungen Kindheitsfest die Hand zu schützen. Unten spielt meine Jüngste allerlei süße Melodien, und im ganzen Haus weihnachtet es sehr. Zwei Tage lang nichts als Kisten gepackt und Pakete gemacht und Weihnachtsbriefe an alt und jung in alle Welt gesendet; ich habe diesmal nur meine zwei Jüngsten, die Gertrud und Dodo, zu Hause, und morgen kommt aus Varel noch mein Musikus, das heißt Musiklehrer. Aber die breitastige zwölf Fuß hohe Tanne steht schon im großen Zimmer, an den letzten Abenden ist fleißige Hausarbeit gehalten: der goldene Märchenzweig, dito die Traubenbüschel des Erlensamens und

große Fichtenzapfen, an denen diesmal lebensgroße Kreuzschnäbel von Papiermaché sich anklammern werden, während zwei desgleichen Rotkehlchen neben ihrem Nest mit Eiern im Tanngrün sitzen, feine weiße Netze, deren Inhalt sorgsam in Gold und andere nach Lichtfarben gewählte Papiere gewickelt ist, alles liegt parat, und morgen helfe ich den Baum schmücken.»

«Alles liegt parat» – eine wahrhaft verräterische Formel. In einer naiven Ausdrucksform, auf einer unliterarischen Stufe des Glaubens und Empfindens, war an fast letztmöglichster Stelle, 1818, im Salzburger Land, jenes bäuerlich einfältige Lied entstanden, das alle drei Elemente, das Biblische, das Wunderbare und Märchenhafte, nochmals einte und das sich eine spätere bürgerliche Gesellschaft immer sentimentaler, unglaublicher, naschhafter einverleibt hat: «Stille Nacht, heilige Nacht». Damals, als dieses Lied Einzug halten mußte in die bürgerliche Stube, begann das Versehen. Inzwischen wird es auf dem Supermarkt zersägt. Totaler Konsum: kein Platz für Gefühle. Vom goutierten Fest zum konsumierten. Vom Familienfest zum Marktfest. Wir sind alle dabei – und nicht mehr naiv. Vom einst öffentlichen Glauben über die private Stimmung zum öffentlichen Geschäft. Je unwahrer das Weihnachtsfest geworden ist, desto zorniger reagieren die Autoren: mit *Satire*. Nicht mehr Zustimmung, sondern Bloßstellung und Kritik.

Natürlich werden immer noch Weihnachtserzählungen erdacht, stilisierte Berichte geliefert. Armenweihnacht, Gefangenenweihnacht, Bahnhofweihnacht, Frauenweihnacht, Kneipen, Wartesäle, unerwartete Begegnungen, Geschenk-Erfahrungen. Das alles läßt sich mit einiger List noch erzählen. Hier und dort wird bereits Science-fiction zu Hilfe genommen. Der angeschlagene Bürger ist in diesen Tagen dankbar für Gefühl, empfänglich für die Regungen des Herzens, ansprechbar auf Zukunft – und wär's um den Preis des Vergessens. Für die soziale und politische Spalte der Zeitung bleibt ohnehin die Dritte Welt. Für die Fotografen immer noch ein Potential von Bildern.

Mechanischer Engel

Was wunder, daß sich die Schreiber betroffen zeigen vom Nichtbetroffensein der Feiernden. Satire gegen Sentiment. Satire auf den Konsum, auf die Stimmung als Droge, auf das verkaufte Fest. Die freche Frömmigkeit der Schreibenden gegen die fromme Frechheit der Gestimmten und gegen die schamlose Betäubung durch Konsum.

Als Gegenstück zu Storms Weihnachtsbrief könnte man einen Weihnachtsbrief Hermann Hesses aus der «Steppenwolf»-Zeit anführen. Im Dezember 1925 schrieb er dem Freund Hugo Ball:

«Von allen Seiten umgibt und umschnürt mich die verfluchte Weihnachtsstimmung mit ihrer mir von Jahr zu Jahr unleidlicher werdenden Sentimentalität und Familiarität; wo ich das (Fest) zubringen werde, weiß ich noch nicht, entweder hier in Zürich in irgendeiner Kneipe oder vielleicht drüben in Baden, wo es doch etwas hübscher wäre ... Ich selber habe vor Familie und Weihnacht und Geschenken und all dem Getue und der verlogenen Sentimentalität des sogenannten Familienlebens einen solchen Ekel, daß ich nicht hingehen kann.»

Das ist Anti-Stimmung, mit begrifflichem Affekt aufgeladen. Keine Satire, sondern Ablehnung eines bestimmten Zubehörs. Aber dann begann es.

Mit milder Satire würzte schon Thornton Wilder seinen Einakter «Das lange Weihnachtsmahl» (1931). Da sagt Lucia, die Mutter, beim traditionellen Weihnachtsmahl: «Aber die Predigt war herrlich. Ich hab' in einem fort weinen müssen. Pa-

stor Spalding predigt so schön.» Ihre Kinder erinnern als Erwachsene: «In ihrer Generation hat man immer bei Predigten geweint.» Die Rührung gehörte zum Schönen wie die Predigt zum Fest. Von Wilders Weihnachtsmahl zu Heinrich Bölls Satire «Nicht nur zur Weihnachtszeit» (1952) war wenig mehr als ein Schritt – erzählerisch ein sehr konsequenter. Bölls Erzählung vergegenwärtigt nicht das Kommen und Abtreten der Generationen, und damit die «welttheater»-hafte Flüchtigkeit des Lebens, sondern die grausige Komödie einer immerwährenden Weihnacht für Tante Milla. Für sie muß die Familie jeden Tag «Heiliger Abend» spielen, muß der Baum angezündet, zur bloßen Beruhigung, daß die Welt noch (oder wieder) in Ordnung ist, das obligate «Stille Nacht» gesungen werden, muß ein mechanischer Engel mechanisch «Friede» flüstern. Alles soll sein wie früher, vor dem Krieg. Und es soll nicht nur zur Weihnachtszeit, sondern auch zur Karnevalszeit, Sommerzeit, das ganze Jahr hindurch Weihnacht sein. Immerwährende Berieselung, das Vergangene und das Gegenwärtige gleichermaßen verdrängend. Das Weihnachtsfest als Beruhigungsmittel, der heilige Abend als Wahn.

Fast zwanzig Jahre später schreibt Günter Eich in einem seiner «Maulwürfe», dieser gezielten Kurzprosa, die von unten wühlt:

«Wir resignieren nicht, wir übersehen, alles und von oben. Allein unsere Waldlichtungen und Bestseller, dagegen kommen Kliniken nicht an ... Diese fröhlichen Bonbongeschäfte, der Glanz aus Weihnachtsaugen, ist das alles nichts? Es muß einmal gesagt werden.»

Das Gedicht will entlarven

Satire neuerdings auch im *Gedicht*. Selten geworden ist die Feier im Gedicht, die lyrische Stimmung, Einswerdung. Auch das Gedicht will entlarven, vorzeigen, angreifen. Der Wiener Ernst Jandl, damals noch Studienrat, schrieb in den «Sprechblasen» (1968):

de
zember
schultert mich
aufinsaufinsaufinsauf
ihn
den wein der
wei
hnacht

Aus der künstlichen Textverfremdung genommen heißt das: «Dezember schultert mich. Auf i(h)n, sauf i(h)n, sauf i(h)n, sauf. Ihn, den Wein der Weihnacht.»

Günter Grass persifliert in einem, «Advent» überschriebenen, Gedicht (1968) die Weihnachtseinkäufe der Eltern für Kinderzimmer und Hausbar und das insgesamt konsum-gierige, käuflich private Fest, bei dem man mit Frieden untereinander und mit Hunger und Unfrieden in der bösen Welt möglichst wenig oder nichts zu tun haben will. Er hat die politische Gleichgültigkeit und Blindheit der Advent-Gestimmten für das Jahr 1938 in Danzig bereits in der «Blechtrommel» im Kapitel «Glaube Hoffnung Liebe» mit beißender Satire angegriffen. Im Adventsgedicht von 1968 parodiert er den großen «Onkel Dagobert», der mal wieder «Mehrzweckwaffen Peng! auf den Markt wirft», mit den Kindern Krieg spielt und mit seiner Ansicht nicht zurückhält:

Die minimale Abschreckung hat uns bis heute –
und Heiligabend rückt immer näher –
keinen Schritt weiter gebracht.

Wir sprechen mit kirchlicher Zunge vom «Herrn», der zu uns kommen soll, und behandeln den Mitmenschen als «Hund», der draußen bleiben muß. In süddeutsch-wienerischer Mundart (es gäbe auch noch andere) spricht man vom «herrel» und

drückt mit dem zum Vertrauten, in den Deminutiv, fast zum Kumpan und Ding herabtransponierten Namen mit sanft-verbalem Zugriff die eigene Herrschaft über das «herrel» und über den «hund» aus. In der Sprache Ernst Jandls hört sich das so an:

machet auf den türel
machet auf den türel
dann kann herein das herrel
dann kann herein das herrel
froe weihnacht
froe weihnacht
und ich bin nur ein hund
froe weihnacht
froe weihnacht
und ich bin nur ein hund

Weihnacht, eingezäunt von Wohlstand, Privatheit, Nicht-gestört-werden-wollen und ideologischem Vorbehalt hat es schwer. Lawrence Ferlinghetti, Beat-Autor und Verleger der ersten amerikanischen Beat-Generation (in der Literatur), schrieb bereits 1955 das Gedicht «Christus kletterte herab».

Christus kletterte
dies Jahr
von Seinem kahlen Baum herab
und rannte fort
dorthin
wo es keine wurzellosen Christbäume gab
mit Zuckerstangen und zerbrechlichen Sternen behängt

Christus kletterte
dies Jahr
von Seinem kahlen Baum herab
und rannte fort
dorthin
wo es keine vergoldeten Christbäume gab
und keine Flitterkram-Christbäume
und keine Lametta-Christbäume
und keine rosa Glas-Christbäume
und keine goldenen Christbäume
und keine schwarzen Christbäume
und keine kobaltblauen Christbäume
mit elektrischen Kerzen behängt
und von blechernen elektrischen Zügen umkreist
und von der Schlaumeier-Mischpoke

Auch in den folgenden Strophen klettert Christus vom Baum herab und läuft fort von den Bibelverkäufern, Warenhäusern, Fernsehschirmen, von den falschen weißen Bärten, Bing-Crosby-Sängerknaben, Mitternachtsmessen-Matinees. Fort, wohin? «Christus kletterte / dies Jahr / von Seinem kahlen Baum herab / und schlich sich leise / zurück in den Schoß irgendeiner anonymen Maria / wo in der dunkelsten Nacht / von jedermanns verborgener Seele / Er wiederum erwartet / eine unvorstellbare / und unmöglich / Unbefleckte Wiederempfängnis / die allverrückteste / aller Wiederkünfte.» Jesus geht fort von den Christ-Bürgern. Bei Ferlinghetti kommt er zu den Beat-Leuten, in den Underground. Soziologisch: Nicht zu den Insidern und Repräsentanten der Gesellschaft, sondern zu den Outsidern. In biblischer Übertragung: Nicht ins Heilige Jerusalem oder ins Davidische Bethlehem, sondern ins halbheidnische, unreine Samaria. Aber es gibt natürlich auch hier und heutzutage einen falschen Zungenschlag, eine falsche Romantik, eine Ideologie der Outsider als neue Insider. Ferlinghetti meinte das nicht.

Die verlorene und wiedergefundene Scham

Weihnachten ist ein schwieriges Fest geworden. Schwierig, weil wir Naivität und Kindheit verloren haben, weil uns der

biblische Anspruch heute härter anfällt, weil wir das Fest zugleich brauchen und nicht können. Schwierig, weil man «mitmachen» muß, der Eltern wegen, Kinder wegen, Nachbarn wegen, oder einfach deshalb, weil man von Feuilleton, Radio und Fernsehen so umstellt wird, daß man, gehetzt, den Jagdszenen, verhätschelt, den Einullsszenen nicht entkommt. Und zu allem hat sich irgendwo zwischen den Vorhängen beim lässigsten Skeptiker Erwartung eingenistet. Eine Erwartung, der auch der fündigste Intellekt nicht auskommt, daß es nämlich irgendwo in der Geschichte der Menschheit einen heilen Punkt, aus ihrem Dunkel eine Verheißung für die Zukunft geben könnte, sei es als Erlösung oder als Prinzip Hoffnung oder als eine Verbindung von göttlichem Segen und eigener Anstrengung.

Skepsis der (jeweils) Jungen gegenüber Großmutter, sogar gegenüber Vaters Weihnacht – wobei sich dann die Frage stellt, wer hier realistischer denkt: der Sohn oder vielleicht schon wieder der Vater? Skepsis sogar gegenüber der eigenen Skepsis. Und auch die schon wieder eingeholt von der Satire. Martin *Walser* hat sie vor Jahren beschrieben. «Ich sage mir: Nimm ein Blatt vor den Mund, die Feiertage nahen. Ich sage mir: Mach, was du willst. Edelrauhreif fällt gezielt auf den sprödesten Fleck, das Klima ist teuer präpariert, mach, was du willst: Es weihnachtet sehr. Zögere, ganz zuletzt schlüpfst du noch in deine Rolle. Es muß ja nicht gleich das am meisten ge-

tragene Drogistenlächeln sein. Schau einen Winterbaum an, beachte den durchdringenden Ernst, mit dem er auf dürren Zweigen Schnee trägt, als ginge ihn der was an. Mach, was du willst, du wirst mitmachen. Schließlich sind das deine Festspiele.»

Es gibt keinen Grund zur Annahme, daß es den Weihnachts-satirikern in erster Linie um den biblischen Gehalt geht. Sicher aber geht es ihnen um Aufrichtigkeit, Mitmenschlichkeit, Scham. Das literarische Weihnachtsmärchen war solange möglich, als ein Rest glaubhafter Naivität möglich und ein Stück Scham wirklich war. Der totale Konsum ist schamlos, und der Mensch des totalen Konsums hat offenbar die Scham verloren. Ich glaube, daß das Weihnachtsfest, wenn es überhaupt noch religiös zu retten ist, zuerst (wieder) der Scham bedarf. Dem Schamlosen gebührt die Satire; eine schamlos gewordene Weihnachtsgesellschaft bedarf der Weihnachts satire. Ihr Salz ätzt die potentielle Scham. Satire muß sich tief in unsere Konsumhaut fressen, bevor das Märchen wieder möglich wird. Als Thema einer Weihnachtsgeschichte wünschte ich mir «Die verlorene und wieder gefundene Scham». Im ersten Teil die Satire, im zweiten das Märchen. Anprangerung der negativen Realität das eine, Vorstellung der Zukunft das andere. Am Wendepunkt das Wunder, nicht als Mirakel, sondern als Epiphanie und Bekehrung.

Paul K. Kurz, München

FESTIVAL DER THEOLOGEN

Notizen über einen amerikanischen «Weltkongreß der Religion»

Flüchtig wie ein Traum und flüchtig wie ein Schmetterling war er vorübergegangen, der erste *Internationale Kongreß wissenschaftlicher Gesellschaften auf dem Gebiet der Religion* (1. bis 5. September 1972, Los Angeles). Gut die Hälfte der rund zweihundertfünfzig europäischen Teilnehmer flogen als Gäste des Instituts für Antike und Christentum der Claremont Graduate School in einem Charterflugzeug der World Airways nach London zurück. Im Gegensatz zum Hinflug über Grönland und Kanada, wo sich alles zum Genuß einzigartiger Tiefblicke an die Fenster gedrängt hatte, herrschte diesmal bei der Überquerung des amerikanischen Kontinents schlechtes Wetter, hernach über dem Atlantik Dunkelheit, und so hielt höchstens noch der langdauernde Service der beiden Menus von Gedanken und Gesprächen über die gemeinsam erlebten Tage ab.

Traumhaft-irreal, ja gespenstisch war die Landschaft gewesen: Weder Baum noch Busch, weder Menschen noch menschliche Wohnungen, nur der Asphalt der Highways, die Glas-Beton-Konstruktion der Bankhäuser und das Blech der unaufhörlich vorbeirauschenden Autos bildeten die Umgebung des elfenbeinernen Turmes, in welchem dieser Kongreß getagt hatte: ein 18-Stockwerk-Riesenbau, «der Welt schönstes Hotel», Century Plaza genannt, auf dem Gelände der hier vordem in Betrieb stehenden 20th Century Fox, unweit Hollywood, der heute schon altlich gewordenen Weltstadt des Films.

In der Traumfabrik der Schmetterling: auf jeder der 102 dreispaltigen Seiten des Monstreprogramms war er den gegen dreitausend Teilnehmern begegnet. Er sollte wohl dazu ermuntern, aus den zwölf Plenarvorträgen¹ zum großen Gesamthema «*Religion und die Vermenschlichung des Menschen*» und den knapp 350 Einzelvorträgen (in jeweils bis zu zwanzig gleichzeitigen Veranstaltungen) eine Blütenlese nach eigenem Geschmack zusammenzustellen. Aber der noch nicht von der irdischen Puppe befreite und nicht stur in ein einziges Klubprogramm

eingespinnene Kongreßmensch war durch das getupfte Symbol mehr gefoppt als animiert worden. Sowohl im Labyrinth der manchmal fast leeren riesigen Ball- und Parkettsäle und der mehrmals überfüllten Bars und Konferenzzimmer, wie noch mehr im Wirrwarr der bis in methodische Feinessen gehenden Themen der Bio-, Ethno-, Oiko-, Polito-, Psycho-, Theo- und anderen -logen sowie der buddhistischen, christlichen, jüdischen, islamischen und sonstigen Hermeneutik hätte man, um sich zurechtzufinden, fürwahr nicht nur zwei Beine, ein Paar Ohren und eine einzige Nase haben sollen: X Flügel, X Fühler und ebensoviele rüsselförmige «Rollzungen» hätte es gebraucht, um all die Nektarsorten einzusammeln, die in diesem mit «Religion» überschriebenen Supermarkt der Geisteswissenschaften angeboten wurden.

Vermenschlichung des Menschen?

Gleich am ersten Morgen hatte es immerhin einer ausgesprochen: Zu solcher «Humanisierung» hätten sich die Organisatoren den inhumansten Platz ausgesucht. Es war Thomas J. J. *Altizer*, der mit Hippymähne und lebhafter Gestik auftretende Anheizer der amerikanischen «Gott-ist-tot-Theologie», der – im Rededuell mit einem geschliffen und überlegen replizierenden Landsmann, John B. *Cobb* – den Hinweis auf die konkrete Kongreßsituation in «diesem» Kalifornien, in «dieser» Nicht-Stadt Los Angeles und in «diesem» Hotel gab. Die Hörschaft schien darin aber nicht mehr als einen von Altizers «gags» zu sehen. Solche Gags ließ der im übrigen wohltemperiert-klimatisierte Rahmen durchaus zu: bei einer Außentemperatur bis zu 43 Grad stellte diesen Rahmen, der u.a. einen Swimmingpool einschloß, niemand in Frage. Wer hätte hier überhaupt Opposition machen sollen? Die große Mehrheit der Teilnehmer war nicht nur, wie oben angedeutet, in einem der fünfzehn einladenden Clubs gesellschaftlich integriert, die meisten hatten auch schon als Professoren an irgendeinem College oder einer Graduate School ihren Job und benützten höchstens die Gelegenheit, sich zwecks Berufung auf einen re-

¹ Religion and the Humanizing of Man, edited by James M. Robinson, The Council on the Study of Religion, Waterloo Lutheran University, Waterloo, Ontario, Canada 1972. Dieser Band enthält die zwölf Plenarvorträge.

nommierteren Posten mit Kostproben aus ihren Habilitationen bekanntzumachen. Studenten gab es hier kaum zu sehen, und das «fahrende Volk» machten eigentlich nur wir Europäer im Gäste- oder Referentenstatus aus.

Einige von uns waren zwei Jahre zuvor am Theologenkongreß von *Concilium* in Brüssel gewesen, wo eine sich auf der Bühne präsentierende Prominenz zugleich als programmierendes und Resolutionen ansteuerndes Präsidium fungierte und erst noch (durch ihre Erstklauunterkunft) eine gesellschaftliche Vorrangstellung verkörperte, die im jüngeren und überseeischen Teil des Kongreßvolkes ein Aufbegehren im Sinne der «Kirche der Armen» verursachte. In Konsequenz der «prophetischen Weisung» eines Jossua und Chenu, den «Ort der Theologie» in der Glaubenserfahrung kleiner Gemeinschaften «in dieser Welt» zu sehen,² postulierte man in Brüssel (für ein nächstes Mal) den Exodus aus Hotel- und Kongreßpalästen zwecks unmittelbarem Kontakt mit Gemeinden und Gemeinschaften am Ort:

Nichts also von solchen Exodusgelüsten in Los Angeles. Die Tagungspräsidenten traten überhaupt nicht hervor, und auch der Prominenteste setzte sich bei überfülltem Saal wie irgendwer auf den Boden. Die Ausländer mochten sich gesellschaftlich zu wenig «eingeführt» fühlen: im Programm, in der Referentenliste wurden sie hofiert, ja man machte mit ihnen Staat und benutzte sie schon im voraus als Aushängeschild.³ Es wurde auch kein «Konsens» angesteuert, und von all den Gesellschaften führten zwar vier die Bibel (bzw. AT und NT), aber nur eine einzige (und diese bloß historisch) die Kirche im Namen: Gemeinde und Gemeinschaft wurden fast nur bei den Religionssoziologen (z. B. hinsichtlich der Pfingstler) thematisiert, und einzig ein Podiumsgespräch mit Alonso Schoeckel vom Päpstlichen Bibelinstitut und Avery Dulles vom Woodstock College fragte nach der Beziehung von hermeneutischer und theologischer Methode zum «Glauben der (heute?) gläubigen Gemeinde».

Sondertheologie der Frauen?

Immerhin in einem Punkt schlug Los Angeles Brüssel weit aus dem Feld: im Thema «Frau». Die Frage, ob nicht auch die Lebens- und Glaubenserfahrung der Frau ein «Quellort» der Theologie sei, war in Brüssel aus dem Publikum gestellt worden und schließlich auch in eine Resolution eingegangen; aber unter den 225 offiziellen «participants» waren damals nur zehn Teilnehmerinnen, unter ihnen eine einzige «Theologin» (der Rest aus anderen Disziplinen) eingeschrieben, und unter den Referenten war das weibliche Element überhaupt nicht vertreten. In Los Angeles wimmelte es nicht nur von «Professorinnen» (zumal Nonnen, von denen sich allerdings nur noch eine Minderheit durch ein Ordenskleid zu erkennen gab): Unter dem Patronat der *American Academy of Religion* gab es für die ganze Kongreßzeit ein Sonderprogramm zum Thema «Frau und Religion», das zwar auf die Dauer eher abnehmenden Zuspruch fand, aber in der Presse bei weitem die größte Aufmerksamkeit (bis zu Schlagzeilen in der «New York Times») auf sich zog.

Da gab es «von oben nach unten» zunächst Themen wie: «Theologie nach der Abdankung Gottvaters», «Weibliche Sinnbilder in trinitarischen Modellen», «Theologie einer Mutterschaft Gottes», «Frauen in der Theologie oder Theologie für Frauen»; sodann Fragen um die «Umwertung» einer «männlichen Ethik» und nicht weniger als fünf Vorträge zum Thema Mythos und Sexualität, wobei derjenige mit dem unmöglichsten Titel⁴ für den an Ideen- und Dogmengeschichte Interessierten

² Vgl. Orientierung 1970/18, Seite 186 f.

³ Unter den zwölf Plenarreferenten waren neben fünf Amerikanern drei Deutsche (Ernst Käsemann, Walter Kasper und Dorothee Sölle), zwei Deutschamerikaner (Hans Dieter Betz und Hans Jonas), ein Engländer (Albert H. Friedlander) und der auch in Europa bekannte, derzeit in Kalifornien dozierende Inder Raimundo Pannikar.

⁴ St. Augustine's Penis: Sources of Misogynism in Christian Theology and Prospects for Liberation Today.

der weitaus akzeptabelste war: ein Gang durch die Patristik in Form eines von *Rosemary Radford Ruether* (neuerdings Harvard-Professorin) clever und humorvoll vorgebrachten Streitgesprächs mit den «frauen- und sexfeindlichen» Kirchenvätern, die das Mann-Frau-Verhältnis mit den philosophischen Kategorien von Subjekt und Objekt beschrieben und theologisch vom Sündenfall ausgingen, um der Frau auch – entgegen der von der Genesis proklamierten Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau – eine inferiore Natur anzudichten. Bemerkenswert war Dr. Ruethers Schlußfolgerung: Einerseits verneinte sie die These, das Christentum habe die Frau in ihrer Stellung (im Vergleich zur römischen Gesellschaft) erhöht, denn diese Erhöhung habe sich nur auf die «unnatürliche» Rolle der Jungfrauen bezogen; andererseits mahnte sie, man solle nicht bei der Verfemung solcher Unmenschlichkeit stehen bleiben, sondern zu dem Sorge tragen, was die christliche Tradition als «Frucht ihrer Härte und Mühe» und «um den schrecklichen Preis der naturhaften Gefühle des Mannes und der naturhaften Menschenwürde der Frau» an Transzendenz und geistlichem Verständnis des Menschen als Person gewonnen habe.

Hier also wurde mindestens auf das Tagungsthema unter einem bestimmten Aspekt eingegangen, und so oft dies geschah, erwachte auch sogleich lebhaftes Interesse, so etwa, wenn in der «Katholischen Theologischen Gesellschaft von Amerika» Leit- und Hintergedanken des Kirchenrechts (zum Beispiel der «stellvertretenden» Autorität) in ihrem Beitrag oder Nichtbeitrag zur Vermenschlichung untersucht wurden (John T. Noonan jr. mit Frederic R. McManus und Daniel C. Maguire) oder wenn man dort die Rolle des Gebets in dieser Hinsicht betrachtete. Doch in einem solchen Moment wäre man dann eben gerne gleichzeitig bei den Humanwissenschaften gewesen, um zum Beispiel über die bei den Pentecostals so aktuelle «Glossolie als Geistbesessenheit» eine anthropologische bzw. genauerhin «taxonomische» Beschreibung und Bewertung (in christlichem und nichtchristlichem Rahmen) anzuhören; nur waren solche Quer- und Seitensprünge von den zeitlichen und räumlichen Bedingungen her eben fast nicht zu machen. Darüber hinaus aber stellte sich die Frage, wie weit es überhaupt an diesem Kongreß zum interdisziplinären Gespräch gekommen ist.

Interdisziplinäres Gespräch?

Gerade diese Frage stellte ich verschiedenen Teilnehmern auf dem Rückflug und bei späteren Begegnungen. Zum Beispiel einem Soziologen. Ich hatte das Programm der «Gesellschaft für wissenschaftliches Studium der Religion» studiert. Sie umfaßt *Soziologen und Psychologen*, und so hatte ich mir gedacht, daß es hier, innerhalb ein und desselben Klubs, am ehesten zur Zusammenarbeit käme. Aber mein Gegenüber mußte mich enttäuschen: «Interdisziplinär? Da wären wir schon in der dritten Minute im Methodenstreit!» Man hörte sich also im besten Fall, soweit es das Programm der eigenen Disziplin erlaubte (die Gesellschaft führte an mehreren Tagen ein Doppelprogramm durch), den einen oder andern Vortrag der Nachbarsparte an, aber man hütete sich, in die ohnehin kurze Diskussion der Fachkollegen einzugreifen.

Und wie war es bei den *Ethikern*? Vom Thema her konnte man ja wohl erwarten, daß der Ethik eine zentrale und verbindende Stellung zukam. Als Prominenz hielt der seinerzeit vom nazistischen Heidegger weg nach Amerika geflüchtete Jude *Hans Jonas* einen Plenarvortrag über «Technologie und Verantwortung: neue Aufgaben für die Ethik». In *Dorothee Sölle*, die tags zuvor zum Plenum gesprochen hatte, stieg bei Jonas' Vortrag sogleich die Frage auf, welche *politischen Konsequenzen* hier zu ziehen seien. In diesem Fall konnte nun – außer Programm – im Privatappartement des freundlichen Kongreßpräsidenten eine Begegnung im kleinen Kreis vermittelt werden. Der an Stimme und Körperbau ansehnliche Jonas, der unter Berufung auf Plato ein grundsätzlich elitäres Konzept vortrug – er träumte von einem weltweiten geheimen Orden zur Durchsetzung politischer Ethik –, ließ allerdings die kleine, zierliche Sölle kaum zu Wort kommen. Aber nachdem sich eine andere, nicht minder penetrante Mannesstimme im Ansturm gegen

eine «bloße Ethik willkürlicher Rationalität» müde geredet hatte – der Teilhard-Herausgeber Schmitz-Moormann –, war schließlich der Weg für die viel feiner vorgehende Sölle frei. Es gelang ihr, dem irgendwie atheistischen und jüdischen Jonas das Bekenntnis der Betroffenheit abzurufen: sie warf ihm Determinismus vor und er beteuerte, eine Transzendenz im Menschen zu suchen.

Der eigentliche Widerstand der Sölle aber richtete sich gegen Jonas' elitäres Denken. Für ihr demokratisches Konzept erhielt sie Unterstützung von zwei Holländern, die mit der Frage «Technologie und Vermenschlichung» (bzw. Verunmenschlichung) nicht abstrakt, sondern an einem konkreten Problem befaßt sind. Der eine, A. J. Thiadens, von Haus aus Biochemiker bzw. Genetiker, der andere, Leo Bakker, Theologe, setzen sich in ihrer Heimat mit dem Problem des Sterbens in modernen Spitälern auseinander. Über ihre gemeinsamen Forschungen und Erfahrungen haben sie inzwischen (Mitte November) ein Buch mit dem kaum übersetzbaren Titel *Doodgaan is nog geen sterven* (Ans Ende kommen ist noch nicht sterben)⁵ herausgebracht, und mit diesen beiden konnte ich auch auf dem Rückflug ein längeres Gespräch führen.

Sie kritisierten an den Ethikern und Moraltheologen, die sie am Kongreß gehört hatten, daß sie immer noch kasuistisch argumentierten, und zum Beispiel bei der Frage der Euthanasie immer noch die Unterscheidung von «passiv» und «aktiv» anwandten, um zu bestimmen, was hier «erlaubt» und was «verboten» sei; ferner, daß sie nur «autoritär» vom Arzt aus dachten, aber nicht nach dem menschlichen und sozialen Problem fragten: ob nicht der Patient und seine Familie Rechte hätten und wer somit an der Entscheidung teilhaben solle. Noch mehr vermißten sie, daß die Grundfrage nach der Möglichkeit von Ethik in der heutigen Zeit nicht gestellt wurde. Ethik verstanden als Moralkritik, das heißt als Kritik von Sitten, sei doch nur möglich, wo es entweder ungebrochene Traditionen gebe oder wo neue Traditionen aufgebaut würden. Auch für die Frage nach einer *Bio-Ethik* als Disziplin hätte die «Zunft» kein Gehör gezeigt und die – von Hans Jonas immerhin anvisierte *Futurologie* – methodische Voraus-sicht auf Entwicklungen in der gegenwärtigen und in künftigen Generationen sei sonst kaum angeklungen.

Die Neutestamentler und der amerikanische Background

Alles in allem keine sehr positive Bilanz. Doch sie wäre unge-recht, wenn hier nicht noch die Sicht der Neutestamentler und mit ihnen der Theologen eingebracht und ferner der Kongreß nach seinem amerikanischen Background hinterfragt würde.

Die Neutestamentler waren an dem Monstrekongreß «freie» Leute, die kein eigenes Klubprogramm zu bewältigen hatten und sich deshalb überall ansiedeln konnten. Dabei war der Anstoß zu dem ganzen Unternehmen von ebener dieser Gesellschaft, der in Europa entstandenen *Studiorum Novi Testamenti Societas* ausgegangen. Ihr Mitglied, der durch die Herausgabe der koptisch-gnostischen Kodizes von Nag Hammadi⁶ prominente James M. Robinson, hatte die Idee, die Gesellschaft nach Claremont einzuladen und ihr bei dieser Gelegenheit sein Institut für Antike und Christentum vorzustellen. Die Gesellschaft nahm die Einladung an. Als aber Robinson das Projekt auf andere Gesellschaften ausdehnte, bestanden die NT-Leute darauf, vorgängig des gemeinsamen Großanlasses auf traditionelle Weise «unter sich» zu tagen. Dem Beobachter aber offenbarte diese Beschränkung nur, daß sich auch die Spezialität «Neues Testament» nochmals in so und sovielen Sonderspezialitäten aufgliedert und daß höchstens derjenige wissenschaftlich profitiert, der über mehrere Jahre hinweg regelmäßig an einer bestimmten Arbeitsgruppe teilnimmt. Zum inter-

⁵ Leo Bakker & A. J. Thiadens, *Doodgaan is nog geen sterven*, Verlag Wereldvenster, Baarn/Holland 1972. Es ist zu hoffen, daß das Buch ins Deutsche übersetzt wird.

⁶ In Europa wurde zuerst der nach C. G. Jung benannte, in Zürich aufbewahrte und hier im Jahre 1953 von Puech und Quispel öffentlich vorgestellte Kodex bekannt. Die Sammlung konnte seither durch weitere Funde in Ägypten ergänzt werden.

disziplinären Gespräch innerhalb dieser Spezialisten kam es auch hier nicht, weil die Plenarkonferenzen kaum Zeit zur Diskussion ließen. Daß ausgerechnet das Grundsatzthema «Glaube, Schrift und Exegese» von einem katholischen Aramäisch-Spezialisten gehalten wurde, dessen Theologie auf dem Stand seiner neuscholastischen Studienzeit vor fünfunddreißig Jahren stehengeblieben war, beschämte zwar die Glaubensbrüder, wurde aber von der Gesamtheit der Zunftgenossen sozusagen widerspruchslös, ja teilweise mit begütigendem Respekt vor solcher Kuriosität angenommen. Nur eine Frau, die hochgebildete *Elisabeth Fiorenza* von der Notre-Dame-Universität (bei der katholischen Messe fungierte sie als Lektorin), durchbrach die Front konventionell applaudierender Kollegen. Sie stellte dem belgischen Referenten die genau ins Schwarze treffende Frage: Wo ist in Ihrem (zeitlosen) System der Platz des Propheten?

In dieser Frage wurde sie dann doch auch noch durch eine Schlußbemerkung des Präsidenten unterstützt. Als solchen hatten die Neutestamentler für dieses Jahr den Tübinger *Ernst Käsemann* gewählt. Bereits in seiner Präsidialansprache hatte er sehr direkt (d. h. eher «prophetisch» als «professoral») die Frage nach dem Platz der neutestamentlichen Wissenschaft im kirchlichen Leben der Vereinigten Staaten gestellt.

Er erinnerte an die Zeit, da Exegese und Theologie dort ins Getto der unzähligen Denominationen und ihrer konfessionellen Seminare eingeschlossen war. Eine Emanzipation aus solcher Enge und Bevormundung mußte kommen, aber, so warnte Käsemann: Paßt auf, daß ihr nun nicht in den andern Graben fällt! Was wäre «Neues Testament» ohne Bezug zu einer konkreten Gemeinde, zur heutigen Gesellschaft, zum gelebten Leben? Wenn ich heute zum Beispiel nichts von den Nöten weiß, mit denen sich ein Helder Câmara herumschlägt, so bin ich kein Exeget!

Das Wort traf genau den wunden Punkt im amerikanischen Background, auf den gleich zurückzukommen ist. Es machte aber – mindestens hinterher für den Nachdenkenden – auch auf eine große Lücke in Los Angeles aufmerksam: Wo blieb die junge Theologie von Lateinamerika, die «Theologie der Befreiung»? Mexiko war so nahe, und doch mußte man Dorothee Sölle holen, um etwas über Befreiung sagen zu lassen. Der «weltweite» Kongreß überschritt die nächstliegende Grenze nicht und blieb in diesem Sinn provinziell und suffisant. Die lateinamerikanischen Theologen wären allerdings, selbst wenn sie eingeladen worden wären, vermutlich gar nicht zum «reichen Onkel» im Norden gekommen. Auf nordamerikanisch hätte ihr Zeugnis gelebter Hoffnung, so mußten sie befürchten, falsch geklungen, und so zogen sie es vor, in diesem Sommer einer sowohl ernsthafteren wie gewagteren Einladung in die alte «Hauptstadt der Hispanidad», nach Madrid (!), zu folgen.⁷

Wie steht es nun aber mit dem «gelebten Leben» in den Vereinigten Staaten? Tagte der im Grund doch ganz amerikanische Kongreß von Los Angeles ohne Bezug zu einem Background in der Wirklichkeit? Spiegelte er nur die Leere, die Kluft, die heute in USA zwischen den theologischen Wissenschaften und den offiziellen Kirchen bzw. den Kirchenleitungen besteht?

Die Invasion der Theologie an den Hochschulen

Auf unserem Rückflug kam auch darauf die Rede, und kurz zuvor hatte ich darüber mit dem Präsidenten des Kongresses, James M. Robinson, gesprochen. Er erklärte mir die jüngste Entwicklung an den amerikanischen Hochschulen. Diese haben in den späten sechziger Jahren eine Invasion der Theologie erlebt. Ursache: Ein Entscheid des obersten Gerichtshofes untersagte in staatlichen Lehranstalten das Schulgebet und «liturgische Akte», öffnete aber die Tore für eine wissenschaftliche Darstellung jedweder Religion. Darauf zog in die Hochschule nicht etwa die «Religionsgeschichte» ein – die gab es dort schon längst –, sondern die Theologie, vorgetragen durch Vertreter der Konfessionen, also zum Beispiel Chri-

⁷ Gemeint ist der Kongreß «Fe y Cambio Social en America Latina» im Escorial vom 8. bis 15. August 1972.

stologie, Ekklesiologie usw. von Katholiken und Protestanten. Gleichzeitig vollzog sich auch eine Zusammenarbeit konfessioneller theologischer Fakultäten mit Professoren austausch, so daß auf dieser Ebene «Ökumene» gelebt wird, wie man es sich noch am Konzilsende nicht träumen ließ. Diese Entwicklung spiegelte nun doch auch der Kongreß: Obwohl man noch Katholiken (und Anglikaner) im geistlichen Kleid mit steifem Kolar die Menge (daneben allerdings auch katholische Bischöfe in «Räuberzivil») sehen konnte, waren Ökumene und interkonfessionelle Zusammenarbeit so selbstverständlich, daß das Wort am ganzen Kongreß möglicherweise überhaupt nie fiel, wobei erst noch, ebenso selbstverständlich, die Juden in dieser Ökumene mit vertreten waren.

Auf dem Rückflug, als wir überdachten, was wir vielleicht von den Amerikanern lernen könnten, wurde uns dieser ihr «Vorsprung» an Freiheit erst so recht bewußt. Und wir ließen uns auch sagen, was die Invasion der Theologie an den amerikanischen Hochschulen für die *Studenten* bedeutete. Daß nämlich zur selben Zeit, als die Theologie einzog, die Studenten anfangen, an der reinen Fachsimpelei, an der «Wissenschaft um der Wissenschaft willen» und am einseitigen Spezialistentum zu zweifeln, und daß sie bei ihrem Aufbruch und Umbruch den Halt nicht in der «Philosophie» fanden, sondern angesichts des Versagens dieser Fakultät dem neuen Fachbereich der Religion zuströmten.

Die Frage wäre nun hier allerdings, ob diese Theologie ihnen tatsächlich den Halt bietet, den sie suchen, und was man davon halten soll, daß ausgerechnet unter Studenten sich inzwischen so viele Pfingstgruppen gebildet haben. Doch darauf ist mit ein paar höchst sporadischen Informationen keine Antwort zu geben. Im übrigen ist es aber wie so oft: Fast jeder weiß irgendeine menschliche Begegnung am Rand oder außerhalb des Kongresses als nachhaltigsten Eindruck zu bezeichnen: Beispiele nicht zuletzt von freier Systemkritik, sei es von kirchlich Etablierten, sei es von jungen Leuten, die dafür ihre Karriere aufs Spiel setzten.

Der Rahmen für die Sinnfrage

Für mich selbst war dieses Gespräch im Flugzeug der nachhaltigste Eindruck. Neben den genannten Holländern und K. Schmitz-Moormann nahm daran noch der Würzburger Neutestamentler *Rudolf Schnackenburg* teil. Ich habe dabei über «Exegese» wie über «Humanisierung» vielleicht mehr und sicher konkreteres gelernt, als an all den Konferenzen von Claremont und Los Angeles, und damit bestätigte sich meine vorgängige Risikorechnung, daß mindestens der gemeinsame Flug der «Gäste» sich lohnen werde.

Das Gespräch im Flugzeug mündete in wesentliche Fragen, zum Beispiel nach Menschlichem und Unmenschlichem im Neuen Testament und nach dem Kriterium: dem *Verhalten* Jesu (etwa dem «außenstehenden» Verkünder gegenüber, dem es die Jünger «verbieten» wollten). Ferner im gleichen Zusammenhang die Frage nach der Deutung scheinbar widersprüchlicher Logiken aus ihrem verschiedenen Kontext (zum Beispiel der oben erwähnte Kontext zum Toleranzwort: «Wer nicht gegen uns ist, ist für uns», im Unterschied zum Entscheidungskontext bei dem umgekehrt formulierten Satz: «Wer nicht für mich ist, ist wider mich»).

Als Hauptfrage aber erwies sich die nach dem «Bereich» oder der Aufgabe der *Theologie* gegenüber den oder «im Rahmen» der *Humanwissenschaften*. Für Schnackenburg hat die Theologie dort ihren Ansatz, wo der Mensch über alles Analysieren und Planen hinaus nach einem letzten Sinn für *sein* Leben fragt und wo ihm nur der Glaube Antwort gibt. Aber wie kommt der heutige Mensch überhaupt dazu, nach dem letzten Sinn zu fragen? Der Rahmen dazu ist nicht einfach da, er muß geschaffen werden. Der Genetiker, der sich mit dem «Sterbensprozeß» befaßt, sieht diesen schon in früheren Ereignissen (z. B. Menophase, Pensionierung), ja das ganze Leben hindurch als *Menschwerdungsprozeß* vorgezeichnet. Und wenn er im Sterbensprozeß die Phasen von Verneinung, Wut, Markten, Depression und – «Annahme» vorfindet,⁸ und wenn er als Christ im Umbruch zu dieser letzten Annahme die Erfahrung des Glaubens ansiedelt, so weiß er wiederum, daß es schon im ganzen vorausgehenden Leben solche Umbrüche mit dieser Chance gibt. Das Zeugnis des holländischen Genetikers war aber noch eindrücklicher durch die Tatsache, daß hinter ihm nicht nur interdisziplinäre Forschung, sondern interdisziplinäre Planung und Realisierung (Spitäler für menschliches Sterben) steht. Die Gruppe, welcher Thiadens und Bakker angehören, wurde mir dadurch sowie durch ihre interkonfessionelle Zusammensetzung und ihre Unabhängigkeit sozusagen die greifbare Verkörperung des Anliegens von Los Angeles, das dort vom Überangebot an Wissenschaftlichkeit manchmal fast verschüttet schien. Immerhin, auch von Los Angeles halte ich ein Wort fest, das mir als Klammer dient. Es ist eine «heutige» Übersetzung des Gebotes der Nächstenliebe und stammt aus dem Plenarvortrag von Ernst Käsemann über den unauflösbaren Konflikt von Liebe und Wahrheit. Die Übersetzung lautet: «Dem andern einen Raum der Freiheit schaffen.»

Ludwig Kaufmann

⁸ Diese Phasen hat zuerst Elizabeth Kübler-Ross beschrieben. Ihr Buch *On death and dying*, Verlag Collier & McMillan, London 1969, hat innert Jahresfrist vier Auflagen erlebt und wurde auch in Los Angeles öfters erwähnt.

IN SIEBEN SYNODEN EIN NEUER WIND

Kann von Synoden etwas Gutes kommen? Die Skepsis der Frage ist keineswegs für ein bestimmtes Lager typisch. Man kann sie so oder so von «Konservativen» hören, die Holland in der Nase haben, oder von «Progressiven», die bereits jetzt der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik keine Chancen mehr geben. Auch in der Schweiz war bis zur ersten Session die Skepsis groß. Aber zum Unterschied von Deutschland endete diese nicht nur mit Hoffnung, sondern da und dort mit fast allgemeiner Euphorie. «Da und dort» ist dabei wörtlich zu nehmen; denn die Schweizer «Synode 72» – in Wirklichkeit auf Plenarversammlungen während der drei Jahre 1972–75 angelegt – wird gleichzeitig an sieben Orten, das heißt in den sechs Bistümern und in der autonomen Abtei St-Maurice (Wallis) durchgeführt. Schon allein durch diesen föderalistischen Aufbau ist sie originell, ja steht sie in der Kirchengeschichte einmalig da: Gesamtschweizerisch in der Vorbereitung, bistumseigen (diözesan) in der Durchführung

und für einige wichtige Beschlüsse oder nach Rom gerichtete Empfehlungen am Ende nochmals interdiözesan.

Diese typisch schweizerische, aber komplizierte Struktur (mit interdiözesanen und diözesanen Sachkommissionen) hat zweifellos die Papierflut, die man auch anderswo beklagt, nicht vermindert. Ferner hat die synchronisierte Programmierung der Traktanden manche zunächst bedrückt. Doch die erste Session zeigte schlagartig, daß all dem «zum Trotz» die einzelnen Synoden eine Eigendynamik entwickeln, und das ist ein erstes Zeichen der Hoffnung. Die Eigendynamik hat ihre Wurzeln in der sehr unterschiedlichen Größe der Versammlungen, in der Art der Verhandlungsführung, dem Verhalten des Bischofs, der vorherrschenden Sprache usw. Sie zeigt sich im Einsatz der Synodalen zur Erarbeitung eigener Texte und Textvariationen in ihren diözesanen Sachkommissionen, sie kommt aber auch in unterschiedlichen Akzentsetzungen und im unterschiedlichen Tempo der Plenarversamm-

lungen zum Ausdruck. Dieses hat nämlich nicht nur mit Anfangsschwierigkeiten im Verfahren, mit Mangel an parlamentarischer Erfahrung und mit «Schwerfälligkeit» zum Beispiel der größten, zweihundert Teilnehmer umfassenden Synode in Bern (Bistum Basel) zu tun: es spielt dabei auch der Wille mit, hier dies, dort jenes gründlich durchzudiskutieren und wesentliche Fragen nicht zu verdrängen.

Kommunikation mit der Basis

Daß grundsätzliche Freiheit der Diskussion herrsche und daß es «keine Tabus» gebe, wurde schon lange zuvor von Bischof *Hänggi* (Basel) und später auch von Bischof *Adam* (Sitten, Präsident der Bischofskonferenz) angekündigt und zu Beginn der Session nochmals von allen Bischöfen bestätigt. Man wollte offensichtlich alles tun, um die eingangs erwähnte Skepsis zu überwinden, die sich vor allem von Meldungen aus dem Ausland, aber auch von der seit Jahresbeginn schwelenden Krise in Fribourg («Fall Pfürtner» bzw. «Fall Mamie») nährte. Aus dem gleichen Grund kamen die Bischöfe überein, zu den verschiedenen Vorlagen erst nach der ersten Lesung Stellung zu beziehen und bis dahin weitgehend «hörende Kirche» zu sein, um wirklich etwas von den Wünschen, Hoffnungen, Ängsten und von der Glaubenserfahrung der Laien, Priester und Ordensleute zu vernehmen. Das ganze Unternehmen zielte ja von Anfang an darauf ab, nicht nur im Einzugsgebiet des kirchlichen Apparates neue Impulse zu wecken, sondern die Kommunikation mit der «Basis» herzustellen.

Man darf dabei nicht vergessen, daß die Initiative von «oben» ausging und daß nicht eine Bewegung von «unten» den Anstoß gab. Vielmehr ging es den Bischöfen und ihren engsten Mitarbeitern gerade darum, mit den Impulsen des Konzils möglichst breite Volkskreise anzusprechen und eine möglichst große Zahl von Katholiken zum Sprechen zu bringen. Man versuchte es mit einer ersten allgemeinen Befragung, man gelangte an die Presse, hielt Predigten und Abendkurse und rief Spontangruppen zur Kommunikation von Ideen und zur «Vernehmlassung», das heißt zur Reaktion auf die ersten gesamtschweizerischen Vorlagen auf. Der Funke sprang aber nie richtig.

Dann wurden immerhin einmal alle Katholiken über 16 Jahren, die (zum Teil nicht ohne große Mühe) ausfindig gemacht werden konnten, mit Wahlzetteln bedient. Das war im letzten Frühling. Jeder erhielt das Stimmkuvert in seine Wohnung, und etwa zwanzig Prozent machten von der Möglichkeit Gebrauch, in der eigenen Pfarrgemeinde einen Elektoren zu wählen. Obwohl auch die Briefwahl nicht ausgeschlossen war, wählten vor allem die Kirchgänger. In diesem Sinn repräsentieren die Gewählten nicht ohne weiteres alle Katholiken. Der Prozentsatz war aber doch sehr viel höher als etwa bei Wahlen, die in der Schweiz im Rahmen von Kirchgemeindeversammlungen (zur Bestellung eines neuen Pfarrers oder der Kirchnpflege) durchgeführt werden. Das Ergebnis der Wahlen – man wählte zunächst Elektoren, und diese dann erst die eigentlichen Synodalen – brachte eine Überraschung: Das Durchschnittsalter der Laien lag weit unter dem Durchschnitt der Kirchgänger. Bereits in den Wahlen zeigte sich also ein gewisser Wille, denjenigen die Sache in die Hand zu geben, die die Zukunft gestalten und somit über das bloße Bewahren hinaus die neuen Probleme mutig angreifen wollen. Der Anstoß, die jüngere Generation zu bevorzugen, kam vom Statut, das forderte, ein Fünftel der Gewählten müßten im Alter von 16–25 Jahren stehen. Nicht überraschend, aber doch ein wenig bedenklich war ein anderes Ergebnis: Die Untervertretung gewisser Bevölkerungs- und Berufsgruppen, wie etwa Bauern und Fabrikarbeiter. Der «Durchbruch zur Basis» war also auch in den Wahlen nicht voll gelungen.

Dynamische Versammlungen

Fragen wir nun aber, wie weit in den Plenarversammlungen das «Volk» der Synodalen zum Sprechen kam. Die Gefahr zeichnete sich angesichts der verschiedenen Gutachten und Anträge ab, daß nur die «Fachleute», die es gewohnt sind, viel Papier zu verdauen, hier mitreden könnten. Aber schon die Eintretensdebatte zur ersten Vorlage («Glauben in dieser Zeit») zeigte, daß dem nicht so war. Es meldeten sich verschiedenerorts sehr scharfe Töne gegen abstrakte Darlegungen. In Bern war es zum Beispiel ein junger Künstler, der es überhaupt ablehnte, daß man vom Glauben wie von einem Fundament «in sich» für alles übrige handle: er fand, der Glaube müsse sich in allen konkreten Problemen, die sich die Synode stellt, zum Beispiel Ehe, Sexualität, Gemeinschaften usw., erweisen und die Synode sollte die so gewonnene *Glaubenserfahrung* am Schluß ins Bewußtsein heben und allenfalls in einer Vorlage formulieren. Ein Erwachsenenbildner aber stellte schon hier die Frage, die dann immer wieder auftauchte: Wer ist der Adressat? Für wen reden und schreiben wir? Müßten wir nicht in erster Linie die Christen am «Rand», denen es sehr wohl ums «Glauben» geht, ansprechen? Die Auskunft, das Papier sei zunächst für die Synodalen selber als Grundlage für die übrige Arbeit gemacht, konnte diese Forderung nicht vergessen machen, so wenig wie die Textanalyse, die ein junger Katechet vorbrachte, um zu zeigen, wie er angesichts der Fragen und Reaktionen seiner Schüler in der Vorlage mehr Leerformeln als Aussagen finde.

In Chur fanden zunächst sehr fundierte Ausführungen und Verbesserungsvorschläge eines Theologieprofessors großen Anklang. Sie lösten aber eine ebenso heftige Gegenreaktion aus. Man lehnte das Vorgetragene zwar nicht als falsch ab, man empfand es aber als weltfremd und ohne Zusammenhang mit dem eigenen, alltäglichen Leben.

In dieser Auseinandersetzung wurde blitzartig klar, wie weit selbst zentrale theologische Begriffe an unmittelbarer Verständlichkeit verloren haben. Synodalen sind keine Randchristen, sondern Menschen, die bereit sind, viel, ja sogar sehr viel Zeit für die Sache des Glaubens und der Kirche zu opfern. Doch selbst für einen namhaften Teil von ihnen scheint die traditionelle kirchliche Sprache ihre Bedeutung für den Alltag weitgehend eingebüßt zu haben. Die bloße Wiederholung altbekannter Texte – so wurde deutlich – kann dem heutigen Glaubensanliegen nicht genügen. Es braucht vielmehr eine sehr sorgfältige und schrittweise Neuarbeitung einer Glaubenssprache, die die grundlegenden Linien der Überlieferung bewahrt, aber gleichzeitig ins heutige Leben zu treffen vermag. Diese Aufgabe können Theologen allein nicht leisten. Ihr Bemühen muß vielmehr ständig an der Frucht gemessen werden, die ihre Arbeit bei den Gläubigen hervorbringt. Beim Glauben geht es ja um die innerste Existenz des einzelnen. Eine Sprache, die nicht mehr dorthin vordringt, ist deshalb keine eigentliche Glaubenssprache mehr, was immer man zugunsten der Kontinuität der Formulierungen vorbringen mag. Denn selbst wenn es stimmt, was in Bern ein alter jurassischer Pfarrer vorbrachte, die Laien seien doch heute keine religiösen Analphabeten mehr und für jeden Bereich müsse man eine gewisse Fachsprache erlernen, so ging es den so apostrophierten Laien eben gerade darum, nicht mehr einen «religiösen Bereich» auszugrenzen, sondern einen gelebten Glauben zu bezeugen – und wäre es vorerst nur durch Stammeln.

Mehr als ein Klub von Fachleuten

Den Laien kommt es aber nicht nur zu, die Arbeit der Theologen auf ihre Tragfähigkeit im Alltag zu erproben. Der Verlauf der ersten Session in allen Bistümern beweist, daß sie auch einen wichtigen eigenständigen Beitrag leisten. Und zwar ist damit wiederum nicht nur dieser oder jener «Fachmann» ge-

meint, der schon in der diözesanen Sachkommission dominierte, obwohl es dies natürlich auch gab: Zum Beispiel ein Frauen- und ein Kinderarzt in der Ehekommission des Bistums Lausanne-Genf-Fribourg. Die prägenden Personen standen keineswegs schon zum vornherein fest: Immer wieder gewannen überraschende Interventionen an Gewicht, und in einigen Fällen wurden Anträge gestellt, die den durch die Vorlagen programmierten Rahmen geradezu aufsprengten.

In St. Gallen tat dies ein alt Regierungsrat bzw. alt Landammann. Er sah sich die Glaubensvorlage an und stellte fest, daß darin zwar von Glaubenskrise und von Wandlungen im Glaubensbewußtsein die Rede sei, nicht aber vom Glaubenskonflikt, der zwischen dem hierarchischen Lehramt und den Theologen bestehe. Als Staatsmann war er mit dem (inzwischen wieder brisant gewordenen) «Fall Pfürtner» vertraut, wußte aber auch um den «Fall Küng» und machte sich die Mühe, eine ganze Liste von Aussagen zusammenzustellen, die einen Konsens heutiger Exegese und Theologie bezeugen, denen er mit entsprechenden Zitaten den Dissens der Hierarchie (Papst, Glaubenskongregation, deutsche Bischöfe) gegenüberstellte. Sein Antrag zielte darauf ab, diesen Konflikt ernst zu nehmen und ihn auf dem Weg des Dialogs bis hin zu einem «Glaubenskonzil» zu bewältigen, aber vom Papst die sofortige Einstellung der einseitigen Maßnahmen und Verfahren der Glaubenskongregation zu erbitten und ein Verfahren zu fordern, bei dem die elementaren Forderungen des rechtlichen Gehörs, der freien Verteidigung und des mitmenschlichen Dialogs gewährleistet sind und bei dem die Bischofskonferenz des Landes als erste Instanz fungieren kann.

Dieser Antrag, der zunächst durch eine Gegenintervention aufgeschoben wurde, kam nicht nur in St. Gallen durch, er wurde – notabene über einen Zeitungsbericht – auch von Basler Synodalen aufgegriffen, die nach einigen Um- und Neuformulierungen in Bern schließlich einen ähnlichlautenden Antrag durchbrachten. Daß der St. Galler Antrag ursprünglich zur Glaubensvorlage gestellt wurde, der Basler Antrag aber in den Rahmen von «Kirche als Gemeinschaft» fiel, zeigt, daß man durchaus beweglich zu operieren versteht und auch mit der Synchronisation umzugehen weiß.

Ein ähnliches «Hinüberspringen» von einem Bistum zum andern begann schon im Vorfeld der Session, als im Bistum Chur das Projekt eines Weihbischofs (für Zürich) bekannt wurde. Es löste den Antrag von zwei Synodalen des Basler Bistums aus, die Frage einer neuen Bistumseinteilung in der Schweiz zu einem vordringlichen Traktandum zu erklären. Im Hintergrund ging es nicht um die Bistumseinteilung, sondern auch um die Frage, wie allenfalls ein solcher Weihbischof zu erküren sei. Prompt wurde dann die Debatte an der Basler Synode in Bern zu einer Demonstration für die unbedingte Aufrechterhaltung der (innerhalb der katholischen Welt einzig dastehenden) freien Wahlrechte des Domsenats, die von Rom und sieben Kantonsregierungen durch unkündbaren völkerrechtlichen Vertrag von 1828 garantiert sind. Dabei war es auch hier einerseits ein Staatsmann, andererseits die «Volksstimme» der allenfalls vom Basler Bistum abzutrennenden Kantone, die nicht ohne Emotion zu Wort kamen: Den Antrag nahm man (notabene auch in Chur) schließlich an, legte aber den Nachdruck auf den darin enthaltenen Vorbehalt der nach wie vor freien Bischofswahl.

In Chur zeigte sich die Fähigkeit der Synode, nicht nur vorgegebene Texte anzunehmen oder abzulehnen, sondern eigenständig etwas zu erarbeiten, vor allem beim Thema der Sexualität. Nicht zuletzt in der Frage der vorehelichen Sexualgemeinschaft wurden die Aussagen jener Vorlage, die von der interdiözesanen Sachkommission erarbeitet worden waren, von der diözesanen Sachkommission als zu wenig eindeutig empfunden. Diese beantragte daher Abänderungen, die eher in die Richtung der traditionellen kirchlichen Moral gingen. So

wünschte sie den verdeutlichenden Zusatz: «Die voreheliche Sexualgemeinschaft ist abzulehnen, wenn sie auf beschränkte Zeit angelegt ist oder eine solche Beschränkung in Kauf nimmt. Sie gibt eine menschlich totale Liebe vor, ist aber im Innersten unwahrhaftig, weil sie eine wesentliche Dimension der Liebe – die zeitliche – ausschaltet. Auch gut gemeinte Motive (wie echtes Suchen nach dem geeigneten Partner) vermögen die Unwahrhaftigkeit dieser Vereinigung nicht zu rechtfertigen.» Dieser Antrag fand aber keineswegs allgemeine Zustimmung, ja er fiel in der Abstimmung sogar durch. Viele Stimmen taxierten ihn als eine «Verwässerung» gegenüber den offeneren Aussagen in der interdiözesanen Vorlage. Sehr unterschiedliche Anliegen und Erfahrungen meldeten sich dabei zu Wort. Auch die «Jugend» griff markant in die Debatte ein. Die jungen Leute verfolgten aber keineswegs eine einheitliche Linie. Schließlich vermochte das Votum einer Ärztin, die selbst zur diözesanen Sachkommission gehörte, dort aber nicht durchgedrungen war, eine überwältigende Mehrheit der Synodalen zu sammeln. Sie sprach einerseits unbefangen von der Bedeutung der Lust, zeigte aber ebenso, wie in der sexuellen Liebe eine Dynamik zur Dauer und zur Ganzheit liegt. Die Sexualität helfe, das Ich ganz für das Du zu öffnen. Liebe wolle «Ewigkeit» und enthalte im wahrsten Sinne ein mystisches Element. Die Votantin lehnte es aber zugleich ab, andere als unwahrhaftig zu taxieren, die diese Dimension nicht erkennen.

Ausländische Katholiken

Die Frage, wie weit die ganze Breite des katholischen Volkes zum Sprechen kommt, schließt auch die Frage nach den Minderheiten und den verschiedenen Gruppen ein.

Die stärkste Minderheit stellen aber im Schweizer Katholizismus die Ausländer dar. Im Bistum Lausanne-Genf-Fribourg machen sie 37 Prozent der katholischen Bevölkerung aus. Das Statut sah deshalb vor, daß in jeder Synode mindestens ein Siebtel der Synodalen von Ausländervertretern gestellt würde. Die Frage war nur die, ob diese Vertreter, Italiener, Spanier, Kroaten, auch sprechen würden. Die Befürchtung war umsonst. Die Ausländer waren die bestorganisierte Gruppe, die sehr talentierte Sprecher vorschickte. Diese gehörten zwar selber bestimmt nicht der «Masse» der Gastarbeiter, sondern den Kadern an, aber sie wußten genau *für wen* sie sprachen und brachten einen Antrag gegen den «Pflichtzölibat» der Saisoniers durch.

Die eigenen sprachlichen Minderheiten der Bistümer kamen unterschiedlich zum Zug: Im Bistum Chur (Romanisch und Italienisch) als solche überhaupt nicht, in Bern (Französisch) und Fribourg (Deutsch) einigermaßen, doch nur in Sitten hatte man es mit einer wirklich zweisprachigen Synode zu tun.

Unbereinigte Spannungen

Daß sich extrem-konservative Kreise von Anfang an eher gegen die Synode gestellt haben, ist von ihrem Kirchenverständnis her wohl zu begreifen. Deshalb trat die Polarisierung nirgends in voller Schärfe zutage, sie wurde sogar eher ängstlich vermieden. Trotzdem kam es zum Beispiel im Tessin zu einer deutlichen Auseinandersetzung einer «konservativen» und einer «progressiven» Gruppe, die übrigens beide vornehmlich von Studenten gestellt wurden. Der Führer der «konservativen» Gruppe, ein Professor des Kirchenrechts, erhielt bei den Wahlen für die Delegation an die gesamtschweizerischen Synodenversammlungen bzw. Ausgleichssitzungen die höchste Stimmenzahl, und es war vermutlich dieselbe Tendenz, die den merkwürdigen Antrag durchbrachte, zur besseren theologischen Fundierung der Vorlagen auch «außenstehende Theologen, wie Carlo Colombo», beizuziehen: ein Antrag, der – genau mit der genannten Person ausgeführt – einen ausländischen, und zwar kurialen, Bischof (als trojanisches Pferd?) in den Synodenprozeß einführen würde ...

Die Spannung zwischen verschiedenen «Lagern» zog sich auf jeden Fall nirgends durch alle Vorlagen durch. In Fribourg, wo man vom Fall Pfürtners her den «Knall» bei der Sexualität erwartet hätte, blieb er völlig aus, und man wunderte sich, was hier in Gegenwart von Bischof *Mamie* alles gesagt werden konnte, wo doch die Versammlungen öffentlich waren. Die «reinigende Konfrontation» fand hier beim Thema «Kirche als Gemeinschaft» statt, als der Verhandlungsleiter den Bischof direkt aufforderte, zu einigen Basisgruppen, die er früher (wie er dann selber zugab) hart angefaßt hatte, Stellung zu nehmen. Das kleine Duell – in St. Gallen fand ein ähnliches zwischen dem humorvollen Bischof *Hasler* und dem oben erwähnten alt Landammann im Sinne von «Papst und Kaiser im Dorf» statt – wurde in Freiburg erst möglich, nachdem man offene Diskussion (nach jedem angemeldeten Votum) beschlossen hatte. Auf diese Weise kamen dort über hundert Synodalen, das heißt zwei Drittel der Versammlung zu Wort, wobei die spontanen Voten sich meist durch Kürze auszeichneten und es sehr viel auf die Verhandlungsführung ankam, die zeitweise zur «Animation» wurde.

An den meisten Orten haben die Bischöfe in diesen eigenständigen Synodenprozeß nicht eingegriffen. In Sitten allerdings erklärte der Bischof bei der abschließenden «Bilanz», er habe sich – entgegen seiner Schweigeabsicht – öfters zum Reden provozieren lassen, und diese Rede war dann manchmal eher

hart, wenn auch nicht so hart wie die vier (!) Predigten des Luganeser Bischofs *Martinoli* in Bellinzona, der dafür bei den Verhandlungen schwieg. Wie schon erwähnt, werden die Bischöfe ihre Stellungnahme erst auf die zweite Lesung der Vorlagen hin ausarbeiten. Gewisse, bereits in erster Lesung angenommene «heiße Eisen» wie Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, Anerkennung der Ziviltreuung bei Mischehen, ja selbst bei zwei katholisch getauften Partnern, Fragen der Sexualität usw. werden außerdem auf einer schweizerischen «Ausgleichssitzung» oder gar auf einer beschlußfähigen schweizerischen Synodenversammlung verhandelt werden. In manchen Fällen sind dabei erhebliche Auseinandersetzungen vorzusehen. Zwar zeigten sich die Synodalen keineswegs so selbstgewiß und selbstgenügsam, daß sie nicht auch für zusätzliche Überlegungen offen wären. Zu ganz empfindlichen Störungen würde es aber dann kommen, wenn die endgültige amtliche Stellungnahme der Bischöfe nicht in argumentativer Weise mit den Synodalen erarbeitet würde, sondern wenn es – wie eben im «Fall Pfürtners» – nur zu einem autoritativen Nein käme. Das begonnene intensive Gespräch unter den Synodalen hat aber an den meisten Orten bereits so viel Hoffnung und Zuversicht geweckt, daß man auch möglichen kommenden Auseinandersetzungen gelassen entgegensehen kann.

L. K., R. S., K. W.

TENDENZEN IN DER KATHOLISCHEN SEXUALMORAL

Die päpstliche Entscheidung zur Frage der Geburtenkontrolle in «*Humanae vitae*» weckte bei vielen Theologen, die mit dem Papst nicht einverstanden waren, einen neuen Sinn für Forschungsfreiheit. Zwar hüteten sie sich, aus ihren Argumenten, die bereits auf der Linie einer radikalen Überprüfung der Sexualmoral lagen, allzu deutliche Schlüsse zu ziehen. Mit *Stephan Pfürtners* Buch «Kirche und Sexualität»,¹ das die Fragen zur Sexualität radikal neu stellt, hat sich die Diskussion zugespitzt. Obwohl das Buch keine fertige systematische Theologie der Sexualität bietet, so ist es doch ein bedeutendes Ereignis. Es bringt eine verborgene Denkrichtung, die seit der Kontroverse über die Geburtenkontrolle in der katholischen Theologie am Werk ist, an die Oberfläche. Dieser Artikel soll die verschiedenen Strömungen heutiger katholischer Theologie beschreiben, die zum Umbruch bei Pfürtners geführt haben und die man zur Beurteilung seines Werkes beachten muß.

Mehr als Biologie

Eine erste Tendenz zeigt sich im wachsenden Bewußtsein, daß menschliche Sexualität nicht einfachhin eine biologische Realität zur Fortpflanzung der Art ist, sondern eine voll-menschliche Wirklichkeit, die das persönliche Leben weitreichend und wirkungsvoll betrifft. Diese Tendenz wurde am Zweiten Vatikanischen Konzil voll anerkannt. Das Konzil erkannte, daß die Sexualität Sinn und Kraft im menschlichen Leben hat, die über das Zeugen von Kindern hinausgehen. Vatikanum II bejahte die sexuelle Liebe im Eheleben so stark, daß es sich weigerte, die Fortpflanzung als primären Zweck der Ehe zu erklären. Die traditionelle Rangordnung der Zwecke, die der Fortpflanzung den Vorrang gab, verließ dem biologischen Aspekt der Sexualität ein Übergewicht, dem das Konzil nicht beipflichten wollte. Dies war ein Bruch mit der früheren Lehre des Magisteriums.²

Die Sexualität hat eine menschliche Bedeutung. In manchen schönen, kraftvollen – und für kirchliche Dokumente recht

ungewöhnlichen – Sätzen beschrieb das Konzil den Sinn der Sexualität im Eheleben. Sexualität bringt Liebe zum Ausdruck, sie verstärkt Liebe, sie macht die Partner feinfühlicher füreinander. Sie schafft daheim eine Liebesstimmung, die ihrerseits Großzügigkeit und Fröhlichkeit hervorruft, mit Einfluß auf Kindererziehung, auf die Bereitschaft zu einem neuen Kind und selbst auf die Ausstrahlung der Familie auf die weitere Umgebung.

Sexuelle Liebe in der Ehe kann ein dauerhaftes Klima schaffen, das die Aufgaben und Pflichten der Familie erleichtert. Vatikanum II läßt sogar verstehen, daß eheliche Liebe eine Dimension der Transzendenz hat, daß sie nämlich aufgehoben ist in göttlicher Liebe. Die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau kann das Zeichen und Siegel einer Liebe werden, die beide transzendiert.³ Wenn die Sexualität eine im vollen Sinne menschliche und nicht nur eine biologische Wirklichkeit ist, dann können die Normen fürs Sexualeben logischerweise nicht von bloß biologischen Überlegungen her abgeleitet werden. Ohne den biologischen Aspekt gänzlich zu vernachlässigen, wird der Heiligkeitswert der Sexualität daran gemessen, wie sie der menschlichen Aufgabe nachkommt, Freude zu spenden, den Lebenssinn zu fördern und Gemeinschaft zu stiften. Vatikanum II hat dies ausgesagt, ohne aber weiterzugehen.

Diese neue Sicht in der Sexualmoral verlangte ein neues Überdenken dessen, was im Bereich der Sexualität Sünde ist. Man konnte nicht länger geschlechtliche Sünde mit Verletzung der biologischen Funktion des Geschlechtlichen gleichsetzen. Man sah klarer, daß Sexualität eine zerstörerische Kraft werden, daß sie, unabhängig von ihrer Fortpflanzungsfunktion, auch Feindschaft ausdrücken und fördern kann. Katholische Theologen mußten die Zweideutigkeit der Sexualität entdecken. Von der Tiefenpsychologie erfuhren sie, daß Sexualität nicht immer und notwendig ein Ausdruck der Liebe und Zuneigung sei, sondern auch der Ausdruck von destruktiven Trieben wie Herrschsucht, Besitzgier, Wut und Feindschaft sein kann.

¹ Stephan Pfürtners, *Kirche und Sexualität*, Rororo 8039, 1972.

² «*Gaudium et Spes*», nn. 48, 50.

³ *Ibid.*

Durch das moralische Bemühen im Sexualleben des Menschen sollte deshalb das Geschlechtliche soweit wie möglich zum Instrument der Liebe und Zuneigung werden.

Dank dieser psychotherapeutischen Einsichten kamen katholische Theologen zur Erkenntnis, daß die neue Sicht der Sexualität nicht zu unbeschränkter Freizügigkeit führt und die Bedeutung des Evangeliums für das Geschlechtliche nicht aufhebt. Die Entdeckung destruktiver Triebe, die oft mit der Sexualität verbunden und wahrscheinlich nie ganz von ihr lösbar sind, stellt neue Anforderungen an die Sexualmoral. Die entscheidende Frage ist nicht, ob ein Mann und eine Frau verheiratet sind, denn selbst in der Ehe kann die Sexualität zerstörerisch und deshalb sündhaft sein. Die entscheidende Frage ist, ob die Sexualität ein Ausdruck von Liebe ist und ob sie verantwortliche Gemeinschaft fördert.⁴

Menschliche Natur und geschichtlicher Wandel

Eine zweite Tendenz in der katholischen Theologie ist die wachsende Unzufriedenheit mit einer Moral des Naturgesetzes. Diese Unzufriedenheit ist nicht immer vom Existentialismus beeinflusst. Ganz im Gegenteil, es ist ein mehr historisches und soziologisches Verständnis der menschlichen Wirklichkeit, das die modernen Denker die unvollendete und entwicklungs-fähige Natur der menschlichen Wirklichkeit erkennen ließ. Der katholische Theologe hat hier teil an einem neuen Selbstverständnis, das sich in der westlichen Kultur verbreitet. Die Welt ist nicht ein fix und fertiges Objekt, das uns gegenübersteht, noch sind wir fix und fertige Subjekte, die im Wechselspiel zu dieser Welt stehen. Es wurde uns klar, daß die soziale und menschliche Welt, der wir gegenüberstehen, eine Geschichte hat, daß sie geschaffen wurde durch zwischenmenschliche Akte und daß sie von physikalischen Gegebenheiten abhängt ebenso wie von Werten und Entschlüssen dieser Menschen.

Die Soziologie hat mehr als jeder andere Wissenszweig herausgefunden, daß Geschichte und Werden des Menschen wesentlich sind für die Deutung der Wirklichkeit. Die Menschenatur, die wir in den Leuten heute studieren, ist das Resultat einer historischen Entwicklung, an der unsere Vorfahren mitwirkten durch ihre Wertvorstellungen, ihre Träume, ihre Werkzeuge und ihre Religion. Da nun aber diese Natur nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas Entwicklungsfähiges ist, kann und muß sie sich wieder ändern: Es liegt tatsächlich in des Menschen Verantwortlichkeit, seine eigene Zukunft zu gestalten. Religiöse Denker, die sich dieses neue Selbstverständnis zu eigen gemacht haben, glauben fest, daß Gott als Schöpfer und Erlöser in diesem Vorgang gegenwärtig ist, durch den die Menschen eigentlich menschlicher werden und immer mehr Verantwortung für die Zukunft der Welt auf sich nehmen.

Dieses neue Selbstbewußtsein wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt. Dort heißt es: «Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist.»⁵

Die katholische Reaktion gegen eine naturgesetzliche Moral ist deshalb nicht so sehr dem Existentialismus verpflichtet als vielmehr der Einsicht, daß die Strukturen der Moral nicht

statische Gesetze sind, sondern dynamische und veränderliche Normen, die durch des Menschen gesellschaftliche Erfahrung in der Geschichte entstanden sind. Diese Moralstrukturen scheinen von Kultur zu Kultur verschieden zu sein. An gewissen kritischen Punkten in der Geschichte dieser Kulturen brachten es Menschen fertig, durch Religion oder durch andere starke gesellschaftliche Kräfte ihr Leben neu zu überdenken, ihm einen neuen Sinn zu geben und langsam neue sozio-kulturelle Formen zu schaffen, die später dann neue Ideale in die Herzen der Generationen eingebettet haben, die in diesen Formen erzogen wurden.

Der katholische Theologe glaubt, daß in diesem Ringen für das Sittliche der Mensch nicht allein gelassen ist; hineingeboren in die Gebrochenheit, ist er doch begleitet von Gottes Ruf und Gottes Gnade. Daher können moralische Gesetze, die erkennbar sind für den Menschen, wenn er seine geschichtliche Natur erkennt, wenigstens teilweise die Gadenstruktur in seinem Leben widerspiegeln. Katholische Theologen sind nicht versucht, das Naturrecht zugunsten einer individualistischen Moral aufzugeben. Vielmehr gelangten sie zu klarer Einsicht, daß die Moral, eingefügt in des Menschen weltliche und religiöse Kultur, nicht eine unveränderliche Regel ist, sondern eine Reihe von Normen mit einer Geschichte, die unvollendet bleibt und sich ändern kann.⁶

Ethischer Pluralismus

Katholische Theologen haben begonnen, sich mit dem Problem des ethischen Pluralismus abzumühen. Wiederum war es das Konzilerlebnis, das Brüdern aus verschiedensten Teilen der Kirche Zugang zu andersartigem moralischem Empfinden eröffnete. Christliche Vorstellungen von Moral und Heiligkeit in der einen Kultur wurden von guten und moralisch feinfühligem Christen einer andern Kultur mißbilligt. Ist es möglich, von einem ethischen Pluralismus zu sprechen, ohne dabei in einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus zu fallen?

Der dynamische Charakter des Naturgesetzes, der im obigen Abschnitt behandelt wurde, hebt noch stärker die Pluralität der Moralsysteme hervor. Es gab Zeiten, beispielsweise, da man den Krieg verherrlichte, da Tapferkeit in der Schlacht als höchste Tugend gepriesen und Kampfverweigerung als Feigheit beurteilt wurden. Heute haben Christen begonnen, die Kriegsmoral neu zu prüfen, sie denken noch einmal über die Soldatentugenden nach und ehren den Dienstverweigerer aus Gewissensgründen. Wir haben hier zwei verschiedene Sittenlehren. Am Zweiten Vatikanischen Konzil passierte ein bedeutsamer Zusammenprall zwischen diesen zwei Moralsystemen in der Frage der Dienstverweigerung aus Gewissensgründen. Es war ein wichtiger Durchbruch, als das Konzil schließlich das Recht zur Dienstverweigerung aus Gewissensgründen anerkannte und die Priester aufforderte, sich solcher Verweigerer pastorell anzunehmen. War die katholische Lehre vorher falsch? Oder kann man sagen, daß die frühere Position der Kirche zu jener Zeit richtig war, daß heute jedoch eine andere Stellung richtig sei? – Katholische Theologen halten heute Ausschau nach philosophischen Begriffen, die es ihnen möglich machen, den Pluralismus der Wahrheit und der Morallehre in der Kirchengeschichte zu verstehen.

Sozialwissenschaftler von heute machen sich leicht einen ethischen Pluralismus zu eigen. Sie wünschen, objektiv zu bleiben gegenüber den verschiedenen Kulturen, die sie studieren, ohne ethische Werturteile. Moral ist für sie bloß eine nützliche Art, gesellschaftliches und persönliches Leben zu organisieren, sie ist letztlich willkürlich und weist auf keine transzendente Realität hin. Katholische Theologen vertreten

⁴ In diese Richtung weisen folgende Bücher: Leonhard Weber, «*Mysterium magnum*», zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit, Freiburg 1963. – John Dedek: *Contemporary Sexual Morality*, Sheed & Ward, New York 1971. – Eugene Kennedy: *What a Modern Catholic Believes About Sex?*, Thomas More Press, Chicago 1972.

⁵ «*Gaudium et Spes*», n. 55.

⁶ Cf. Josef Fuchs, *Lex Naturae*, Zur Theologie des Naturrechts, Patmos, Düsseldorf 1955. – Karl Rahner, *Experiment Mensch*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, S. 260–285.

diese Art von kulturellem Relativismus nicht. Es gibt aber Philosophen und Sozialwissenschaftler, die einen moralischen Indifferentismus und philosophischen Skeptizismus ablehnen und dennoch eine Vielheit von Moralsystemen anerkennen. Sie erklären, daß die ethischen Normen in den verschiedenen Kulturen nicht abstrakt und einander entgegengesetzt studiert werden sollen, sondern als Funktionselemente eines sozialen Gesamtgefüges. Forscher sollen untersuchen, welche Änderungen diese Normen im gesellschaftlichen Leben bewirkt haben, welche Institutionen sie schützen oder welche neue soziale Tätigkeit sie fördern, mit andern Worten, wie sie sich verhalten zur Entwicklung der Menschen und ihrer Welt. Man kann annehmen, daß in verschiedenen kulturellen Epochen das Bewußtsein des Menschen vertieft und seine Menschlichkeit gefördert wurden durch unterschiedliche Systeme von moralischen Normen. Während diese Normen einander widersprechen, wenn man sie abstrakt betrachtet, können sie, im geschichtlichen Kontext gesehen, den Menschen zu größerer Offenheit und Verantwortlichkeit bringen und deshalb gar nicht widersprüchlich sein.

In Ländern, wo die Frauen eine untergeordnete soziale Stellung haben, braucht man bezüglich Sexualität einen ins Detail fixierten Moralkodex. Ohne einen solchen Kodex wären die Frauen ausgebeutet. Hingegen in Ländern, wo Männer und Frauen sich um Gleichheit bemühen, sind anscheinend bestimmte Regeln im Sexualverhalten weniger nötig. Männer und Frauen sollen vernünftige und verantwortliche Entscheidungen in ihren wechselseitigen Sexualakten treffen. Man kann wohl sagen, daß in Ländern, wo die Frau unter der gesetzlichen Obhut des Mannes steht, wo ihr Zugang zur Bildung sehr begrenzt ist, wo sie keine Bürgerrechte genießt, wo sie oft nur Dienerin ihres Gatten oder sogar sein Eigentum ist, einzig ihre Mutterschaft ihr Macht und Würde verleiht. In einer solchen Situation würde die Einführung der Geburtenkontrolle die Frau verwundbarer machen, ihre Autorität in der Familie schmälern und sie mehr zur Sklavin ihres Gatten machen. Andererseits, in Ländern rechtlicher, sozialer und humaner Gleichstellung von Mann und Frau, ist die Einführung der Geburtenkontrolle ein Schritt zu Freiheit und Verantwortung. Das situationsbezogene Verständnis ethischer Normen führt also nicht notwendig zu ethischem Relativismus, sondern zu größerer Einsicht in die persönliche und kollektive Veränderung des Menschen gemäß den Aufforderungen des Wortes Gottes.⁷

Ist die Heilige Schrift frauenfeindlich?

Noch eine andere Denkrichtung hat begonnen, die katholische Theologie zu beeinflussen, nämlich die wachsende Erkenntnis, daß die biblische Tradition bezüglich Sexualität beeinträchtigt ist durch eine gewisse Frauenfeindlichkeit und die Tendenz, das Geschlechtliche als Quelle der Sünde zu betrachten. In der Vergangenheit haben christliche Gelehrte hauptsächlich hingewiesen auf die gesunde Tradition der Heiligen Schrift bezüglich Frau und Sexualität, und sie versuchten zu zeigen, daß die negative Einstellung zum Geschlechtlichen, die man so oft in der Geschichte des Christentums findet, aus griechischen und heidnischen Quellen abgeleitet sei. Die Herabsetzung der Frauen und die Verachtung des Leibes und der Sexualität seien nicht biblischen Ursprungs. Heute hat eine sorgfältigere und aufrichtigerere Forschung erwiesen, daß die Bibel zwei verschiedene Traditionen bezüglich Sexualität übernommen hat, wovon die eine positiv, die andere negativ ist.⁸

⁷ Diese historische und perspektivische Sicht findet man in den Werken Karl Rahners, und sie wurde auch von Bernard Lonergan übernommen. Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Herder & Herder, New York 1972.

⁸ Cf. Edgar Bruns, «Old Testament History and the Development of a Sexual Ethic» (*The New Morality*, Herder & Herder, N. Y. 1967).

Der Kontrast zwischen diesen zwei Traditionen wird deutlich in den zwei Schöpfungsberichten von Mann und Frau im Buch Genesis. Im einen Bericht sind Mann und Frau gleichzeitig von Gott erschaffen. Im andern Bericht wird die Frau vom Mann hergeleitet, hervorgebracht aus seiner Rippe, von ihm als ihrem Meister abhängig, und schließlich, indem sie der Schlange nachgibt, wird die Frau die Verführerin des Mannes und die Anstifterin zum Bösen. Später, allerdings, stellen andere Frauengestalten, einschließlich Maria, der Mutter Jesu, das zerbrochene Bild der Frau wieder her. Das Neue wie das Alte Testament versuchten die negative Tradition zu überwinden, aber es gelang ihnen nie ganz. Obwohl die christliche Verkündigung die Stellung der Frau in der Gesellschaft beträchtlich erhöhte, war sie doch nie fähig, sich ganz vom Mythos der Überlegenheit des Mannes und von der Verachtung der Sexualität zu befreien. Heute sind sich katholische Theologen sehr bewußt geworden, daß die Sexualmoral, wie sie in der Kirche gelehrt wird, noch weitgehend die Furcht vor Frauen und eine religiös tief verwurzelte Verdächtigung des Sexuellen widerspiegelt. Als Theologen versuchen sie diese Schlagseite zu überwinden, indem sie eine positivere Theologie der Sexualität hervorbringen, die dankbarer ist für Freiheit, Freude und schöpferische Kraft.

Das Transzendente in der Sexualität

Schließlich haben katholische Theologen auch entdeckt, dank der Tiefenpsychologie, daß Sexualität ein transzendentes Element enthält. Sexualität hat symbolischen Wert, sie offenbart etwas vom verborgenen Sinn des menschlichen Lebens. Des Mannes sexuelle Beziehung zur Frau symbolisiert die Versöhnung einer entzweiten Welt, das Überwinden von Differenzen und die Vollendung der Menschlichkeit, und so offenbart sie die verborgene Wahrheit von der glorreichen Bestimmung der Menschheit. Sexualität feiert ein Geheimnis, das Gott in den Kosmos hineingeschrieben hat. Die biblischen Autoren brauchen die Sprache von geschlechtlicher Vereinigung zwischen Braut und Bräutigam, um über Gottes Treue zu seinem Volk zu reden, über seine Zärtlichkeit und Sorge, und auch um die letzte Versöhnung aller Menschen am Hochzeitsfest des letzten Tages zu beschreiben. Theologen sind bereit, anzuerkennen, daß Sexualität der einzigartige Instinkt im Menschen ist, der ihn von sich selbst hinwegträgt zum andern, und selbst wenn die Sexualität noch gefangen ist in den Schranken des Narzißmus, symbolisiert und erhellt sie doch Selbst-Transzendenz und Versöhnung. Sogar Pius XII. sagte einst, daß des Menschen sexuelle Ausrichtung auf einen andern auf der Ebene der Instinkte Abdruck einer seinshaften Beziehung zu einem transzendenten andern sei. Was unter anderem daraus folgt, ist, daß des Menschen Verhältnis zu seiner eigenen Sexualität notwendigerweise auf die Perspektive einwirkt, unter der er die Wirklichkeit betrachtet und sich mit andern Menschen und der Gemeinschaft einläßt.

Sexualität ist ein zentrales Symbol, das die Natur des Kosmos und das Schicksal des Menschen offenbart. Wenn also ein Mensch in Konflikt gerät mit seiner Sexualität und nur wenig Fortschritte macht im Überwinden seines infantilen Narzißmus, wenn er sich weigert, die Einbeziehung des Geschlechtlichen in sein eigenes Leben zu überprüfen und offen zu sein für fortlaufende Kritik an seinem geschlechtlichen Sein, dann wird er aus jener Perspektive erkennen und reagieren, die seinen Konflikt verrät. Das Symbol, das die letzte Versöhnung der Menschen und die vertrauensvolle Vereinigung von Mann und Frau erhellt, ist nicht verfügbar für einen solchen Menschen, es sei denn in abstrakter Form als etwas, das er von andern gelernt hat. Sexualität steht ihm nicht als transzendentes Symbol zur Verfügung, durch das er sich spontan und unreflektiert auf die menschliche Umgebung bezieht.

Es stellt sich die Frage, ob des Menschen geistige Tätigkeit, sein Denken, sein Theoretisieren über das Leben, seine Wissenschaft, seine Philosophie und Theologie verbunden und in Berührung sind mit seiner sexuellen Existenz.⁹ Wir streifen hier einen Aspekt der Sexualmoral, der früher gänzlich vernachlässigt wurde. Vom Gesagten geht hervor, daß des Menschen äußeres Sexualverhalten nicht der Brennpunkt der moralischen Frage ist. Da das Verhältnis zur eigenen Sexualität einer der Schlüsselfaktoren zur Einstellung und Hoffnung des Menschen zum Leben als Ganzes ist, so ist denn auch des Menschen persönliche sexuelle Entwicklung eine primäre moralische Forderung. Dies ist furchtbar für jemand, der behauptet, er habe den infantilen Narzißmus gänzlich überwunden. Aber moralische Forderungen sind immer herausfordernd. Der äußerliche Schwerpunkt der traditionellen Moraltheologie hat dieses menschliche Forschen nicht ermutigt. Sie hat die zentrale Stellung der Sexualität in der Selbst-Symbolisierung des Menschen und im Schaffen seiner Welt verhüllt. Katholische Sexualmoral muß neu beginnen.

Gregory Baum, Toronto*

⁹ Cf. Marc Oraison, *Le mystère humain de la sexualité*, Ed. du Seuil, Paris 1966.

*) Aus dem Englischen übersetzt und leicht gekürzt von Karl Weber.

Wie leben die Priester in Ungarn?

Ein Bericht unter diesem Titel hat in Ungarn zu einer öffentlichen Kontroverse geführt. Der Bericht erschien in der ungarischen Zeitschrift *TEOLOGIA*, Nr. 6/1972 (S. 182-189), aus der Feder von Tamás Nyíri, Professor für christliche Philosophie an der Theologischen Akademie von Budapest; er zeichnete ein keineswegs rosiges Bild von der inneren und äußeren Lage der ungarischen Priester und blieb deshalb nicht unwidersprochen. Nach Auskunft der internationalen katholischen Presseagentur KIPA hat der Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, Dr. József Cserháti, Bischof von Pécs (Fünfkirchen), in der katholischen Wochenzeitung *UJ EMBER* folgende Vorwürfe erhoben: Erstens bediene sich Nyíri einer westlichen Phraseologie, zweitens biete er mit seiner pessimistischen Darstellung westlichen Kreisen Stoff und Möglichkeit, die innere Struktur der ungarischen Kirche anzugreifen. Was aber hat Prof. Nyíri wirklich geschrieben, daß er so ins Schußfeld der eigenen Bischöfe geriet? Angesichts der Kontroverse scheint es angezeigt, den Autor des Berichtes möglichst viel selber zu Wort kommen zu lassen.

Die ungarischen Priester und das Konzil

Nach Nyíri war es vor allem der durch das Zweite Vatikanische Konzil bewirkte innere Umbruch, der die Priester Ungarns verunsicherte, weil dieser Umbruch auch mit der äußeren Umgestaltung Ungarns in einen sozialistischen Staat zusammenfiel, also ein zusätzliches Element der Unruhe und Unsicherheit einschloß:

«Die vom Konzil angeregte Entwicklung erschütterte das monolithische moralisch-theologische System von Grund auf. Die frühere Sicherheit wurde durch eine Vielfalt von einander widersprechenden Meinungen und Ideen ersetzt. Mindestens so bedeutend – wenn nicht noch einflussreicher – ist jedoch der sozio-kulturelle Wandel. Das frühere (christliche) Ungarn wurde in fünfundzwanzig Jahren ein sozialistisches Land, wobei tausendjährige Institutionen und Denkformen aufhörten oder sich umformten. Die Gleichzeitigkeit der zweifachen Veränderung vergrößerte noch die schon an und für sich ersten Schwierigkeiten des Übergangs. Ein weiterer schwerwiegender Umstand ist es, daß unser Klerus auf keine der beiden Veränderungen vorbereitet war» (S. 182).

Unser Autor meint, daß aus der Sicht vieler Priester die geistige Atmosphäre des Konzils das christliche Wahrsystem

gefährdet. Es bestehe die Angst, daß durch die Auflösung der einst so sicheren Symbolwelt, durch den Einsturz des «heiligen Zeltes», auch die Grundwahrheiten verschüttet werden (S. 184). Dabei mußte T. Nyíri die Feststellung machen, daß nur 15-20% der Seelsorger überhaupt alle Konzilsdokumente gelesen haben und eine ebenso große Zahl höchstens die Hälfte der Beschlüsse kennt, während die übrigen sich auf Informationen aus zweiter Hand stützen (S. 183).

«Wie beurteilen die Priester das Konzil? Ungefähr 15-20% glauben, daß die Beschlüsse des Konzils allzu fortschrittlich sind, und eben darin erblicken sie den eigentlichen Grund der heutigen Unruhe und Wirrnisse in der Kirche. Die überwiegende Mehrheit ist davon überzeugt, daß die Veränderungen in ihrem Leben – wenigstens teilweise – dem Konzil zuzuschreiben sind. Und ungefähr 15-20% meinen, daß diese Veränderungen notwendig, gut und nützlich sind. Die Hälfte unseres Klerus ist mit der Antwort, die das Konzil auf ihre persönlichen Probleme gab, unzufrieden» (S. 182).

Nach Ansicht von Prof. Nyíri spalten Meinungsverschiedenheiten den ungarischen Klerus so, daß von zehn Priestern kaum zwei in den pastoralen, theologischen und gesellschaftlichen Fragen miteinander einigehen (S. 183).

«So erstarrten die Fronten: Der ungarische Klerus polarisierte sich in Alte und Junge, Progressive und Konservative. Enttäuschung, das Sich-Abfinden mit dem Unausweichlichen, müde Resignation nehmen den Platz der Hoffnung ein. Der pfingstliche Aufschwung des Konzils ist verebbt, von seinen Ideen wurde kaum etwas verwirklicht, die elementarsten Konsequenzen wurden nicht gezogen, und selbst die kümmerlichen Errungenschaften möchte man am liebsten rückgängig machen. Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß besonders die jüngere Generation den Mut verliert und kein Vertrauen in die Zukunft hat. Und all das in einem Zeitpunkt, wo das religiöse Bedürfnis der Gläubigen sichtlich zunimmt» (S. 184).

Der Verfasser beklagt offen, daß die Assimilation der Ideen des Konzils in Ungarn ungenügend sei, wobei er zudem auch nicht an eine Besserung dieses Zustandes glaubt. Voll schwarzen Humors erklärt er:

«Seit dem Konzil ist unsere Kirche dem Budapester Autobus ähnlich: einmal fällt man nach hinten, und im nächsten Moment purzelt man auf die Nase. Die unerwarteten Drosselungen der Geschwindigkeit sind keineswegs dazu angetan, die Bildung konziliärer Denkweise vorwärtszutreiben» (S. 183).

Die Theologie sei überall stehengeblieben, auch in Ungarn, erklärt Prof. T. Nyíri. Die Denkweise der Priester sei erstarrt. Und diese seien manchmal katastrophal immobil und altmodisch. Das zeige sich auch in der Weiterbildung:

«Kaum 20% der Seelsorger widmen täglich eine Stunde oder noch mehr der Lektüre theologischer Werke; 50% begnügen sich mit 2-3 Stunden pro Woche, die Vorbereitung der Sonntagspredigt miteingerechnet. Dementsprechend ist der Wiederhall der Predigten: Ein Drittel, wenn nicht die Hälfte der Zuhörer finden sie langweilig, sogar störend; haben sie die Wahl, dann frequentieren sie jene Kirchen, wo gut gepredigt wird» (S. 183).

Auch die theologischen Tagungen für Priester (Rekollektionen genannt) finden T. Nyírís Kritik. Diese Tagungen seien nicht geplant, die Vorträge selten zeitgemäß. Viele Priester wiederum fänden die Teilnahme lästig und verschlossen sich von vornherein der Reflexion über theologische Probleme. Als Zeichen dafür wertet T. Nyíri auch die Tatsache, daß die einzige theologische Fachzeitschrift des Landes, *TEOLOGIA*, zum größeren Teil von Laien gelesen werde.

Erschüttertes Priesterbild

Die Erschütterung der früheren Berufssicherheit bedroht die priesterliche Existenz in ihrem innersten Kern (S. 183). Tamás Nyíri schreibt, daß ein großer Prozentsatz der Kleriker in bezug auf seine Berufung unsicher sei und daß anzunehmen ist, daß hauptsächlich jüngere Priester ähnliche Schwierigkeiten haben.

Möchte es mir gestattet sein, jene Krippe zu sehen, in welcher der Herr einst lag! Jetzt haben wir Christen ehrehalber die aus Lehm gefertigte Krippe entfernt und durch eine silberne ersetzt. Aber für mich ist jene, die man fortgeschafft hat, wertvoller. Die Heidenwelt erwirbt Gold und Silber; der christliche Glaube verdient jene Lehmkippe. Der in dieser Krippe geboren ist, verschmäht Gold und Silber. Ich verachte nicht jene, die der Ehre wegen die silberne Krippe aufgestellt haben, wie ich auch jene nicht verachte, die für den Tempel goldene Gefäße angefertigt haben. Aber ich bewundere den Herrn, der, obwohl Weltenschöpfer, nicht zwischen Gold und Silber, sondern auf Lehm geboren wurde. (Hieronymus)

Gläubige Weihnachten zwischen Gold und Lehm
wünscht allen Lesern

Redaktion «Orientierung»

«Es fehlt ihnen ein klares Priesterbild. Das alte ist noch nicht verschwunden, das neue ist noch nicht genug scharf: die aufeinander exponierten und unklaren Bilder löschen sich gegenseitig aus» (S. 184).

Viele der Priesterkandidaten wollen sich nicht für das ganze Leben verpflichten. Und manche Priester sind der Meinung, daß Sinn und Bedeutung des Priesterberufes nicht klar genug dargestellt sind. Dazu kommt ein Mangel an persönlicher Entscheidungsfreiheit.

Zwischen den Zeilen von Prof. Nyíris Aufsatz ist auch herauszulesen, daß nicht zuletzt die politischen und sozialen Veränderungen der vergangenen Jahre die priesterliche Stellung erschüttert haben, da die Priester auch in ihrer persönlichen Entfaltungsmöglichkeit und in ihrer sozialen Bedeutung eingeschränkt worden sind.

«Im Gegensatz zu den österreichischen Priestern bedeutet einem großen Teil des ungarischen Klerus die priesterliche Tätigkeit keine innere Erfüllung. Aus Mangel an gesellschaftlicher Anerkennung suchen sie Ersatzbefriedigung: sie pflanzen Rosen, imkern, gründen Hühnerfarmen usw.» (S. 184).

Das Selbstverständnis des Priesters ändert sich durch die neue Einschätzung der weltlich-geschichtlichen Realitäten, Arbeit, Ehe, Brüderlichkeit und Menschenwürde. Manche Priester sehen ihr Amt in einem neuen Licht.

«Ungefähr ein Drittel unter ihnen ist der Meinung, daß der priesterliche Beruf kein hierarchischer Rang ist, während zwei Drittel an der traditionellen Rolle festhalten. Die zwei Auffassungen stehen in diametralem Gegensatz zueinander. Die Zahl derjenigen, die der Ansicht sind, daß auch die Priester sich nicht einer weltaufbauenden, menschlichen Tätigkeit entziehen können, wird immer größer» (S. 188).

Ein Milieu, das das Wohl des Menschen auf dieser Welt als höchstes Kriterium betrachtet, stellt an den Priester zusätzliche Fragen.

«Es ist eine traurige Erfahrung von vielen jungen Priestern, daß der Glaube und das Wohl der Menschen anscheinend in Widerspruch zueinander stehen. Sie sehen nicht, wie man die zweifache Treue – zum transzendenten Gott und zu den Menschen – vereinbaren könnte» (S. 186).

Hierbei wirkt sich nun wohl doch auch die marxistische Religionskritik aus, wobei Tamás Nyíri der Kirche vorwirft, sie habe eine Konfrontation ihres Selbstverständnisses mit der marxistischen Religionskritik noch nicht einmal ins Auge gefaßt.

«Die Jahrgänge, die im Geist der Religionskritik erzogen wurden – seien sie Gläubige oder Nicht-Gläubige, Marxisten oder Christen, Priester oder Laien –, verurteilen die entfremdenden Strukturen und Institutionen unserer Kirche. In bezug auf die politische und wirtschaftliche Religionskritik wird der Kirche hauptsächlich ihre völlige Unbelehrbarkeit vorgeworfen. Dem ungarischen Klerus – sagt man – gelang es in fünfundzwanzig Jahren nicht, den Verdacht der Marxisten zu zerstreuen, daß für das Christentum ein gewisses Maß von Elend und Unglück lebensnotwendig

ist. Der schwerste Fehler der Religion ist in dieser Auffassung, daß sie die Revolution behindert: sie beruhigt dort, wo man beunruhigen sollte, sanktioniert, wo man brandmarken, baut auf, wo man zerstören sollte. Wenn Entfremdung das bedeutet, daß die Menschen ihre eigenen Werke als «Ding an sich», als Schicksal und Verhängnis deuten, dann reproduziert die Kirche ständig die entfremdenden Strukturen und das entfremdete Bewußtsein. Die konservativ-feudale Kirche ist eine disfunktionale, zerstörende Kraft in der progressiv-demokratischen Gesellschaft» (S. 188). Angesichts der Herausforderung durch die marxistische Religionskritik stellt Prof. Nyíri (der übrigens früher als Professor für Dogmatik an einem Priesterseminar gewirkt hatte) die kritische Frage, wieweit die Kirche von der Position einer dogmatischen Verfestigung aus noch zu einer gültigen Antwort befähigt sei.

«Die Frage der für die gesellschaftliche Praxis besonders empfänglichen jüngeren Generation ist: Sind die Dogmen wirksame Realitäten oder aber nur vorfabrizierte Ideen für unheilbare Träumer, die deswegen in die Transzendenz flüchten, weil sie nicht den nötigen Mut haben, sich in die diesseitigen Realitäten und Kämpfe einzulassen?» (S. 186)

Es kann nicht übersehen werden, daß die konkrete Auseinandersetzung mit den Realitäten einer kommunistischen Umwelt die Ausführungen von Prof. Nyíri sehr stark beeinflusst. Diesen Gesichtswinkel bestimmen nicht zuletzt seine Fragestellungen und seine Antworten, was notwendig eine gewisse Relativität ihres Aussagewertes miteinschließt. Sein Artikel ist nichtsdestoweniger ein interessantes Dokument.

Veraltete Strukturen

Zumindest läßt sich der Ärger der Bischöfe verstehen, denn Prof. Nyíri scheut sich auch nicht, die kirchlichen Strukturen zu kritisieren. So erklärt er u. a., daß ein Drittel der Priester mit dem «bürokratischen Modell» der Kirche unzufrieden sei:

«Das Leitmotiv des immobilen bürokratischen Denkens ist das *ungestörte* Funktionieren. Ein Drittel der Priester ist mit diesem Modell unzufrieden. Sie verwerfen das bürokratische Denken, das das religiöse Erlebnis versteinert und das Ziel der Institution mit den Mitteln vertauscht. Sie berufen sich auf die glaubwürdige Vermittlung echter religiöser Erlebnisse: nicht glatte Manieren, sondern die effiziente Verkündigung sind ihr Leitmotiv. Im Interesse der frohen Botschaft halten sie neue Strukturen in der ungarischen Kirche für unerläßlich notwendig» (S. 184).

Dieser Angriff wird in der Folge etwas leichter verständlich, dort nämlich, wo T. Nyíri auf die veralteten Pfarrstrukturen zu sprechen kommt. Er findet offensichtlich, daß weder in finanzieller noch in arbeitsmäßiger Hinsicht die Gewichte gerecht verteilt sind, wobei man sich in seinen Aussagen allerdings eine größere Klarheit und weniger Verallgemeinerungen gewünscht hätte:

«Das Einkommen der Priester erreicht den Durchschnitt der Grundschullehrer nicht. Oft geschieht es, daß – mangels einer genügenden materiellen Basis – die Haushälterin die Pfarre erhält. In einem sozialistischen Land fällt einem die einzige ausbeuterische Organisation sofort in die Augen: nicht nur in der Pfarrer-Haushälterin-, sondern auch in der Pfarrer-Kaplan-Relation. Es ist eine Ausnahme, wenn der Pfarrer die Arbeit und das Einkommen gleichmäßig mit den Kaplänen teilt. Meistens nimmt er ein, zwei Stunden Beschäftigung auf sich gegenüber den zehn, zwölf Stunden der Kapläne. Sein Einkommen überbietet aber in der Größenordnung das Einkommen seiner Mitarbeiter. Entweder können die Bischöfe diesen Mißständen nicht abhelfen oder bemerken sie gar nicht» (S. 187).

Was T. Nyíri zur Arbeitsbelastung der ungarischen Priester sagt, läßt sich nur verstehen, wenn man in Rechnung zieht, daß die ungarischen Priester in ihrer Tätigkeit weitgehend nur noch auf den Kult eingeschränkt sind. Doch hören wir die Erläuterungen unseres Autors, der zwischen unterbeschäftigten und überbeschäftigten Priestern folgendermaßen unterscheidet:

«Sehr viele Priester haben kaum mehr als 2–3 Stunden berufliche Beschäftigung täglich bei einer Bereitschaft von 24 Stunden. Die zermürbende Beschäftigungslosigkeit nimmt den Rest der Arbeitslust. ... Die Unbe-

schäftigten, die außer einigen Kulthandlungen nichts zu tun haben, verzagen; sie haben das Gefühl, daß ihr Leben leer und sinnlos ist (S. 187). Offensichtlich existiert jedoch nicht bloß ein Problem der Unterbeschäftigung, sondern auch das Gegenteil davon, je nach geographischer Lage und Milieu. Hierzu schreibt T. Nyíri:

«Aber ebenso nervenzerreißend ist das andere Extrem: die Überlastung. 25 Stunden Religionsunterricht wöchentlich (oft in verschiedenen Ortschaften), drei, vier, fünf Messen und Predigten am Sonntag, dazu der ganze Aufgabenkreis eines Kaplans. Die beiden Extreme behindern gleicherweise die gesunde Entwicklung des Priesters und die harmonische Erfüllung seines Berufes. ... Die Abgehetzten hingegen brennen aus und werden oberflächlich» (S. 187).

Unser Autor sieht hier als einzig richtige Lösung die Erneuerung der überholten kirchlichen Struktur, die Umänderung des Pfarrsystems und die überdiözesane Planung der Seelsorge. Eine solche Reorganisation ist ohnehin nur noch eine Frage der Zeit, nachdem zum Beispiel in einer der größten Diözesen des Landes zwei Drittel der Priester über fünfzig Jahre alt sind.

Zölibat und Priesterberufung

Von den rund 3700 Priestern in Ungarn gehören deren zweihundert der mit Rom unierten griechisch-katholischen Kirche an. Diese sind, wie es ihnen das orientalische Kirchenrecht erlaubt, verheiratet. Damit sind die katholischen Priester des lateinischen Ritus mit einer andern Kirchendisziplin innerhalb der Gesamtkirche konfrontiert, die ihnen in der Praxis vor Augen führt, daß Priesterberuf und Charisma der Ehelosigkeit zwei Dinge sind, die (wie übrigens auch in der lateinischen Kirche) nicht miteinander identifiziert werden dürfen. Prof. Nyírís Aussage ist deshalb durchaus glaubwürdig, wenn er erklärt:

«Ungefähr ein Drittel unseres Klerus betrachtet den Zölibat nicht als die einzig mögliche priesterliche Lebensform. Mangels exakter Bestandsaufnahme verfügen wir nicht über genaue Daten. Eine auf Grund verschiedener Erfahrungen gewonnene Annahme – deren Wahrheitsgehalt nur durch die eventuell gegensätzlichen Ergebnisse einer breiten, wissenschaftlichen Erhebung überprüft werden könnte – ist, daß die Institution (nicht die Idee) des Zölibats von der Hälfte der ungarischen Priester abgelehnt wird. In den Seminarien ist die Majorität der unteren Jahrgänge mit dem bestehenden Gesetz zufrieden; ihr Enthusiasmus vermindert sich jedoch von Jahr zu Jahr. Nach dem dritten Jahr der Theologie dreht sich der Prozentsatz um: die Hälfte der Seminaristen ist mit dem Pflichtzölibat unzufrieden, und ebenfalls die Hälfte – wobei sich die zwei Gruppen nicht decken – würde heiraten, wenn sie könnte» (S. 185).

Das Hauptproblem liegt nach T. Nyíri darin, daß das Zweite Vatikanische Konzil zwar die Ehe rehabilitierte, aber den Zölibat nicht genügend motivierte. Nachdem die römische Bischofssynode weiterhin für die Verbindung von Priesteramt und Zölibat optierte, meint unser Verfasser:

«Unter diesen Umständen ist es eine strenge Gewissenspflicht der Priestererzieher, daß sie die Weihe und die Fortsetzung des Theologiestudiums allen jenen abraten, die – obwohl sie eine echte priesterliche Berufung haben – die Hoffnung hegen, später auch einmal im Ehestand der Kirche Christi dienen zu können» (S. 185).

Gleichzeitig wirft er jedoch den Bischöfen vor, daß sie aus Angst vor einem möglichen Priestermangel jeden weihen, der das Zölibatgesetz nicht prinzipiell ablehnt. «Statt einer inneren Bejahung und Annahme begnügen sie sich mit dem <Sichfügen> der Kandidaten» (S. 185).

Vorschläge und Aufgaben

Prof. Tamás Nyíri schließt seine recht düster wirkende Bestandsaufnahme mit neun Vorschlägen, die sich wohl an die Adresse des Episkopats richten.

1. Die Forderung nach einer soziologischen Untersuchung über die Sorgen, Probleme und Lebensauffassung der Priester.

2. Das Verlangen nach einem regelmäßigen Meinungsaustausch zwischen Bischöfen und Theologieprofessoren, damit der Episkopat mittels direkter Informationen unmittelbar Stellung beziehen könne.

3. Meinungsbildung durch zeitgemäße, soziologische, psychologische, geschichtliche und theologische Reflexion, das heißt ein neues Modell für die Weiterbildung.

4. Anerkennung des theologischen Pluralismus. Die Bischöfe sollen ihre Hauptaufgabe, den Dienst an der Einheit, nicht durch administrative Maßnahmen, die Meinungsverschiedenheiten unterdrücken, wahrnehmen, sondern durch eine die Verschiedenheiten übersteigende evangelische Menschenliebe.

5. Das jahrhundertalte, feudale Pfarrsystem sollte von kollegialen Seelsorgszentren abgelöst werden, die den Priestern ein wirklich zölibatäres Leben ermöglichen und auch die materiellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine wirkungsvolle Aktivität schaffen. Vorgeschlagen werden Kommunitäten von drei bis fünf Priestern.

6. Die Veränderung der Seelsorgsstruktur verlangt eine neue Seminausbildung. Auch wird eine schärfere Auswahl der Priesterkandidaten gewünscht: «Bei der Auswahl der Kandidaten müssen die römischen Vorschriften zur Geltung gebracht werden ...» (S. 189).

7. Kollegiale Führung durch das Recht der Mitverantwortung der Laien sowie durch eine demokratische Bestellung der Priestersenate und Seelsorgeräte.

8. Dem Konzil entsprechende freie Meinungsäußerung ohne Diskriminierung.

9. Die kirchlichen Führer sollten sich die wissenschaftlichen Kenntnisse der gesellschaftlichen und psychologischen Elemente der Führung nutzbar machen.

Das sind viele und sicherlich höchst beherzigenswerte Vorschläge. Als Außenstehender fragt man sich allerdings, ob Prof. T. Nyíri nicht zuviel von den Bischöfen erwartet. Wie man erfährt, sind nämlich inzwischen Prof. Nyíri und der Chefredakteur von «Teológia», Szénnay, vom staatlichen Kirchenamt vorgeladen worden, wo man sie – getrennt – nach den Motiven ihres Verhaltens befragte und auf die möglichen Folgen aufmerksam machte. Interessanterweise beanstandete auch das staatliche Kirchenamt (gleich den kirchlichen Stellen), daß die Veröffentlichung von Nyírís Artikel als «Handhabe für Angriffe westlicher Kreise gegen die ungarische Kirche und das sozialistische System» benutzt werden könnte. Deshalb forderte das staatliche Kirchenamt, solche «Ausfälle» dürften sich nicht wiederholen ...

Robert Hotz

Diskussion

Kirchliche Arbeit im Hochschulbereich

Daß mein Beitrag über die kirchliche Arbeit im Hochschulbereich eine lebhaftige Diskussion ausgelöst hat, darüber bin ich erfreut. Daß diese Diskussion zur Herausarbeitung und vor allem zur Verwirklichung «neuer differenzierter Gemeindeformen» führt, ist mein Wunsch. In den kritischen Bemerkungen von Ferdinand Kerstiens finde ich meine Intentionen ausgedrückt. Ich kann meine Überlegungen seinen Anregungen entsprechend weiterentwickeln.

Schwierigkeiten bereitet mir der Beitrag von Klaus Clasen. In vielem kann ich seinen Überlegungen zwar zustimmen. Zum Beispiel habe ich die «Vermittlung christlichen Glaubens im Raume der Einzelwissenschaften» (so gibt mich Clasen wieder) nicht abstrakt-theoretisch verstanden, sondern als Vermittlung von «Theologie und Sprache des christlichen Glaubens einerseits» und der «Fragen der durch die Einzelwissenschaften und durch die gesellschaftliche Problematik geprägten Hochschulangehörigen andererseits». Oder in der Formulierung der evangelischen Studentengemeinde: Es geht darum, daß in der Gemeindegarbeit «die ganz unterschiedlichen und von dem Studienfach geprägten Fragen des Einzelnen auch an den christlichen Glauben ... aufgenommen werden».

Hier wollte ich – bezogen auf die geistige Problematik, wobei aber andere Bereiche nicht ausgeschlossen werden – nichts anderes ausdrücken als auch Klaus Clasen, der das Übersehen des Einzelnen beklagt und stärkere Berücksichtigung seiner persönlichen Fragen und Probleme verlangt. Wie mein Ansatz, der doch bei dem Gedanken der Vermittlung liegt, die Gefahr einer Schizophrenie zwischen Glauben und Leben in sich bergen soll, bleibt mir jedoch unverstänlich.

Bei einigen Ausführungen von Klaus Clasen mußte ich mich fragen, ob mein Aufsatz von ihm genau genug gelesen worden ist. Zum Beispiel wird die Entstehung und Bedeutung der sozialpolitischen Arbeitskreise von mir viel differenzierter dargestellt, als Klaus Clasen in seiner Replik den Eindruck erweckt; was er – mich offenbar korrigierend – über die «so oft gelästerten Caritas-Kreise» schreibt, nämlich daß sie «die Initialzündung» gaben, war mit etwas anderen Worten in meinem Beitrag schon zu lesen: «Dafür regten sich andere Initiativen, motiviert durch die christliche Präferenz für die Unterprivilegierten und anknüpfend an die Arbeit der schon bestehenden Caritas-Kreise: die sozialpolitischen Arbeitskreise.» Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren: Klaus Clasen stülpt mir – und auch denjenigen, die ähnlich denken wie ich – sein Schema von «politischer Gemeinde» u. ä. über. Das beeinträchtigt die Möglichkeiten der Verständigung.

Mit meinem Rückblick suchte ich einem Kurzzeitgedächtnis, das nur noch die Entwicklung der Gemeinden im Hochschulbereich seit der studentischen Protestbewegung sieht und problematisiert, vorzubeugen. Deswegen der ausführliche Hinweis auf den ökumenischen Studententag in Göttingen bzw. den Assistententag in Marburg, an deren inhaltlicher und sonstiger Vorbereitung ich mindestens ebenso beteiligt war wie bei den Überlegungen zum Schwerpunktprogramm. Die damals gewonnenen Einsichten hinsichtlich der Notwendigkeit fachorientierter Arbeit habe ich nie für überholt gehalten. So braucht es nicht zu verwundern, wenn ich meine, es sei jetzt an der Zeit, sie erneut zu betonen. Wie ich jedoch niemals der Ansicht war, politische Arbeit der Gemeinden sei der *alleinige* Schwerpunkt ihrer Tätigkeit, so behaupte ich dies auch jetzt nicht von der fachorientierten Arbeit. Sie ist sehr wichtig – und gerade wegen ihrer Bezogenheit auf den Einzelnen und seine Fragen nicht Aufgabe der theoretisch-wissenschaftlich arbeitenden theologischen Fakultäten –, aber neben anderem, zum Beispiel der sozialen und gesellschafts-politischen Aufgabe.

Der Rückblick sollte ferner den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang aufzeigen, aus dem heraus das Schwerpunktprogramm für die politische Arbeit entstanden ist und aus dem sich auch eine Begrenzung seines Stellenwertes ergibt. Im übrigen ist das Schwerpunktprogramm in seiner Analyse und zum Teil in seinen Zielsetzungen nicht viel sozialistischer als manche hochoffiziellen kirchlichen Äußerungen – ich denke an päpstliche

**Die heutige Ausgabe ist eine Doppelnummer 23/24.
Die nächste Nummer, die erste des neuen Jahres,
erscheint am 15. Januar 1973.**

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebner, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration:
Scheidggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 –
Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700

(Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse
der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Ver-

merk 0001/268499 (Orientierung) – Frankreich:

Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orien-

tierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien:

Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung)

Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.– / Aus-

land: sFr. 25.– / DM 22.– / öS 145.– / FF 33.– /

Lit. 3700.– / US \$ 7.–

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.– /

DM 12.50 / öS 75.–

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland:

sFr. 15.– / DM 13.50 / öS 80.– / Lit. 2100.–

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.– (Der Mehrbetrag

von sFr./DM 8.– wird dem Fonds für Abonne-

mente in Länder mit behindertem Zahlungsver-

kehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.–

Sozialzyklen und an Verlautbarungen verschiedener Episkopate, besonders in Lateinamerika –, die ihrerseits als ideologisch unausgereift kritisiert werden könnten. Trotz möglicher Kritik bleibt ihre anregende Bedeutung.

Wenn ich über Eucharistie und Verkündigung nicht ausdrücklich geschrieben habe, dann deshalb, weil dies nicht mein Thema war. Die an den Studentengemeinden Interessierten sollten nicht selbst den Vorwurf erheben, den ich in meinem Aufsatz zurückgewiesen habe: daß nämlich die spezifischen Aufgaben der Seelsorge vernachlässigt worden seien. In den Studentengemeinden – auch in Frankfurt – ist immer größter Wert zum Beispiel auf Verkündigung und Eucharistie gelegt worden.

Es wäre noch manches zu sagen und richtigzustellen. Vieles davon dürfte dem Leser selbst deutlich werden, wenn er die Formulierungen meines Aufsatzes mit dem Beitrag von Klaus Clasen aufmerksam vergleicht. Was im übrigen die Gestalt einer künftigen Kirche betrifft, um die es vielen und auch mir geht, so können meine kurzen und vorläufigen Überlegungen getrost hinter jenen zurücktreten, die Karl Rahner inzwischen in seinem Taschenbuch «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance» vorgetragen hat.

Wolfgang Bender, Frankfurt

Zur Titelseite

Um das religiöse Erwachen in der sowjetischen Öffentlichkeit zu erspüren, braucht man nur das ausgezeichnete Dokumentationsbändchen «Gedichte an Gott sind Gebete» von Felix Ph. Ingold und Ilma Rakusa¹ zur Hand zu nehmen. Diese kleine Auswahl aus der neuesten sowjetischen Poesie stellt zugleich auch eine Frage an uns: Beginnen erst jene uns unbekannt Dichter unter dem Druck religiöser Verfolgung die Flammenzeichen an der Wand zu lesen, dieweil wir in Wohlstand und Freiheit den Glauben an das allein Notwendige, an Gott, verlieren?

Von einem Aufbrechen des Religiösen zeugen übrigens nicht bloß die sowjetischen Poeten, sondern auch die Schriftsteller. So kämpft zum Beispiel Wladimir Solouchin, auch ein Parteimitglied, seit Jahren schon für die Bewahrung und den Schutz der religiösen Kulturgüter der Vergangenheit, die zum großen Teil bereits einem blindwütigen antireligiösen Kampf zum Opfer fielen. Erschüttert liest man seine Beschreibungen über zerstörte Kirchen und vernichtete Ikonen, sowie über den Unverstand seiner (atheistischen) Mitbürger diesen Schätzen gegenüber. Natürlich ist sein Eintreten für die religiöse Kunst nicht unwiderrprochen geblieben, um so mehr, als er offen ausspricht, wie sehr ihn diese Kunstwerke berühren und ihr Verlust ihn schmerzt. Hier spricht nicht nur ein Ästhet, wenn er diese sinnlose Vernichtung als Raub am Volk geißelt. Und die Welle der Zustimmung, die ihm aus dem ganzen Land zubrandete, erweist einmal mehr, daß im Volksbewußtsein mehr als nur ein wachsendes Kunstverständnis spürbar wird. Wer es nicht glaubt, braucht nur die antireligiöse Polemik der Partei zu diesem Punkt nachzulesen. Aber lesen sollte man vor allem Wladimir Solouchin selbst, dessen Buch «Briefe aus dem Russischen Museum» (1966 zum erstenmal in Moskau publiziert) nun in deutscher Übersetzung vorliegt.²

¹ Gedichte sind Gebete an Gott, Herausgeber: Felix Philipp Ingold und Ilma Rakusa, Arche-Verlag, Zürich 1972, 80 Seiten, gebunden.

² Vladimir Solouchin, Briefe aus dem Russischen Museum, Pustet-Verlag, München/Salzburg 1972, 215 Seiten, Paperback.

Studientagung in Bad Schönbrunn

27./28. Januar 1973

Literatur in der Sowjetunion –

Kultureller Motor einer Gesellschaft?

Referenten: Prof. Dr. Felix Ingold

Frau Dr. Ilma K. Ingold-Rakusa

Dr. P. Robert Hotz

Beginn: Samstag, 27. Januar, um 15.00 Uhr

Schluß: Sonntag, 28. Januar, um 16.00 Uhr

Anmeldungen an die Direktion von Bad Schönbrunn

6311 Edlibach, Telefon (042) 52 16 44