



SIE KÖNNEN meinen Ring küssen, Madame, aber ich muß Sie darauf aufmerksam machen, daß er sich in meiner Hosentasche befindet.» So reagierte einst Erzbischof *Thomas Roberts SJ* auf höfische Untertänigkeit. Am Aschermittwoch feierte er seinen 80. Geburtstag. Jemand hat ihn den Gewissensstachel in der Seite der englischen Hierarchie genannt, woraus *The Times* eine noch bessere Schlagzeile prägte: «Der ‹loyale› Stachel in der Seite des Vatikans.» Erzbischof Roberts betrifft die Gesamtkirche. Er hat zu ihrer Liberalisierung einiges beigetragen. Es gelang ihm, trotz Treue zu seinen Idealen, stets weiterzuwachsen zu größerer Freiheit.

Bischof Roberts

Im Familienmotto seiner Mutter heißt es: *Patria cara; carior libertas*. In der Tat war ihm die Freiheit teurer als alles, was er auch liebte. Weil er sogar Verantwortung liebte, war er fähig, Autorität auszuüben. In seinem Buch *Black Popes* (1954) hat er den Gehorsamsbegriff neu befreit: «Es ist für den Menschen unmöglich, Autorität auszuüben, ohne die Regierten zu befragen. Sich diesem Prinzip zu widersetzen hieße, den Gehorsam in eine Absurdität wandeln.» Es ging ihm nicht darum, das *Enfant terrible* zu spielen, vielmehr wollte er, daß der ursprüngliche und traditionelle Fundamentalkonsensus und der gesunde Menschenverstand weiter und möglichst besser zur Geltung kommen. Ähnlich sah er die Frage der Geburtenkontrolle: «Ein moderner Papst kann nicht länger die Volksmeinung ignorieren. Was Eheleute zu sagen haben, hat ebenso Gültigkeit. Auch sie stehen unter der Führung Gottes.»

Ein solcher Bischof mußte einem Kontrollorgan, wie dem Hl. Offizium, ein Dorn im Auge sein. Dort beanstandete man sein Buch *Black Popes*. Überdies denunzierte ihn Erzbischof *O'Hara*, der Apostolische Delegat, weil er die für Ka-

tholiken verbotene Friedensbewegung *Pax* unterstützte. Ohne Verhör erhielt er Redeverbot. Daraufhin bat er Papst Johannes XXIII. um die Erlaubnis, *O'Hara* wegen Verleumdung gerichtlich zu verklagen. Es kam nicht dazu. War er ein bloßer Untertan geworden?

Keineswegs, vielmehr wurde er erst recht ein *Bischof des Volkes*, nachdem er schon längst seinen Bischofssitz von Bombay verlassen hatte: nicht aus Ohnmacht, sondern aus der Überzeugung, daß die indische Kirche, noch vor der Unabhängigkeit des Landes, eigenständig werden sollte. Er hatte Großes geleistet für die Einigung der Kirche, die von portugiesischen Sonderrechten aus kolonialer Vergangenheit belastet war, Großes auch auf sozialem Gebiet. Auf dem Höhepunkt seines Wirkens bat er damals um einen Weihbischof, den jetzigen *Kardinal Gracias*. Im August 1946 verließ er als Matrosenseelsorger auf einem Öltanker der *British Petroleum* seinen Bischofssitz Bombay.

Von allen Titulierungen, die man ihm gab, läßt er heute noch eine gelten: Jesuit. Sein Ordensstifter, Ignatius von Loyola, hatte es den Jesuiten versagt, nach hohen kirchlichen Ämtern zu trachten. Nur auf ausdrückliches Geheiß des Papstes würden Ausnahmen gestattet. Thomas Roberts ist eine solche Ausnahme, aber im Grunde blieb er dem Wunsch von Ignatius treu, er konnte auf hohe Ehren verzichten. Nicht aber scheute er zurück vor neuen Möglichkeiten, den Gläubigen zu dienen. Am Konzil setzte er sich für den Frieden und die Zusammenarbeit der Nationen ein. Insbesondere machte er sich zum Anwalt der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, was in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 79) seinen Niederschlag gefunden hat.

Sein ganzes Leben lang kämpfte Roberts für die Gewissensfreiheit. Es liegt auch an uns, daß dies nicht umsonst war. Empfohlen wurde ihm folgender Wappenspruch: «Tradition ist der lebendige Glaube der Toten, Traditionalismus der tote Glaube der Lebenden.» *K.W.*

Österreich

Der «Synodale Vorgang»: Pflichtübung einer Synode auf österreichisch – Geschäftsordnung will allen Überraschungseffekten zuvorkommen – Optimistischer Weihbischof spricht trotzdem von «dynamischem Prozeß» – Dagegen steht ein starres Zeitschema – Vorstoß der Steirer – Vier Sachkommissionen.

Fritz Csoklich, Graz

Abtreibung

Ein Jurist zum Entscheid des Supreme Court der USA: Richterliche Gewalt dekretiert neues Freiheitsrecht – Die Gesetzgebung von fünfzig Staaten außer Kraft gesetzt – De-facto-Freigabe der Abtreibung auf Verlangen – Personsein wird sogar dem lebensfähigen Fötus abgesprochen – Schizoide Rechtskonstruktion – Alberne Anwendung der Geschichte – Ironie der Interpretationen – Zwei Auswege aus der neugeschaffenen Unrechtssituation – Der Ruf nach verfassungsmäßigem Schutz jeden menschlichen Lebens. *John T. Noonan, Jr., Berkeley, USA*

Missionsgeschichte

Roberto Nobili SJ, den Indern ein Inder: An der Wende der Weltmission (Konferenz von Bangkok) die Geschichte auch positiv bedenken – Es gab nicht nur den Portugalismus – Nobili, Pionier der Partnerschaft – Der Schweizer Peter Bachmann schreibt die erste umfassende Biographie – Geschichte eines Konflikts: portugiesisch-christlich gegen indisch-christlich – Vorspiel des Ritenstreits – Elitäre Brahmanenkaste Schlüssel zum Sanskrit – Ausweitung der Mission auf die niederen Kasten – Heutige Nobilis: Jesuiten als Swamis. *Ludwig Kaufmann*

Film

«Last Tango in Paris», ein Totentanz: In Bertoluccis Film geht es nicht um Sex, sondern um den Tod, die Vergangenheit und was wir damit anfangen können – Aber es gibt Sex zur Austreibung jugendlicher Romantik und zum Aufzwingen einer nihilistischen Weltansicht – Geschichtsfeindliche Herausforderung an vergangenheitsbezogene Sinndeutung der Wirklichkeit. *Harvey Cox, Cambridge, Mass.*

Mischehe

Ökumenische Trauung: Die drei Schweizer Landeskirchen stehen zu einer gemeinsamen Trauliturgie – Zeichen schon bestehender Glaubensgemeinschaft – Der Pfarrer der andern Konfession keine Randfigur – Anders als in Deutschland, ein partnerschaftliches Modell. *Albert Ebner*

Jesuiten

Zum 20. Mai: Schweizer Abstimmung über die Ausnahmeartikel scheint ein heißer Tag zu werden – Sachkundige Orientierung bietet der kleine Sammelband: Jesuiten in der Schweiz – Das Gutachten von Prof. Werner Kägi, ein monumentales Werk.

Starre Vorzeichen für einen «dynamischen Prozeß»

Behauptet man in Österreich, irgendetwas sei «typisch österreichisch», so kann dies zwei sehr verschiedene Bedeutungen haben: Eine Anerkennung des angeblichen oder wirklichen Fingerspitzengefühls des Österreicher, seines Bemühens um Ausgleich, seiner Lebenskunst, die Extremen abhold ist, oder aber eine eher reservierte Interpretation, die Angst vor klaren Entscheidungen konstatiert, eine gewisse Unsicherheit und Unentschlossenheit «schlamperter» Art, den Verzicht auf Prinzipien zugunsten mehr oder weniger stark verwaschener Kompromisse.

Die Synode in Österreich, die sich Anfang April in einer ersten Vollversammlung in Wien konstituiert hat, kann wohl als «typisch österreichisch» im zweiten Sinn des Wortes gelten. Sie ist eine «Kirchenversammlung auf Sparflamme», eine Synode, die sich nicht einmal Synode nennt, die das Unwort des «Österreichischen synodalen Vorgangs» trägt, der in seiner Abkürzung ÖSV von jedem Österreicher zunächst nur als Österreichischer Schiverband ausgemacht werden kann.

Was heißt «synodaler Vorgang»?

Diese sprachliche Verballhornung scheint mehr als ein Zufall zu sein. Sie ist ein Indiz dafür, daß die Synode in Österreich ein ungeliebtes Kind ist. Von ihr erwartet man nicht viel, weder an der Basis, wo man von diesem «synodalen Vorgang» kaum etwas weiß, noch in den Kirchenleitungen, bei den Bischöfen. So erhält die Kirchenversammlung den Beigeschmack einer Pflichtübung, nachdem man in der psychologischen Aufschwungphase gleich nach dem Konzil die Abhaltung einer österreichischen Nationalsynode versäumt hatte. Jetzt, Jahre später, sucht man mit diesem synodalen Vorgang einen «typisch österreichischen Ausweg», um Empfindlichkeiten von Diözesen und Bischöfen, die um ihre Kompetenzen fürchten, zu beruhigen und um Schwierigkeiten mit Rom auf jeden Fall zu vermeiden: da es sich ja nur um einen «synodalen Vorgang» handelt, braucht man die römischen Bestimmungen über Synoden nicht buchstabengetreu einzuhalten, ja man bedarf nicht einmal einer Zustimmung des Vatikans ...

So setzte sich also der «synodale Vorgang» in Bewegung, mit einem Statut und einer Geschäftsordnung, die passagenweise der deutschen Synode entnommen sind – bis auf eine ganze Reihe von Abänderungen, die noch restriktiver als der Urtext sind. Die Sicherungen, die im Statut und in der Geschäftsordnung der deutschen Synode ohnehin mit einem beachtlichen Perfektionismus eingebaut worden waren, sind in Österreich teilweise noch weiter verfeinert worden, so daß in der Tat kaum mehr etwas Unerwartetes «passieren» kann. Wie sehr man sich von seiten einzelner Bischöfe gegen solche möglichen Überraschungseffekte absichern wollte, zeigte schon die Vorbereitungsphase des «Vorgangs», in deren Verlauf einige Mitglieder der vorbereitenden Zentralkommission auf Grund bischöflichen Vetos stillschweigend und ohne nähere Angabe von Gründen gestrichen wurden.

Diesen Tatsachen zum Trotz bemüht sich der Linzer Weihbischof Dr. *Alois Wagner*, unerschütterlicher Optimist, Vizepräsident des «synodalen Vorgangs» und faktischer Motor dieser Versammlung, das Beste aus den gegebenen Umständen herauszuholen. Der ÖSV sei keineswegs eine Pflichtübung, stellt Wagner allenthalben fest, er sei ein «dynamischer Prozeß», man habe damit in Österreich ganz bewußt einen neuen Weg beschritten.

Vorherrschend Funktionäre

Tatsächlich könnte die Konstruktion eines dynamisch verstandenen Vorgangs statt einer statisch aufgefaßten Synode manche Vorteile bieten – vor allem, wenn man die Möglichkeit einer nach vorne offenen Entwicklung bedenkt. Dem

steht das fixe zeitliche Konzept entgegen, das von der Bischofskonferenz vorgegeben wurde: so sind für den gesamten ÖSV überhaupt nur noch zwei Arbeitsvollversammlungen für Oktober 1973 und im Mai 1974 vorgesehen. Die Ergebnisse der synodalen Bemühungen sollen schon im Herbst 1974 fertig vorliegen und bei einem gesamtösterreichischen Katholikentag verkündet werden. Gegen dieses starre zeitliche Schema sind bereits ernste Bedenken laut geworden, da eine seriöse Arbeit unter solchem Zeitdruck für kaum möglich gehalten wird.

Außerdem bietet die Zusammensetzung der Synodalen nicht allzu viel Hoffnung auf lebensvolle Initiativen für Erneuerungsbemühungen der Kirche in Österreich: finden sich doch unter den 180 Synodalen, unter denen sich die österreichischen Diözesan- und Weihbischöfe als eigene «Fraktion» abheben, die weder mitdiskutieren noch abstimmen möchte, auffallend viele hauptamtliche Funktionäre des kirchlichen Organisationslebens. Ganz gewiß kann und soll diesen Amtsträgern nicht das Engagement abgesprochen werden – die Gefahr des Fischens im eigenen Teich ist aber doch erheblich, wenn man bedenkt, daß in der Vollversammlung neben den 15 Bischöfen etwa 50 Funktionäre kirchlicher Gremien und katholischer Organisationen und 60 hauptamtlich angestellte Seelsorger, Ordensangehörige, Seelsorgehelferinnen usw. vertreten sind. Nur etwas mehr als 50 Delegierte kommen aus Berufen, die nicht direkt mit dem innerkirchlichen Raum zu tun haben.

Das Interesse der Öffentlichkeit für die Arbeit der «Minisynode» ist diesen Umständen entsprechend bisher gering gewesen. Der Mangel jeglicher Öffentlichkeitsarbeit, für die es bislang weder Geld noch Personal gab, tut noch ein übriges dazu. Aber auch in den katholischen Kernschichten ist kaum eine innere Beteiligung zu beobachten. Dies mag nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß alle österreichischen Diözesen bis auf die Steiermark und Vorarlberg in den letzten Jahren bereits eigene Diözesansynoden hatten, woraus sich eine gewisse Müdigkeit und Apathie gegenüber solchen Vorgängen erklärt.

Kardinal König: Die Freiheit in Anspruch nehmen

So konnte nicht verwundern, daß die konstituierende Vollversammlung des «Österreichischen synodalen Vorgangs» (ÖSV) am 7. April in Wien in einer eher resignierten Stimmung vor sich ging, obwohl Kardinal Dr. König in seiner Ansprache am Vorabend den Delegierten Mut zur Initiative zugesprochen hatte. Der Kardinal warnte wohl davor, leeres Stroh zu dreschen und sich in Phrasen zu ergehen. Er warnte auch, in Debatten über Strukturfragen steckenzubleiben, und meinte, nichts sei hohler als ein bloß wortreicher Progressismus. Andererseits wies der Kardinal darauf hin, daß der Freiheitsraum der Kirche viel größer sei, als wir oft meinen: «Die Freiheit soll man nicht nur fordern, man muß sie in Anspruch nehmen. Auch den Mut kann man nicht fordern, man muß ihn nur haben.»

Dr. König fügte hinzu, vielleicht seien einige Delegierte der Auffassung, die Bischöfe hätten dem ÖSV etwas enge Grenzen gesteckt, zu viele Sicherungen eingebaut, damit «nur ja nichts passiert». Die Bischöfe hätten aber nur getan, was sie für richtig hielten. Sie wollten aber mit den Delegierten im Team arbeiten: «Wir Bischöfe wollen Sie als unsere beratenden Partner betrachten. Sie sollen keine Befehlsempfänger der Bischöfe sein, wie die Bischofskonferenz kein Exekutivorgan der Synode ist.»

Die Steirer nahmen sich die Freiheit

Die Tagesordnung der ersten Vollversammlung, die den Synodalen ohne jede Möglichkeit einer Abänderung, Ergänzung oder Zustimmung vorgelegt wurde, trug diesen aufmunternden Worten des Kardinals keine Rechnung: sie erschöpfte sich in versammlungstechnischen und organisatorischen Details, sah keinerlei grundsätzliches Referat und nicht einmal eine Debatte im Plenum vor. Dagegen traten sofort nach Eröff-

nung der Vollversammlung steirische Delegierte auf, die vor allem eine Generaldebatte zur Erörterung grundsätzlicher Fragen vor aller Öffentlichkeit forderten. Obwohl dieses Verlangen den Bestimmungen der Geschäftsordnung nicht entsprach, ließ man eine solche Debatte zu, und die Steirer, die damit auch beim ÖSV ihren Ruf als «wildes Bergvolk» erneut bekräftigten, schickten hintereinander eine ganze Reihe von Rednern vor, die trotz ihrer Bandbreite (von einem kritischen Studenten über Sprecher verschiedenster katholischer Strömungen bis zum Kanzler der Diözese Graz-Seckau) ein und dieselbe Forderung abwandeln: mehr Bewegungsfreiheit für die Delegierten, Auflockerung der allzu starr vorgegebenen organisatorischen Rahmen, Offenheit auf eine mögliche zukünftige Entwicklung hin.

Trotz des Aufsehens dieses «Steirersturms» hatte der Versuch einer spontanen «Initialzündung» nur partiell Erfolg: die folgende Generaldebatte, in deren Verlauf auch die Problematik der nicht mitdiskutierenden, nicht abstimmenden Bischöfe aufgeworfen wurde, erreichte keineswegs die Brisanz, die man angesichts der offenen Fragen erwartet hatte. Andererseits wurden die konkret ausgearbeiteten steirischen Anträge auf Ab-

änderung der allzu restriktiven Geschäftsordnung und des fixen Terminplanes der Synode mit einiger Sympathie aufgenommen, so daß insgesamt eine gewisse Auflockerung für die Zukunft erhofft werden kann.

Kommt die Maschine in Gang?

Im Anschluß an die erste Vollversammlung konstituierten sich die vier Sachkommissionen, die über die Themenkreise «Träger kirchlicher Dienste», «Kirche in der Gesellschaft von heute», «Bildung und Erziehung» und «Kirche und Massenmedien» Arbeitsunterlagen und Beschlüßanträge ausarbeiten sollen. Die von vorbereitenden Kommissionen bereits erstellten Entwürfe wurden als zu unverbindlich, zu wenig pastoral und zu wenig aktuell empfunden, so daß mit grundlegenden Umformulierungen zu rechnen ist. Die kommenden Wochen und Monate der Kommissionsarbeit werden zeigen, ob die «Maschine» des synodalen Vorgangs auf dieser Ebene besser in Gang kommt und ob damit die Hoffnungen des Weihbischofs Wagner auf einen «dynamischen Prozeß» in Erfüllung gehen.

Fritz Csoklich, Graz

RICHTERLICHE GEWALT GEGEN DAS RECHT ZUM LEBEN

Mit Erstaunen ist in Europa die grundsätzliche Entscheidung des *Supreme Court* der USA zur Liberalisierung der Abtreibung zur Kenntnis genommen worden, und es ist anzunehmen, daß sie in all den Ländern, in denen derzeit eine Änderung der Gesetzgebung beraten wird, eine psychologische Wirkung erzielt hat. Es schien uns deshalb richtig, die Reaktion eines Amerikaners darauf zu vernehmen. Sie ist uns um so mehr willkommen, weil hier ein *Jurist* Stellung bezieht, der die Rechtsgeschichte bedenkt, den Äußerungen des Rechtsbewußtseins seines Volkes nachgeht und sich ganz auf die Frage nach der Gesetzgebung konzentriert. Der Verfasser, *John T. Noonan, Jr.*, Professor an der University of California (Berkeley), hat sich außer mit juristischen Arbeiten durch die Geschichte der Beurteilung der Empfängnisverhütung in der katholischen Theologie und Praxis einen Namen gemacht («Contraception», deutsch «Empfängnisverhütung», Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1969). Ein weiteres Buch «Morality of Abortion» war direkt der Abtreibungsfrage gewidmet. Der von uns übersetzte Artikel erschien in Europa zuerst in dem uns befreundeten Londoner Wochenblatt «The Tablet».

Die Redaktion

Am 22. Januar 1973 hatte der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten über die Fälle *Roe versus Wade* und *Doe versus Bolton*¹ zu entscheiden. Bei dieser Entscheidung verkündete er, daß ein neues persönliches Freiheitsrecht in der Verfassung existiere, nämlich die Freiheit einer Frau, jederzeit ihre Schwangerschaft abbrechen zu lassen. Der Gerichtshof war nicht sicher, wo die Verfassung dieses Recht erwähnt hatte, obwohl er wußte, daß die Verfassung es nirgends ausdrücklich erwähnte.

«Wir haben das Gefühl», sagte Richter Blackmun als Sprecher der Mehrheit, «daß das Recht seinen Ort im Begriff persönlicher Freiheit des 14. Zusatzartikels (Fourteenth Amendment) hat», aber er war der Ansicht, daß es ebensogut «in den dem Volk vorbehaltenen Rechten des 9. Zusatzartikels» seinen Platz habe (vgl. *Wade*, pp. 37, 38).

So unklar der Gerichtshof über die genaue Verfassungsbestimmung auch war, so sicher war er über seine Vollmacht, eine genaue verfassungsmäßige Verordnung zu erlassen. Er legte eine Doktrin über das menschliche Leben vor, die bisher der Aufmerksamkeit des Kongresses der Vereinigten Staaten und der Gesetzgeber aller fünfzig Staaten entgangen war. Er

setzte Kriterien, die angeblich von der Verfassung erfordert seien, welche die Regelungen über die Abtreibung in jedem Staat der Union, einschließlich des District of Columbia, der Republik Puerto Rico und der Stadt New York, ungültig machen. Keines dieser Staatswesen hatte die Verfassung richtig gelesen.

Woher auch immer dieses Freiheitsrecht in die Verfassung kam und wie spät auch immer es entdeckt wurde, es war von rangmäßig hoher Bedeutung. Es verdiente als «fundamental» und «im Begriff geordneter Freiheit inbegriffen» klassifiziert zu werden (*Wade*, p. 37). Mit solcher Charakterisierung fand das Gesetz seinen Platz neben solch grundsätzlichen Einrichtungen einer zivilisierten Gesellschaft wie dem Anspruch auf unparteiische, öffentliche Gerichtsverfahren. Richter *Blackmun* gab den Anschein, keine Ungereimtheit zu verspüren, als er zu einem bestimmten Verlangen eine solche grundsätzliche Stellungnahme gab, welche, bis seine Meinung zur Geltung kam, beständig und einmütig durch das Volk der Vereinigten Staaten verworfen worden war. Er hielt nicht inne, um verwundert zu fragen, wie eine Nation vor dem 22. Januar 1973 mit der hartnäckigen Nichtanerkennung eines im Begriff von geordneter Freiheit enthaltenen Rechtes bestehen konnte.

Ein Teil der betroffenen Gesetzgebung war alt und ging zurück auf die Mitte des 19. Jahrhunderts, ein anderer Teil war neu, er spiegelte die Weisheit des *American Law Institute* und enthielt ausdrückliche Absichtserklärungen, den Fötus zu schützen. Ein Teil der Gesetzgebung wurde von neueren Volksabstimmungen bestätigt, so in Michigan und in North Dakota; ein anderer Teil war im Prozeß der Abschaffung begriffen, so in New York. Gleichgültig ob alt oder neu, Kompromiß oder völliger Schutz von der Empfängnis an, beschlossen von Männern des 19. Jahrhunderts oder bestätigt in einer Volksabstimmung von beiden Geschlechtern, aufrechterhalten durch Apathie oder neu bestätigt in heftigem demokratischem Kampf: Keine der bestehenden Gesetzgebungen über Abtreibung steht in Übereinstimmung mit den Kriterien des Gerichtshofes. Durch dieses grundsätzliche Faktum allein stehen *Roe versus Wade* und *Doe versus Bolton* als die wohl radikalsten Entscheidungen da, die der Oberste Gerichtshof je getroffen hat. Daß diese Urteile von einem Gerichtshof stammen, der hauptsächlich von Leuten dominiert wird, die von einem Präsidenten eingesetzt worden waren, der sich seinerseits einer strikten Auslegung der Verfassung verpflichtet weiß, daß sie überdies von einem Richter mit republi-

¹ «Jane Roe» und «Mary Doe» sind Pseudonyme der Frauen, die gegen die staatlichen Abtreibungsgesetze Klage einreichten, weil man ihnen damit die Abtreibung verweigert hatte. Sie führten ihren Kampf so weit, bis sie schließlich vom Obersten Gerichtshof gehört wurden. Roe ist eine geschiedene Barkellnerin in Dallas, Doe eine Hausfrau in Atlanta. Beide gaben ihre Kinder, die sie nicht abtreiben durften, zur Adoption. (Red.)

kanischer Vergangenheit entworfen wurden, sind Ironien, die den revolutionären Charakter dessen, was der Gerichtshof hier verfügt hat und was der dissidente Richter *White* als «rohe richterliche Gewalt» bezeichnet, nicht mildern. Bezüglich Rhetorik ist der Stil einem Gerichtsgremium angepaßt. Bezüglich Inhalt könnten diese Urteile von Paul Ehrlich oder Bella Abzug stammen.

Der Radikalismus kennzeichnet nicht nur die Behandlung der Staaten durch den Gerichtshof und seiner Bevorzugung der Ansichten einer Elite gegenüber den Ergebnissen demokratischer Auseinandersetzungen. Radikal sind die Ergebnisse des Gerichtshofes als solche. Im Oktober 1963 machte *Glanville Williams*, der geistige Vater der Abtreibung-auf-Verlangen, bei der *Abortion Law Reform Association* den Vorschlag, daß Abtreibung bis zum Ende des dritten Monats eine Sache zwischen Frau und Arzt sein solle. Sein Vorschlag wurde von den damals bestorganisierten Befürwortern der Abtreibung niedergestimmt. In weniger als zehn Jahren hat der Oberste Gerichtshof eine weit radikalere Doktrin in die Verfassung geschrieben. Kraft seiner Urteile hat menschliches Leben heute weniger Schutz als je zuvor seit der Gründung dieses Landes. Kraft seiner Urteile hat menschliches Leben in den Vereinigten Staaten weniger Schutz als in irgendeinem Land der westlichen Welt.

Was der Gerichtshof gesagt hat:

Ist der Gerichtshof wirklich so weit gegangen? Hier sind seine Entscheidungen:

► Bis ein menschliches Leben «lebensfähig» (viable) oder «zu sinnvollem Leben fähig» (capable of meaningful life) ist, hat ein Staat kein «zwingendes Interesse» (compelling interest), das ihn berechtigt, das fundamentale persönliche Freiheitsrecht einer Frau zur Abtreibung zugunsten des Fötus irgendwie einzuschränken (*Wade*, p. 48). Für sechs Monate, oder «gewöhnlich» für sieben Monate (nach Berechnung des Gerichtshofes, p. 45) wird dem Fötus der Rechtsschutz versagt, kraft entweder des neunten oder vierzehnten Zusatzartikels.

► Nach Erlangung der Lebensfähigkeit ist das menschliche Wesen nicht eine Person (im vollen Sinne) (in the whole sense), so daß selbst nach der Lebensfähigkeit *er* oder *sie* von der Garantie des 14. Zusatzartikels nicht geschützt wird, demgemäß keinem das Leben genommen werden darf ohne rechtmäßigen Gerichtsprozeß (*Wade*, p. 47). An diesem Punkt ist jedoch *er* oder *sie* als «potentielles Leben» (potential life) gesetzlich anerkennbar (*Wade*, p. 48).

► Ein Staat darf trotzdem nicht ein lebensfähiges menschliches Wesen dadurch schützen, daß er eine Abtreibung, die zur Erhaltung der Gesundheit der Mutter vorgenommen werden soll, verhindert (*Wade*, p. 48). Ein Fötus von sieben, acht oder neun Monaten ist verfassungsgemäß dem Verlangen nach einer Abtreibung aus Gesundheitsgründen untergeordnet.

► Was der Gesundheitszustand einer Mutter in jedem einzelnen Fall erfordert, ist ein medizinisches Urteil, das «im Lichte aller für das Wohlbefinden der Patientin relevanten Faktoren zu fällen ist» (*Bolton*, pp. 11–12), wozu physische, emotionale, psychologische, häusliche und auf das Lebensalter bezogene Faktoren zählen.

► Der Staat kann verlangen, daß sämtliche Abtreibungen durch zugelassene Ärzte ausgeführt, daß sie nach dem ersten Trimester in amtlich bewilligten Etablissements (facilities) durchgeführt und daß sie nach Erlangung der Lebensfähigkeit insofern reguliert werden, als Abtreibungen aus Gesundheitsgründen nicht verweigert werden (*Wade*, p. 49). Dem Staat ist es jedoch verfassungsgemäß untersagt, zu verlangen, daß die Entscheidung zu einer Abtreibung von einem Spitalkomitee überprüft werden muß oder daß außer dem beistehenden Arzt zwei andere Ärzte der Entscheidung zustimmen müssen (*Bolton*, p. 17, p. 19). Die Verfassung verbietet ferner, daß der Staat vorschreibt, daß die Abtreibung nur in einem von der Zulassungskommission für Spitäler (Joint Committee on Accreditation of Hospitals) zugelassenen Spital gemacht wird oder überhaupt in einem Spital (*Bolton*, pp. 14, 15).

Mit verspäteter Besorgnis schließt Oberrichter *Burger* seine Zustimmung zu Richter *Blackmuns* Urteil mit dem Satz: «Offen gesagt, der Gerichtshof verwirft heute jeden Anspruch, daß die Verfassung Abtreibung-auf-Verlangen erfordere.» Hier handelt es sich um einen verzweifelten Versuch, mit einem Satz

zurückzuerobern, was in einer Liste von Kriterien als verfassungsgemäß verordnet weggegeben wurde. Schlicht gesagt, es kann darüber keine Diskussion geben, daß der Gerichtshof die Abtreibung-auf-Verlangen für die ersten sechs bis sieben Monate der Schwangerschaft zum verfassungsmäßigen Recht gemacht hat. Im Gegensatz zur «fundamentalen, persönlichen Freiheit» der Mutter wird der Embryo oder Fötus genau auf Null gewertet. Seine oder ihre Existenz scheint vom Gerichtshof bezweifelt zu sein, welcher sich auf des Staates Interesse beruft, das hier nicht ein Interesse an wirklichem Leben ist, sondern ein Interesse an einer «Theorie über Leben» (*Wade*, p. 47). Das Recht der Frau ist hier als ein absolutes behandelt, das nur ihretwegen durch Vorschriften bezüglich zugelassener Ärzte und entsprechender medizinischer Einrichtungen verkürzt wird.

Abtreibung-auf-Verlangen, auch nach den ersten sechs bis sieben Monaten der Schwangerschaft, wurde vom Gerichtshof dadurch bewirkt, daß er einerseits einem lebensfähigen Fötus das Personsein abspricht, andererseits die Begriffsbestimmung der Gesundheit ausweitet. Weil der siebenmonatige Fötus keine Person ist – keine sein kann, solange er Fötus ist –, weil er jetzt die Etikette «potentielles Leben» trägt, ist der Fötus kein Patient, dessen Interesse der Arzt wahrnehmen mußte. Im Denkschema des Gerichtshofes hat der Arzt nur *eine* Person als Patient, nämlich die Mutter.

Die Gesundheit der Mutter

Wenn der Arzt die Gesundheit der Mutter in Betracht zieht, dann muß er in den Begriffen einer extensiven Definition von Gesundheit denken, die zuerst durch die Weltgesundheitsorganisation (World Health Organisation) popularisiert wurde. Gemäß der Deklaration dieser Organisation (WHO) ist Gesundheit «ein Zustand vollständigen physischen, geistigen und sozialen Wohls, nicht einfach das Fehlen von Krankheit und Leiden». Der Oberste Gerichtshof heftet nun sein Siegel der Billigung auf diese Definition, indem er «sozial» mit «häuslich» (familial) ersetzt, aber im wesentlichen Gesundheit mit Wohls gleichsetzt. Welchem Arzt könnte nun nachgewiesen werden, eine Abtreibung – und zwar in jedem beliebigen Stadium der Schwangerschaft – vorgenommen zu haben, die nicht das Wohlbefinden der Mutter beabsichtigte? Welche Person würde nicht einen Arzt finden, der in voller Übereinstimmung mit den Kriterien des Gerichtshofes eine Abtreibung empfehlen könnte, wenn das emotionelle Verlangen der Patientin heftig genug wäre? Nie zuvor war nach britischem oder amerikanischem Recht ein Kind in den letzten Stadien der Schwangerschaft so der Zerstörung auf Wunsch der Mutter ausgesetzt.

Wie kam der Oberste Gerichtshof zu einem solchen Beschluß? Teils durch eine alberne Anwendung der Geschichte, teils durch einen schizophrenen Stil der Rechtsinterpretation, teils durch bewußtes Eingehen auf die Bedürfnisse einer Technokratie.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte. Richter *Blackmuns* Urteil im Fall *Wade* enthält eine wortreiche Menge davon (*Wade*, pp. 14–36). Im großen und ganzen ist es eine gewissenhafte, wenn auch platte Übersicht der einschlägigen Literatur. Aber es ist eine Geschichte, die nicht verdaut ist, oder besser gesagt, die nicht verkostet wurde. Sie nährte keineswegs den Geist des Richters, der sie darlegte. Sie war für seinen Geist nicht verpflichtend. Er hat den Druck der Treue zu den Menschen der Vergangenheit, die unsere Kultur geprägt hatten, nicht gespürt. Er hat auf deren Vorstellungen nicht als Person reagiert.

Unwissenheit des Volkes

Richter *Blackmun* beschreibt mit Klarheit den Grund, warum die amerikanische Ärztesgesellschaft im 19. Jahrhundert für den gesetzlichen Schutz des Embryos kämpfte, nämlich «die

Unwissenheit des Volkes über den wahren Charakter des Verbrechens. Es herrschte selbst unter Müttern ein Glaube, daß der Fötus nicht lebe bis zum Zeitpunkt, da die Mutter das neue Leben in sich spürt (period of quickening)». Dies führte zu einem «unverantwortlichen Zerstören menschlichen Lebens» vor dem fünften Monat. Er kommt dann zum Schluß: «Die Einstellung der Ärzteschaft hat damals wohl eine bedeutende Rolle in der strengen Gesetzgebung bezüglich Abtreibung gespielt» (*Wade*, pp. 26–27). Aber diese unanfechtbaren Tatsachen sind offenbar vergessen, sobald Richter Blackmun die Behauptung diskutiert, nach welcher amerikanisches Gesetz nicht den Fötus, sondern die Mutter vor Sepsis und andern Risiken einer Unterleibsoperation in den unhygienischen Spitälern von damals schützen wollte. Der Richter fragt nicht, warum die Gesetze auch die Abtreibung durch Drogen verboten oder warum nur diese Art von chirurgischer Behandlung dem Strafgesetz unterstellt und gewöhnlich unter die «Verbrechen gegen die Person» (Crimes against the Person) klassiert wurde.

Wenn Richter Blackmun imstande ist, die Geschichte zu lesen, die Jeremiaden der amerikanischen Ärztesgesellschaft zu zitieren und die Entwicklung des Gesetzes nachzuzeichnen, und dennoch über die Absicht des Gesetzes im Ungewissen bleibt, dann hat er nicht verstanden noch beherzigt, was die Vorfahren beabsichtigten, als sie einen starken Schutzwall um das Kind im Mutterschoß errichteten. Geschichte war für ihn nicht eine Befragung von Personen aus der Vergangenheit nach ihren wahren, grundsätzlichen Absichten. Sie war eine Scharade, die von der Bühne abgesetzt wurde, sobald das Schauspiel von Gelehrsamkeit zu Ende war.

Schizoide Gerechtigkeit

Wie steht es mit dem schizoiden Stil juridischer Interpretation des Richters? Einerseits erklärt er, daß der 14. Zusatzartikel, der 1868 in Kraft trat, sich auf ein persönliches Freiheitsrecht erstreckte, welches über ein Jahrhundert übersehen wurde. Ein Freiheitsrecht, das, wie der dissidente Richter Rehnquist bemerkt, die 1868 bestehenden Staatsgesetze über Abtreibung außer Kraft gesetzt hätte, wäre es bemerkt worden. Selbstverständlich wird kein einziges Wort der Geschichte angeführt, um zu beweisen, daß die Urheber des 14. Zusatzartikels – der Kongreß, der ihn vorschlug, und die Staaten, die ihn annahmen – die Absicht hatten, die Abtreibung zu legalisieren. In diesem Teil der Urteilsbegründung ist Richter Blackmun ein Evolutionist.

Verfassungen müssen neu interpretiert oder neu geschaffen werden, um zur jeweiligen Zeit zu sprechen. Wenn Freiheit im Jahre 1868 etwas Bestimmtes bedeutete und 1973 etwas ganz anderes, dann ist das gerade, was man von einem so grundsätzlichen Dokument zu erwarten hat, das einer solchen Verschiedenartigkeit der Zeiten und Bedingungen ausgesetzt ist. Wie Richter Blackmun in einer indirekten Anspielung auf seinen Gedankengang sagt, ist seine Meinung in Übereinstimmung «mit den Erfordernissen der tiefgründigen Gegenwartsprobleme» (*Wade*, p. 50).

Andererseits ist der Herr Richter eigenartig hölzern, wenn er sich anschickt, den Sinn von «Person» in der Garantie des 14. Zusatzartikels zu bestimmen. Er schaut, was Person zur Zeit der Annahme der Verfassung buchstäblich bedeutete. Er gibt an, was Person in andern Klauseln des Dokumentes bedeutet haben muß. Er bemerkt, daß Fötusse in der Volkszählung nicht mitgezählt wurden. Aber er fragt nicht, ob neue biologische Erkenntnisse über den Fötus den Gerichtshof zwingen müßten, ebenso evolutionär in der Definition der Person zu sein, wie er es in der Definition der Freiheit ist. Richter Blackmun vermeidet es, die Fakten der fötalen Existenz direkt zu sehen. Er braucht den Begriff Person so, als ob seine Bedeutung für immer festgefroren wäre. Ganz im Gegensatz zu seiner übrigen Auslegung ist er hier – und nur hier – ein

strenger *Constructionist*, also einer, der in einer umstrittenen Materie den Gesetzestext nach einer bestimmten Methode konstruiert. Weder die Anwendung der Geschichte noch die Methode, die Verfassung zu konstruieren, erklären, warum der Gerichtshof zu seinem Entscheid kam. Und das Oberste Gericht war so selbstsam vorsichtig in der Darlegung seiner Überlegungen, daß ein Kommentator gezwungen ist, auf Andeutungen einzugehen und Konjekturen zu machen. *Vier Grundzüge* dieses Entscheides drängen sich auf:

► Richter Blackmun sagt in einer Entschuldigungspräambel, daß er sich der «empfindlichen, emotionalen Natur der Abtreibungskontroverse» bewußt sei und schließt mit der Mahnung von Holmes, daß Richter nicht ein Gesetz als verfassungswidrig bezeichnen sollen, bloß weil es Meinungen verkörpert, die für sie «neu und schockierend» sind (*Wade*, pp. 1–2). Wäre es voreilig, zu vermuten, daß Richter Blackmun die Angemessenheit dieses Rates selbst dann erkannte, als er ihm nicht folgte, nämlich als er auf die Meinung traf, daß der Fötus eine Person ist? Einem lautstarken Segment amerikanischen Denkens dürften nur wenige Dinge so neu und schockierend sein wie die Andeutung, daß ein Fötus Menschenrechte hat. Falls Richter Blackmun den in den Medien üblichen Gesichtspunkt annahm, dürfte er leicht schockiert sein von den Postulaten, die den Abtreibungsgesetzen zugrundeliegen.

► «Bevölkerungszuwachs, Verschmutzung, Armut und rassistische Oberböte» sind nur auf der ersten Seite von *Wade* namentlich als solche Sachen erwähnt, die «darauf hinauslaufen, das Problem zu komplizieren». Sie verschwinden dann aus dem Blickfeld, um nachher nur noch in der vagen, aber umfassenden Selbstrechtfertigung des Gerichtshofes miteingeschlossen zu sein: Die Entscheidung stehe in Übereinstimmung mit den «Erfordernissen der tiefgründigen Gegenwartsprobleme» (*Wade*, p. 50).

Mit Bedacht wurde die Rockefeller-Empfehlung ignoriert, wonach Abtreibung nur als eine sekundäre Bevölkerungskontrolle gebraucht werden soll. Mit Bedacht wurde der Kommentar schwarzer Führer wie Jesse Jackson ignoriert, wonach das, was von Wohlfahrtsbürokraten vorbereitet wird, ein Programm für Völkermord im Mutterschoß sei. Und dennoch sagt der Gerichtshof, in der Pose eines Künstlers vor seinem eigenen Werk, daß sein Urteil den tiefgründigen Gegenwartsproblemen entspreche. Welch andere Probleme sind tatsächlich von der Lösung des Gerichtshofes betroffen, als Probleme des Bevölkerungswachstums und Probleme der Wohlfahrtsbürokratie, welche die Fürsorgeliste verkürzen will?

► Der Gerichtshof erklärt, wenn die Fachleute der Medizin, der Philosophie und der Theologie unfähig seien, zu einem Consensus über den Beginn des Lebens zu gelangen, so sei «die Gerichtsgewalt nicht in der Lage, über eine Antwort zu spekulieren» (*Wade*, p. 44). Die Unzuständigkeit in diesem Bereich wird zugegeben.

Drei Seiten weiter beschreibt Richter Blackmun das Abtreibungsgesetz von Texas als eines, das «eine bestimmte Theorie von Leben annehme», wobei er diese Theorie als Grundlage zur Regulierung der Abtreibung ablehnt. Ist das die Gerichtsgewalt, die «über die Antwort spekuliert» oder nicht? Wie kann Texas – und die andern Staaten mit ähnlichen Gesetzen – im Unrecht sein, wenn es fötales Leben gegen willkürliche Auslöschung schützt, es sei denn die Mehrheit wisse es besser, wann Leben beginnt? Der Vorwand von Unzuständigkeit scheint Humbug zu sein.

Hinter dem Zugeständnis der Inkompetenz steckt die Bindung an eine bestimmte Theologie oder Theorie des menschlichen Lebens. Leben ist des staatlichen Schutzes würdig, sobald es die Eigenschaft der «Lebensfähigkeit» oder die «Fähigkeit zu sinnvollem Leben außerhalb des Mutterschoßes» erlangt. An diesem Punkt ist der staatliche Schutz «logisch und biologisch gerechtfertigt» (*Wade*, p. 48). Kurz, an diesem Punkt hat das Leben Eigenschaften, die andere Menschen erkennen können. Funktionell gesehen beginnt an diesem Punkt, nach Aussage des Richters, menschliches Leben. Logisch und biologisch hängt jedoch die Lebensfähigkeit gänzlich von der Beziehung zwischen den Fähigkeiten eines Menschen und seiner Umgebung ab. So hat André Hellegers darauf hingewiesen, daß ein Erwachsener, der nackt auf dem Nordpol ausgesetzt wird, plötzlich lebensunfähig wird. Analog dazu verliert ein Fötus, der aus dem Mutterschoß herausgerissen ist, plötzlich seine

Fähigkeit zu überleben. In der Umgebung, in welcher der Fötus existiert hatte, wäre er ebenso lebensfähig wie irgendeiner von uns in unseren Häusern.

Sinnvolles Leben

Weder Logik noch Biologie helfen anscheinend weiter in der Erklärung, warum Richter Blackmun gerade diesen Punkt im Kontinuum für die Anerkennung auswählte. Aber er hat noch einen andern Satz zu unserer Belehrung von sich gegeben, nämlich den Satz von der «*Fähigkeit zu sinnvollem Leben*». Hier liegt vielleicht der Kern der Sache. Der Staat muß nicht einfach ein Menschenwesen, sondern ein Menschenwesen mit «*Fähigkeit zu sinnvollem Leben*» schützen. Menschliches Leben wird mit der Begrifflichkeit von Fähigkeit definiert. Maßstäbe der Lebensqualität sollen zur Bestimmung schutzwürdigen Lebens den Vorzug haben, soll Joseph Fletcher gesagt haben, als er die Entscheidung freudig begrüßte. Unsere alte Art, auf jede menschliche Existenz als etwas Heiliges zu schauen, soll durch eine neue Ethik ersetzt werden, die diskriminiert, indem sie auswählt, wer leben soll und wer sterben soll. Der Begriff «*sinnvolles Leben*» ist das Herzstück dieser Entscheidungen.

► Wer soll das Urteil fällen, daß ein Leben Sinn oder die Möglichkeit zu Sinn hat? An diesem entscheidenden Punkt ist es vielleicht nicht ungerecht zu vermuten, daß Richter Blackmun für die Auslese der Besten ist, oder wenn man so will, daß er ein Technokrat ist. Seine Urteilsbegründungen verraten einen außerordentlichen Respekt für den Arztberuf. Ihre ausdrückliche Voraussetzung ist, daß ein «*gewissenhafter Arzt*» mit seinem besten fachmännischen Urteil bestimmen würde, ob ein Fötus leben oder sterben soll. Dieser Arzt darf nicht durch Beiziehung von Kollegen zur Begutachtung seines Urteils «*erniedrigt*» werden (*Bolton*, p. 16).

Indem Richter Blackmun den Schutz menschlichen Lebens von der Gemeinschaft her dem Urteil des Technikers, der die Operation ausführen wird, überträgt, geht er gerade so weit, wie ein Richter gehen könnte, der die technokratische Utopie verwirklichen möchte, die so geflissentlich und schonungslos im Buch «*Brave New World*» beschrieben wird.

Ironie der Interpretationen

Eine große Ironie des Entscheides liegt darin: Der 14. Zusatzartikel der Verfassung, den der amerikanische Kongreß im Jahre 1868 in Kraft setzte, weil damals der Oberste Gerichtshof versuchte, es gesetzlich unmöglich zu machen, die persönlichen Rechte eines freien Schwarzen zu schützen, wurde hier die Rechtsquelle für Entscheide, die den Schutz der persönlichen Rechte eines Fötus gesetzlich verunmöglichen. Weil ihm der Status einer Person für immer «*und im vollen Sinn des Begriffes*» versagt wird, weil es für immer der psychischen Gesundheit der Mutter untergeordnet ist, wurde das Kind im Mutterschoß der Möglichkeit eines staats- oder bundesgesetzlichen Schutzes beraubt. Es wäre eine Kraftverschwendung, sich (in den Bundesstaaten) für Abtreibungsgesetze abzumühen, um jenen ungewissen Schutz des Fötus während der letzten zwei bis drei Monate zu erreichen, den der Gerichtshof noch im Gesetzesbereich gelassen hat.

Eine zweite, noch größere Ironie besteht darin, daß der Gerichtshof als Alternativbeweis für das Recht zur Abtreibung den 9. Zusatzartikel bemüht. Dieser 9. Zusatzartikel lautet: «*Die Aufzählung bestimmter Rechte in der Verfassung darf nicht dahingehend ausgelegt werden, daß durch sie andere dem Volk vorbehaltene Rechte versagt oder eingeschränkt werden.*» Das Volk hatte sich bereits über die Abtreibung ausgesprochen durch die gesetzgebenden Körper der fünfzig Staaten. In Michigan und North Dakota hatten erdrückende Mehrheiten des Volkes erst neulich, im November 1972, den Vorschlag zur Freigabe der Abtreibung des fünf Monate alten Fö-

tus verworfen. Wer könnte behaupten, daß das, was Richter Blackmun und seine sechs Kollegen gesetzkräftig beschlossen, als Gesetz im Kongreß oder in einem Volksreferendum hätte durchgebracht werden können? Wie könnten die Rechte des Volkes durch eine Elite wirksamer «*eingeschränkt*» werden, als wenn sieben Mitglieder eines Gerichtshofes verkünden, daß das Bemühen des Volkes, die Angriffe gegen das Leben unter Kontrolle zu bringen, verfassungswidrig sei?

Soviel Ironie in einer Sache legt nahe, daß die Lösung drastisch sein muß. Eine Richtermehrheit, die sich über das Volk mit technokratisch-elitären Doktrinen mokieren wird, wird ihre Hand nicht aus dem Spiel lassen, wenn sie mit einer neuen Gesetzgebung konfrontiert wird, die mit ihrem obersten Auftrag nicht konform ist. Die Wurzel des Problems muß erfaßt werden. *Zwei Angriffslinien* sind möglich. Sie könnten koordiniert werden.

► *Erstens: Der Oberste Gerichtshof könnte von 9 auf 15 Mitglieder erweitert werden.*

Diese Lösung hieße die «*Abraham Lincoln Solution*». Lincoln vertrat diese Idee in seiner Auseinandersetzung mit Douglas, der darauf bestand, daß *Dred Scott*² das Gesetz des Landes sei. Douglas war einer von fünf neuen Richtern, die dem Obersten Gericht von Illinois zugefügt wurden, um die vier alten zu überstimmen. War nicht, wollte er damit sagen, eine Veränderung der Mitgliederzahl im Gericht ein verfassungsmäßiger Weg, eine schlechte Entscheidung zu korrigieren?

Manche Gemüter, die Sinn haben für den Platz, den der Gerichtshof in unseren institutionellen Strukturen einnimmt, müssen wohl abgeneigt sein, die traditionelle Zahl in Antwort auf eine einzelne Entscheidung zu ändern. Ähnliche Reorganisationspläne von Franklin D. Roosevelt und die entsprechende Gegnerschaft kommen einem in den Sinn. Trotzdem ist Grund genug zu einer Erwägung einer solchen Ausweitung des Gerichtes, diesmal ohne damit bloß eine *ad-hoc*-Antwort auf eine bestimmte Entscheidung zu bewirken. Ein Komitee, das vom Oberrichter eingesetzt wurde («*Freund Committee*»), hat den Vorschlag gemacht, daß der Gerichtshof von vielen seiner Bürden entbunden werden sollte, indem man eine nationale Appellationsinstanz schaffen würde, die entscheiden müßte, welche Fälle dem Obersten Gerichtshof zum Entscheid vorgelegt werden sollten. Schlicht und einfach ist damit gemeint, daß neun Richter nicht ausreichen, um die enorme Betriebsausweitung des Gerichtes zu bewältigen. Die Erweiterung des Gerichtshofes auf 15 Richter würde diesem Problem direkt begegnen, ohne den Nachteil, die Funktionen des höchsten Gerichtes entzwei zu spalten. Erweiterung kann somit vernünftigerweise als eine funktionale Notwendigkeit begründet werden, zugleich wäre sie ein Mittel, die Rechte des Volkes wiederherzustellen.

Erweiterung hat eine praktische Grundlage. Ihr politischer Reiz braucht nicht unterstrichen zu werden. Dennoch ist sie immer noch eine vorläufige Antwort. Sie trifft die moralische Frage nicht tief genug. Sie verschafft keinen Verfassungsschutz für menschliches Leben in der Zukunft.

► *Die zweite Möglichkeit wäre deshalb, den Weg zu gehen, den man einschlug, um Dred Scott zu stürzen: Eine Verfassungsänderung.*

Unter *Wade* und *Bolton* kann der Fötus vom 14. Zusatzartikel her nie eine Person sein, und das Volk kann nie von dorthier für einen wirksamen Schutz des Fötus seine Stimme geben. Gut, so laßt das Volk den Fötus mit einem neuen Zusatzartikel in der Verfassung verteidigen! Das Volk mag dabei noch weitergehen. Es mag nicht nur Menschen im Mutterschoß verteidigen, sondern alle lebensunfähigen Menschen – alle Menschen, die bedroht sind, als unfähig zu «*sinnvollem Leben*» abgestempelt zu werden. Das Kleinkind mit genetischen Mängeln, das geistig zurückgebliebene Kind, der geistesranke oder senile Erwachsene – all diese potentiellen Opfer einer Lebensqualitätsmystik könnten mit einem Verfassungszusatzartikel über menschliches Leben geschützt werden.

Übersetzt von K. Weber

John T. Noonan, Jr., Berkeley

² 1857 erklärte der Supreme Court in der berühmtesten Entscheidung seiner Geschichte, dem *Dred Scott*-Fall, daß ein Neger kein Bürger sei, daß er sich daher auf die Grundrechte nicht berufen und nicht um Anerkennung seiner Freiheit streiten könne. Sie wurde 1886 durch den 14. Zusatzartikel der Verfassung außer Kraft gesetzt. (*Red.*)

ROBERTO NOBILI SJ, DEN INDERN EIN INDER

Zur ersten umfassenden Biographie des Pioniers einer Mission der Begegnung

Zur «Wende» in der christlichen Weltmission, für die die Weltmissionskonferenz von Bangkok¹ in vielen Kommentaren als Markstein und Signal gesehen wird, fanden ebendort zwei Vertreter der «Basler Mission» eine negative und eine positive Formulierung. Die erste lautete bündig: «Das Zeitalter der von den Portugiesen inaugurierten Missionsexpansion ist vorüber.» Die zweite interpretierte das Geschehen folgendermaßen: «Die eigentliche Krise der Mission in Europa entstand aus dem Erfolg der Mission: Die «Jungen Kirchen» sind selbständig geworden. Sie verlangen als Partner ernst genommen zu werden. Darum müssen wir von jetzt ab Mission im Gegenverkehr betreiben.»²

Liest man diese Sätze, so erscheint die Einladung, die Geschichte zu bedenken, zunächst nur auf das bezogen, was vorüber ist und was wir hinter uns zu lassen haben. In Wirklichkeit hat aber auch das positiv bezeichnete Geschehen nicht nur Aktualitätswert, sondern sehr weit zurückreichende Wurzeln. Die Auseinandersetzung mit der portugiesisch verstandenen «Expansionsmission» (um das Wort umzukehren) aus dem Geist der Partnerschaft und aus dem Bestreben, kultureller Eigenständigkeit ihr Recht zu geben, datiert bereits vom Beginn des 17. Jahrhunderts.

Schauplatz ist die Südspitze Indiens und somit derselbe Raum, in dem der an den Küsten erfolgreiche «Portugalismus» einer seit Jahrhunderten eingewurzelt, aber nicht mehr missionarischen, selber zur indischen Kaste gewordenen Christenheit gegenüberstand. Nicht ohne den Schutz ihres Erzbischofs konnte hier ein europäischer Jesuitenmissionar das kühne Experiment leben, aus der portugiesisch-europäischen Lebensweise auszubrechen und den Indern ein Inder zu werden. Mit ihm begann eine Auseinandersetzung um die sogenannte *Akkommodation*, die in ihrer ersten Phase hier wie im Fernen Osten unter Jesuiten, also innerhalb des Ordens, ausgetragen wurde und erst später, im 18. Jahrhundert, als «*Ritenstreit*» weitere und unheilvolle Kreise zog. Der Protagonist der Auseinandersetzung in Indien war der Italiener *Roberto Nobili* (1577–1656). Fast genau gleichzeitig zur Konferenz von Bangkok ist über ihn aus der Feder eines Schweizer die erste umfassende wissenschaftliche Biographie erschienen.³

Als Band XXXII der *Bibliotheca Instituti Historici S.I.* präsentiert sich die missionsgeschichtliche Arbeit von *Peter R. Bachmann* (Zürich) in der Reihe jenes (auch Nichtjesuiten für wissenschaftliche Arbeiten offenen) Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu in Rom, an dem ein anderer Schweizer, *Josef Wicki SJ*, seit Jahren die *Documenta Indica* besorgt, d. h. aus der großen Handschriftensammlung des Ordensarchivs Brief um Brief der indischen Missionare kritisch ediert. Hier vor allem, aber auch im Ordensarchiv von Shembaganur (Indien), in den römischen Archiven der Vatikanischen Bibliothek, der «Propaganda Fide» und der «Gregoriana», sowie in Brüssel (Bibliothèque Royale) und London (British Museum und India Office) hat Bachmann die einschlägigen Handschriften, vor allem Briefe Nobilis durchgesehen, die erst zum kleinsten Teil kritisch ediert sind. In seinem sehr sorgfältigen Apparat und Quellennachweis (mit Zitation in den Originalsprachen) macht er zudem auf verschollene Briefe (z. B. des Ordensgenerals Aquaviva, also in der «umgekehrten Richtung» Rom-Indien) aufmerksam, so daß auch die unvermeidlichen Grenzen und Lücken der Darstellung deutlich werden.

Geschichte eines Konflikts

Wen soviel Wissenschaftlichkeit nicht abschreckt und wer einen nüchternen und unparteiischen Stil zu schätzen weiß, der

¹ 29. 12. 1972 – 8. 1. 1973, vorbereitet durch die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf).

² Zitiert nach Evangelische Kommentare, Stuttgart, 3/1973, S. 146f.

³ Peter R. Bachmann, *Roberto Nobili 1577–1656*. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus. Roma, Institutum Historicum S.I. (Via dei Penitentiari, 20), 1972, 269 Seiten (wir zitieren mit B).

wird vom Verfasser auf einen Weg gebracht, der sehr bald von innen, von der Sache her eine Spannung und Aktualität enthüllt, die ebenso die menschlichen Beziehungen innerhalb einer international zusammengesetzten Mannschaft wie die eigentliche Problematik des interkulturellen Austauschs und des interreligiösen Dialogs, sowie schließlich die Funktion des Christentums innerhalb der bestehenden und (allenfalls) zu verändernden Gesellschaft betrifft. Von einem Punkt auf der großen Karte der Weltmission aus, von der einen strohbedeckten Hütte, dem *Matham Nobilis*, in *Madurai* aus, läßt sich ein Konflikt verfolgen, der am Ende der «Biographie» schon nicht mehr so sehr durch römischen Spruch zugunsten Nobilis entschieden, als durch «das Leben, das weitergeht», überspielt und samt seinem Protagonisten beerdigt erscheint. Später sollte der Konflikt zwischen neuen Partnern (den Orden in der Mehrzahl) und, mindestens in Indien, auch hinsichtlich neuen extremeren Formen der «Akkommodation» wieder aufflammen und zu jenem gegenteiligen Spruch von 1734 und «endgültig» 1744 führen, der die katholischen Missionsmethoden für zweihundert Jahre blockiert und speziell die Jesuitenmissionen diskriminiert und die Aufhebung des Ordens (1773) vorbereitet hat. Nobili aber ging es nicht um den Konflikt, sondern um die Begegnung, und vielleicht kann erst in unseren Tagen das, was er gelebt und gewollt hat, geistig erfaßt und vertieft, verwirklicht und weitergeführt werden.

Nobili (nicht *De Nobili*, wie er bisher in der Literatur genannt wird)⁴ war ein in Rom aufgewachsener Italiener aus einem adligen Toskanergeschlecht, das manche bis auf die Ottonen zurückführen wollen, so daß Nobili sogar «königlichen Geblüts» wäre. Italiener waren auch die Protagonisten der Akkommodation im Fernen Osten, *Valignano* (für Japan) und *Ricci* in China, und, zum Glück für Nobili, war auch sein erster Provinzial in Südindien (Malabarprovinz) Italiener. Dieser Mann, namens *Laerzio*, scheint für Nobili eine Art Vaterfigur gewesen zu sein. Bachmann bringt Unterlagen bei, wonach dessen Teilnahme an der Generalkongregation des Ordens im Jahre 1601 wahrscheinlich der Anlaß war, daß Nobili sein ursprünglich auf Japan und den dort zu erwartenden Martertod ausgerichtetes Verlangen nach Indien wandte. *Laerzio* warb damals als Vertrauensmann (Prokurator) der Indienmissionare für die Errichtung einer neuen Provinz (neben der eingesessenen, völlig portugiesisch verfaßten in Goa) für den Süden. Der Wunsch ging im selben Jahr 1605 in Erfüllung, als Nobili nach abenteuerlicher Fahrt (mit Schiffbruch vor Moçambique usw.) in Indien eintraf. *Laerzio* schlug seinen Sitz in der zweitgrößten portugiesischen Stadt Kochchin (Cochin)⁵ auf, über die auch Nobili an seinen ersten Bestimmungsort, die seit Franz-Xaver berühmte Küste der Perlenfischer, östlich vom Kap Kanyakumari (Komorin), gelangte. Hier betreuten Jesuiten die von den Portugiesen beschützte, schon acht Jahre vor der Ankunft Franz-Xavers kollektiv getaufte Kaste der *Parava*. Sie war einem Herrscher im Innern des Landes tributpflichtig. Für dessen Stadt, *Madurai*, in die von den Portugiesen nur die Händler, aber nicht die Soldaten vordrangen, wurde Nobili von *Laerzio* bestimmt, nachdem er unter den Missionaren der Küste die einheimische Sprache, das *Tamil*, erlernt hatte.

Gegen den «Portugalismus»

Madurai also sollte zum «Ort der Entscheidung» werden. Nobili fand hier in einem Außenbezirk der «heiligen Stadt der Hindu» einen portugiesischen Mitbruder vor, der nach erfolgreichem Wirken an der Fischerküste auch hier bereits 14 Jahre tätig war. In ihm, der auch sein nächster Vorgesetzter im Orden war, sollte Nobili seinen eigentlichen Widerpart finden; er hieß *Gonçalo Fernandez*.

⁴ Nobili unterschrieb, wie Josef Wicki dem Verfasser noch kurz vor der Drucklegung nachweisen konnte, seine Briefe offenbar immer als *Roberto Nobili*, auch als ihm das Italienische allmählich (wie er selber schrieb) fremder wurde. Nur in lateinischen Berichten anderer ist von ihm als *Robertus de Nobilibus* die Rede.

⁵ Bachmann gebraucht die Schreibweise der Ortsnamen, wie sie heute auf indischen Landkarten anzutreffen ist (die bisher in Europa übliche in Klammern).

Die Angaben bei Bachmann über diesen «adversarius» Nobilis (wie ihn eine römische Aktennotiz nennt) sind äußerst interessant. Mit seinen 65 Jahren war er ein verdienstvoller Mann, der bei den Mitbrüdern eine gewichtige Stimme hatte und zunächst auch beim *Nayakkan* (Herrschergeschlecht) von Madurai in Ansehen stand, weil er eine Vermittlerrolle zu den christlichen Parava an der Küste ausübte, und vielleicht auch, weil der erste *Nayakkan*, den er antraf, religiös interessiert und den Christen gegenüber milde gestimmt war. Zu jener Zeit (1599) erhielt Fernandez den Besuch des Visitators der Provinz Goa, *Nicolau Pimenta*, der offenbar gleichermaßen vom König wie von Fernandez positiv beeindruckt war. Fernandez unterhielt u. a. eine Krankenstation, die bei den Indern Beachtung fand, sowie eine kleine Missionsschule, an der ein Brahmane als Lehrer wirkte. Getauft aber hatte Fernandez schon in jener Zeit keinen einzigen Brahmanen, was Nobili alsbald kritisch bemerkte. Die Situation hatte sich für Fernandez und die Mission unter einem neuen *Nayakkan* gründlich geändert. Die Parava wurden durch ihn überfallen und ausgebeutet und Fernandez war sozusagen gezwungen, alle seine Beziehungen zu den Indern auf die Handelsinteressen der Portugiesen mit dem *Nayakkan* zu reduzieren: «Er war nebenamtlich der eigentliche Vertreter der Portugiesen in Madurai», konnte sich mit dem *Nayakkan* über Pferde und Salpeter unterhalten und war obendrein bei einem Großteil der Bevölkerung beliebt, die nach den Quellen «vor allem seinen frommen, reinen Lebenswandel bewunderte» (B 42). Die Mission allerdings, der Pimenta hier so große Zukunft vorausgesagt hatte, begann zu stagnieren, und das war der Grund, daß Laerzio Fernandez einen neuen Mann an die Seite setzte.

Nobili hatte dem Portugiesen zum vornherein mindestens eines voraus: Während Fernandez in der Aktennotiz als «zwar in indischen Dingen sehr, aber um so weniger in Theologie bewandert» (*minime theologus*) vermerkt ist, hatte Nobili nicht nur bei berühmten Lehrern wie Bellarmin⁶ usw. studieren können, sondern dieses Studium auch schon sehr bewußt auf die Mission ausgerichtet und neben dem theologischen Grundwissen die Kirchengeschichte gepflegt, um unter dem Eindruck der Wege und Ziele seiner Mitbrüder in China (Ricci u. a.) das «Gespür für Modifikation, Anpassung und Erneuerung» zu bekommen (B 17).

Fernandez' größtes Handicap war aber trotzdem nicht sein Mangel an Theologie, sondern sein portugiesischer Nationalismus. Er war «überzeugt, daß es in der Welt keinen ehrenvolleren Namen gebe als denjenigen der Portugiesen, welche «*parangi*» genannt wurden» (B 43). Christ werden hieß für ihn «*parangi*» werden, und er bemerkte nicht, daß dieses von den Muslimen übernommene Wort für die «Fremden» seit Beginn des 17. Jahrhunderts einen abwertenden Sinn bekam, da die Portugiesen von den Indern aus gesehen auf der gleichen Stufe wie in ihrer eigenen Gesellschaftsstruktur die sogenannten «Kastenlosen» (*Paria*) waren. Die Verachtung, ja das «Grau-

⁶ Bellarmin war nicht, wie es noch in neuesten Büchern (z. B. Ch. Hollis, Die Jesuiten, Hamburg 1970, S. 63) heißt, der Onkel Nobilis. Die beiden Familien stammten nur aus dem gleichen toskanischen Montepulciano. Hingegen hatte Nobili einen verstorbenen «Onkel Kardinal», der gleich hieß wie er selber, ferner einen ihm verwandten Kardinal Sforza, der die Gegnerschaft seiner Familie gegen seinen Ordenseintritt anführte.

VIATOURS

Russland

Studienreise über russische Bildung und Kultur
Besuch von Schulen und kulturellen Veranstaltungen
in Leningrad, Moskau, Nowosibirsk, Taschkent, Buchara,
Lamarkand, Baku, Eriwan, Kiew

Leitung: Dr. Robert Hotz, Zürich

1.—21. Oktober 1973

ca. Fr. 3900.—

Verlangen Sie bitte den Spezialprospekt bei
Viatoours, Habsburgerstraße 44

6002 Luzern, Telefon (041) 23 56 47



en» betraf die *Lebensweise*, wie sie an den portugiesischen Händlern zu sehen war und die vor allem ob des Genusses von Rinderfleisch und Alkohol als «unrein» empfunden wurde. Madurai als «heilige Stadt» war dadurch in den Augen der frommen Hindus herausgefordert, Fernandez durfte vor dem *Nayakkan* nicht mehr erscheinen, ja man warnte ihn, als «*parangi*» überhaupt von Religion zu sprechen, zumal da er «Christentum» mit «*marangi markkam*» übersetzte, was soviel wie «religiöse Lebensweise der *Parangi*» bedeutete: um ihm anzuhängen mußte man also die eigene Familie verlassen, kompromittierte sich als Verräter des Volkes, und es blieb einem nichts anderes übrig, als sich den Portugiesen anzuschließen. Äußeres Zeichen dafür waren die «christlichen», d. h. portugiesischen Kleider, die man beim Empfang der Taufe anzog, um die Trennung auszudrücken, wie es ein Konzil von Goa 1567 vorgeschrieben hatte.

Guru für die Brahmanen

Nobili schrieb all dem den Mißerfolg der Mission zu und war von Anfang an entschlossen, da er ja nicht Portugiese war, sich dagegen zu verwahren, «*parangi*» genannt zu werden. Alles was das Vorurteil, auch er sei Portugiese, nähren konnte, wollte er vermeiden. Er beobachtete und studierte die Eigenheiten und Sitten der Inder, vor allem jener, die sich, wie er selbst, mit der Verkündigung der Religion befaßten (B 48). Er ließ sich darüber bei einem asketischen Brahmanen unterrichten, der selber der Schüler eines berühmten Meisters war. Von ihm lernte er auch die Sprache des sogenannten Hoch-Tamil, und bald war er entschlossen, ein indischer *Samnyasin* zu werden. Es begann damit, daß er nur noch vegetarische Kost und diese mit den Fingerspitzen zu sich nahm und schließlich sein eigenes Matham (Haus eines *Samnyasin*) bezog, wo er, dem portugiesischen «Netz» entronnen, im selben Maß von jungen Brahmanen als «*Aiyar*» (Herr des Hauses) aufgesucht und in die brahmanischen Gebräuche und ihrer richtigen und falschen Anwendung eingeführt wurde, als er sich von den «*parangi*» absonderte. Später wurde er ob seiner adligen Herkunft sogar «*Rayan aus Rom*» genannt und der Kaste der Fürsten und Krieger zugerechnet. Er nannte sich schließlich selber so und trug die Kastenschnur, den *Punul*.

All dies war nicht ohne Billigung der Oberen möglich. Fernandez sah schon den Anfängen dieser Entwicklung mißtrauisch zu, und wenn er wohl in Nobili zuerst noch einen verschrobenen Idealisten sah, so witterte er bald einmal in seinem Verhalten ein feiges Zugeständnis an die Hindus. In Wirklichkeit setzte die Lebensweise eines *Samnyasin* sehr hohe Anforderungen an einen Europäer, aber man kann sich vorstellen, wie schwierig das Zusammenleben der beiden wurde, solange sie im gleichen Hause, der «alten Residenz» des Fernandez, weilten.

Zwei kirchliche Vorgesetzte waren Nobilis Rückhalt. Der eine war der «unbeugsame» Erzbischof der Thomaschristen in Kranganur, der Katalane *Francisco Ros SJ*. Madurai gehörte zum Jurisdiktionsgebiet dieses Erzbischofs, der eine reiche missionarische Erfahrung hatte. Die Thomaschristen oder «*Nazarini*» in seinem Sprengel hätten sich nie «*parangi*» nennen lassen, ja für ihre Neugetauften war es Pflicht, diesen Namen und alle fremden Sitten und Bräuche von sich zu weisen. Ros wurde seinerseits vom Erzbischof von Goa, *Aleixo de Menezes*, unterstützt, der als Augustiner zuerst in Malabar missioniert hatte. Gemeinsam bejahten sie ausdrücklich das Projekt von Nobili.

Diese Zustimmung genügte aber dem bei aller Freundschaft zu Nobili doch sehr besorgten und zugleich korrekten Provinzial Laerzio nicht: er beriet sich auch noch mit seinen Konsultoren, die dem Projekt zwar zustimmten, aber sich nicht vorstellen konnten, daß ein Jesuit seinen schwarzen Talar mit dem safrangelben Kavi vertauschen könnte. Laerzio verschob daher diesen Entscheid, bis er die Erlaubnis im Herbst 1607 mit dem erfolgreichen Wirken der Jesuiten in China im Gewand der dortigen «*Literati*» begründen konnte. Nun konnte Nobili ein echter Guru für die Brahmanen werden, und dies ging um so leichter, als Laerzio sich entschloß, Nobilis Gegner Fernandez an die Fischerküste zurückzusetzen.

Nobilis weiterer Weg kann hier nicht im einzelnen weiter verfolgt werden. Bachmann belegt ausführlich, wie er einerseits dazu gelangte, eine Brahmanengemeinde zu bilden, die auf dem Höhepunkt gegen dreihundert Mitglieder umfaßte und andererseits immer tiefer in die (nur den höchsten Brahmanenklassen zugänglichen) Geheimnisse der Hindu-Literatur eindrang, nachdem er sich zuerst in das Hoch-Tamil und dann in die heilige Sprache des *Sanskrit* hatte einweihen lassen. Er wurde auf diese Weise zum ersten europäischen Sanskritgelehrten.

Verhört – beschimpft – bestätigt

Es ist uns aber hier auch nicht möglich, den dramatischen Konflikt nachzuzeichnen, den ihm die Anklagen gegen die von ihm eingeführten Modifikationen hinsichtlich von Riten und Bräuchen einbrachten. Hauptakteur war wiederum Fernandez, der sich jetzt als eigentlicher Denunziant erwies, sodann der auf ihn hörende Visitator Pimenta und der von ihm zur Ablösung von Laerzio ernannte zweite Provinzial von Malabar, *Pero Francisco*, der es nach Bachmann geradezu auf die Zerstörung der Brahmanengemeinde abgesehen hatte: er belegte Nobili, der in den Verdacht des Ungehorsams geriet, mit einem Taufverbot!

Zwei Höhepunkte dieses Konfliktes seien immerhin erwähnt: Das Verhör von zehn Zeugen der Brahmanengemeinde von Madurai und die Inquisitionsdisputation in Goa.

Vom ersten publiziert Bachmann (126ff.) vollinhaltlich die Antworten, in denen uns das wache Bewußtsein für das Eigenrecht einer abgesonderten Kastenkirche zugleich mit einem lebendigen Glauben an universale Verbundenheit (auch mit den «parangi» an der Fischerküste) ebenso beeindruckt wie die klare Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen und abergläubischen Zeichen, wofür Nobili offensichtlich seinen Christen den Sinn geschärft hatte.

Den zweiten Anlaß nennt Bachmann die «Konferenz von Goa» (1609), insofern die Veranstaltung offiziell durch ein päpstliches Dokument veranlaßt war, das den neuen, Nobili feindlich gesinnten Erzbischof-Primas *Sà* von Goa zu einer Vereinbarung mit Nobilis Schutzherr, Erzbischof Ros, aufforderte. *Sà* selber aber hegte zunächst die Absicht, Nobili vom Inquisitionsgericht, dem er vorstand, verurteilen zu lassen. Demgegenüber anerkannten sowohl der Papst wie der portugiesische Großinquisitor Nobili das Recht zur Verteidigung, wie sie auch verlangten, daß die Protokolle nach Rom gesandt würden. *Sà* nun setzte das vom Papst verlangte «Gremium aus den besten Theologen» sehr einseitig und teilweise aus Leuten zusammen, die selber ihre Ignoranz und Inkompetenz bekannten. *Sà* drang nicht durch, aber er ließ seiner Wut in öffentlicher Predigt lauf, bezeichnete darin Nobili als Schandfleck der Mission in Indien und beschuldigte ihn des Götzen- und Teufelsdienstes (B 197).

Das Ende der Kontroverse fand in Rom statt. Dort hatte der Ordensgeneral *Claudius Aquaviva* Nobilis Unternehmungen unterstützt, aber ungenügende Informationen hatten Nobili Tadelsbriefe u.a. von seinem Lehrer Bellarmin eingetragen. Seine berühmt gewordene, von 108 (heilige Zahl) Brahmanen und von Erzbischof Ros mitunterschiedene «*Responsio*» sowie die Akten der Konferenz von Goa führten schließlich zu seiner vollen Rehabilitierung. Nachdem schon Papst Paul V. ganz für eine großzügige Behandlung der Inder war, erließ sein Nachfolger Gregor XV. die von der Ritenkongregation unter Kardinal Bellarmin vorbereitete Konstitution «*Romanæ Sedis Anistes*» vom 31. Januar 1623, die allerdings erst im Dezember 1624 in Goa eintraf. Wichtigster Punkt war die Erlaubnis für christliche Brahmanen und andere Inder, die Kastenschnur zu tragen (bei der Taufe wurde daran ein kleines Kreuz befestigt und eine von Erzbischof Ros verfaßte Gebets- und Segensformel dazu gesprochen): dies und anderes im Sinne von Standes- und Berufszeichen, also gesellschaftlichen Unterscheidungsmerkmalen (B 211, vgl. 201).

Nobili konnte das Dokument als volle Bestätigung seiner Arbeit betrachten, und es zeugt für seinen nach so vielen Widerwärtigkeiten ungebrochenen Geist, daß er sofort von der zuständigen Hierarchie eine neue Erlaubnis, nämlich für eine neu ins Blickfeld geratene Gruppe das Recht, sich

PHILOSOPHISCHES SYMPOSION

Prof. Dr. H. Lübke
Ordinarius für Philosophie an der Universität Zürich

Wissenschaft, Philosophie und Ideologie

Drei Vorträge mit Aussprache.

Zeit: Samstag/Sonntag, 19./20. Mai 1973

Beginn: 16.30 Uhr

Ort: Hotel Rütli, Hirschengraben 38, 6000 Luzern

Anmeldung: bis zum 12. Mai 1973 an: H. Widmer, Bernstraße 112, 6000 Luzern

Schweizerische Philosophische Gesellschaft,
Sektion Innerschweiz, Dr. H. Widmer, Präsident.

mit Asche zu bestreuen, anforderte, d.h. «das täglich zu tun, was andere Christen einmal im Jahr, nämlich am Aschermittwoch, tun».

Ausweitung auf die niederen Kasten

Der geographischen Ausweitung der Mission, die freilich nicht ohne Verfolgungen vor sich ging, waren die nächsten sieben Jahre Nobilis gewidmet. Sie bereiteten einen entscheidenden Schritt vor: die *Mission bei den niederen Kasten*. Sie verlangte einen neuen Missionarstyp, für den Nobili einen dreißigjährigen Portugiesen, *Balthasar da Costa*, gewinnen konnte. Er mußte als *Pandaravami* leben, was ihm einen breiten Zugang zu niederen Kasten eröffnete und ihn auch nicht an einem Zusammentreffen mit Brahmanen hinderte. Costa erwies sich als so erfolgreich, daß man die Zukunft bei den Pandaravamis und nicht mehr bei den Brahmanen sah.⁷ So verblaßte die vierzigjährige Vorarbeit der Pioniere (mit Nobili hatte vor allem ein zweiter Italiener, *Vico*, und in den letzten Jahren ein Portugiese, *Martins*, zusammengewirkt) vor dem Nachkömmling, der alle Unterstützung eines neuen Provinzials, *Barrada*, genoß.

Abschied und Entschwinden

Entgegen der ausdrücklichen Erlaubnis, ja dem Befehl des Ordensgenerals *Vitalleschi* an Nobili, in «seinem» Madurai (wie er es wünschte) zu bleiben, versetzte Barrada Nobili unter Hinweis auf seine Gebrechen (u.a. fortschreitende Erblindung) nach Ceylon, wo Nobili sich nur noch seinem Schrifttum widmete. Erst jetzt, da der Meister weg war, erkannte Costa, was er ihm verdankte, und wie erst die Tatsache einer Brahmanengemeinde, mochte sie noch so klein sein, die späteren zahlenmäßigen Erfolge bei den anderen, niederen Kasten ermöglichte: beim Tod Nobilis zählte die Madurai-Mission über vierzigtausend Christen, während die Brahmanengemeinde, die es insgesamt auf höchstens 200 eigentliche Konversionen gebracht hatte, durch Hungersnot, Christenverfolgung, Auswanderung und Kindersterblichkeit schon beim Abschied Nobilis auf zerstreute kleine Gruppen zusammengedrängt war.

So mußte Nobili für Madurai sterben, ehe er starb. In den letzten zwölf Jahren seines Lebens, zuerst auf Ceylon und dann bald in São Tomé, ordnete er mit immer noch frischem Gedächtnis sein vor allem für Katecheten bestimmtes Schrifttum: insgesamt zwanzig Bände in den drei Sprachen *Tamil*, *Telugu* und *Sanskrit*, wovon das allermeiste ein bis heute ungehobener

⁷ Mit Costas Kritik an der «Brahmanenmission» Nobilis setzt sich Bachmann (243–245) auseinander und tritt der Ansicht entgegen, als habe Nobili nur eine Kaste bekehren wollen. Sie war aber die «Türe», die nicht nur den Zugang zu den anderen Kasten, sondern vor allem zum Schrifttum und damit zur geistigen Grundlage der Hindu-Religion eröffnete. Die Frage nach der Überwindung der Kastenunterschiede als soziales Problem stellte sich offenbar für Nobili noch so wenig wie für Paulus, da er als «Anfänger» im bestehenden Gesellschaftssystem zuerst einen festen Ort finden mußte. Die Tendenz ging aber dahin, den Kasten ihre religiöse Bedeutung zu nehmen, d.h. daß sie für einen Christen keinen «Grad» von Beziehung zu Gott bezeichnen durften.

Schatz geblieben ist, der (soweit er nicht von Termiten zerstört wurde) darauf wartet, von solchen, die diese Sprachen erlernen, gehoben zu werden.

Immerhin wurde sein großer Katechismus aus dem Tamil ins Portugiesische übersetzt. Es war Costa, der dies unternahm, und zugleich richtete er einen Appell an die Ordensjugend, es sollten neue Nobilis das harte Leben eines Samnyasin auf sich nehmen. Der Appell verhallte damals ungehört, und bald nach dem Tod Nobilis, der seinen Samnyasi-Gelübden bis zuletzt treu blieb, starb 1667 der letzte Missionar, der diese bestimmte Lebensform in all ihrer Härte auf sich nahm.

Heutige Nobilis?

Bachmann ist es aufgefallen, daß Nobilis Grab, der doch ein «Heiliger Indiens» war, unauffindbar ist und keine Stadt, kein Dorf in ganz Südindien es für sich beansprucht; ja, wie er uns mündlich versicherte, fand er dort, wo Nobili wirkte, nirgends auch nur einen Stein zu seinem Gedenken. Es mag uns dies um so erstaunlicher dünken, wenn wir dieses während vierzig Jahren an einem Ort sich einwurzelnde Leben mit der ganz Asien erfüllenden Unruhe eines Franz Xaver vergleichen: Ihn trifft man in Indiens reichstem Schrein in Goa und sein Name begegnet allenthalben in Schulen und Kirchen. Gibt es demgegenüber von Nobili weder tote Statuen noch Reliquien zu sehen, so dafür vielleicht so etwas wie heute wieder lebendige Nobilis?

Bachmann wußte uns von einer Gruppe von Jesuiten in *Poona* zu berichten, die in einem *Snebasadan* (Haus der Freundschaft) leben. Ferner erinnerte er uns an den 1959 verstorbenen *Swami Parama Arubi Arandam*, der als *Abbé Monchanin* aus Lyon durch Henri de Lubac einem weiteren Kreis bekannt gemacht wurde. In dessen *Ashram* (Stätte der Begegnung) in Südindien lebte auch der Belgier *Henri Le Saux* (Swami Abhishikpananda), dessen Buch «Indische Weisheit – Christliche Mystik» (Rex-Verlag 1968) Zeugnis von der Begegnung des indischen Mönchtums mit dem Christentum ablegt. Er wirkt heute im Norden, in Bengalen, wo belgische Jesuiten einer großen Tradition christlich-indischer Begegnung folgen und wo einer von ihnen, *Pierre Fallon*, ein Sanskrit-Lehrbuch herausgegeben hat, das als beste Grammatik von den Hindu-Hochschulen übernommen wurde.

Über diese «neuen Nobilis» im engeren Sinn hinaus wird man die allgemeine Tendenz, Missionsstationen in «Ashrams» zu verwandeln, nicht übersehen können, wobei allerdings die Auswechslung der Anschrift noch nicht allzuviel bedeutet. Vielmehr geht es bei echter «Begegnung» wie bei «Dialog» immer um Austausch, um die Bereitschaft zum gegenseitigen Nehmen und Geben.

Der Ort der Begegnung

In diesem Zusammenhang drängt sich zum Schluß ein Wort zum Untertitel von Bachmanns Arbeit auf: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum *Christlichen Dialog mit Hinduismus*. Der Artikel ist absichtlich weggelassen: es gibt nicht den Hinduismus. Für Nobili war er zunächst ein Konglomerat von

äußeren Details, und mehr als das, womit sich Nobili konfrontiert sah, ist aus seiner Biographie nicht zu holen. Was ihm nämlich an Hindu-Religion begegnete, das lehnte er deutlich ab, ja suchte es apologetisch zu widerlegen, und «auf Grund seines umfangreichen literarischen Werks ist es unmöglich zu behaupten, er habe die christliche Religion des Westens ohne Klauseln als die «Erfüllung» der hinduistischen vorgestellt» (B 256), was umgekehrt heißt, Nobili habe Hinduismus nicht ohne Klauseln als Gefäß und Vorbereitung für Christentum angesehen. Wie dem immer sei – Bachmann sieht bei Nobili auch in der scholastischen Philosophie und Theologie eine Schranke –: Wer weiß, ob Nobili alles niederschrieb, was er empfand, ganz abgesehen von der bereits erwähnten Tatsache, daß das meiste von seinen Schriften noch ungehoben ist? Fragen müssen wir aber, ob der erblindete Nobili nicht vielleicht doch noch etwas tiefer und weiter sah, als das, was die Biographie hergibt. Mußte nicht ein Leben, wie er es führte, auf das Innere einwirken und das verändern, was wir *Spiritualität* nennen? Liegt nicht auf dieser Ebene der eigentliche Ort der Begegnung, wie sie einst gegen Ende des ersten Jahrtausends zum Beispiel zwischen christlichen Mönchen und muslimischen Mystikern stattfand? Und kann man nicht erst bei solcher Begegnung, die beide Seiten innerlich verändert und immer wieder neu «bekehrt», von dem sprechen, was zu Beginn in den Zitaten von Bangkok mit «Partnerschaft» oder gar «Mission im Gegenverkehr» gemeint war? Oder bezieht sich letztere nur auf christliche Kirchen untereinander und nicht in einem wahren Sinn auch auf das Tiefste und Beste religiöser Erfahrung in den verschiedenen Religionen?

Ludwig Kaufmann

Harvey Cox:

«Last Tango», ein Totentanz

«Schau nicht, sei nicht neugierig. Laß' mal die Vergangenheit sein!» Diesen Satz ließ vor zehn Jahren *Bernardo Bertolucci* die Heldin seines frühen Films «Vor der Revolution» sagen. Im selben Film muß sie bei der Beerdigung eines jungen Freundes sprechen: «Nur in der Gegenwart der Toten spüren wir wirklich, daß wir leben. Aber was können wir dafür? Wir können nicht das Leben mit ihnen in den Sarg nehmen, so schlagen wir halt mit unseren Flügeln und versuchen zu fliegen.» Am Schluß des Filmes verläßt sie ihr Liebhaber, um eine schmeichlerische, modische und schöne Blondine zu heiraten.

Bertolucci beschäftigt sich heute noch mit den gleichen Fragen. Man täusche sich nicht. Trotz all der fleischlichen Werbung, die man über diesen Film gesehen hat: im «Last Tango in Paris» geht es nicht um Sex. Es geht um den Tod – und um die Vergangenheit und was wir damit anfangen können oder nicht können. Die erschütterndste Passage ist bei weitem nicht die von der Reklame herausgehobene Nacktszene, in der Marlon Brando seiner jungen Geliebten ein Bad gibt. Vielmehr ist dies jene Szene, wo Marlon Brando, in der Rolle Pauls, eines amerikanischen Taugenichts mittleren Alters, dessen Frau sich eben selber getötet hat, über deren Sarg lehnt und klagend seinen Ekel und seine Liebe für den farblosen Leichnam ausschreit, der wächsern und leblos daliegt, unfähig, auf seine Wut oder seine Zärtlichkeit zu reagieren.

Im «Last Tango» spielt Bertolucci nicht nur den verbitterten und alternden Paul gegen einen jugendlichen Verlobten in einem Zweikampf für Jeanne (Maria Schneider) aus, sondern er kontrastiert auch zwei gegensätzliche Weisen und Wege, wie Menschen sich kennenzulernen versuchen. Für Paul taugt Erkenntnis nur, wenn sie ganz und gar persönlich ist und einer brutalen Begegnung von zwei Leibern und zwei Seelen abgerungen wird, die sich völlig vom verführerischen Trug der Außenwelt absondern. Er weigert sich sogar, seiner frechen

In der Paulus-Akademie Zürich ist die neugeschaffene Stelle eines zweiten

Studienleiters (Studienleiterin)

zu besetzen, deren Aufgabenbereich vor allem auf dem Gebiet **Psychologie** und **Pädagogik** im Rahmen der Erwachsenenbildung liegt.

Von einem Bewerber werden erwartet:

- gründliche Ausbildung auf dem Gebiet Psychologie und Pädagogik
- Eignung zu praxisbezogener Arbeit
- kollegiale Zusammenarbeit im Leitungsteam
- Verständnis für Grenzfragen im Gebiet Psychologie/ Theologie

Wenn Sie sich für die Stelle interessieren, richten Sie Ihre Bewerbung bis zum 1. Mai 1973 bitte an den Präsidenten der Paulus-Akademie, Dr. Emil Duft, Carl-Spitteler-Str. 38, 8053 Zürich.

jungen Mätresse seinen Namen zu sagen, und bringt sie zum Schweigen, wenn sie versucht, ihm ihren Namen zu verraten: «Sei nicht neugierig!»

Für Jeannes Verlobten gilt gerade das Gegenteil. Er will alles von ihr wissen. Begeistert macht er einen Film über ihre Kindheit und läßt sich von ihren Schüleraufsätzen vorlesen und Fotos alter Schulkameraden zeigen. Er kann nicht genug Fakten aus ihrem Leben sammeln. Wenn dann, in der Schlußszene, Jeanne den Liebhaber Paul (Brando) tötet und ihren Verlobten heiratet, murmelt sie zu sich selbst, daß sie nicht einmal den Namen ihres toten Freundes kenne. Wir aber vermuten, daß sie ihn unendlich besser kennt als den Mann, den zu heiraten sie sich anschickt.

Die vorliegende Story im «Last Tango» ist nicht schwierig. Sie beginnt mit einer Einstellung auf Brando, wie er sich trostlos auf einer Straße in Paris dahinschleppt, offensichtlich über etwas verärgert. Wie er eine leere Wohnung besichtigt, begegnet er einem sehr jungen, kraushaarigen und pop-modischen Mädchen, das ebenfalls nach einer Mietwohnung Ausschau hält. Sie haben dann und wann Geschlechtsverkehr und haben eine kurze Affäre, wobei sie die Wohnung als Ort des Stell-dich-eins benutzen.

Außerhalb der mit Gardinen verschlossenen Fenster läßt Brando etwas von seinem Leben ausströmen, indem er mit der Mutter seiner Gattin, mit ihrem Geliebten und mit ihrem einbalsamierten Leichnam verhandelt. Unterdessen streitet Jeanne mit ihrem Verlobten und entschließt sich schwärmerisch, ihn zu heiraten.

Wie Jeanne darauf Paul zu verstehen gibt, daß ihre Liebesaffäre vorüber sei, gehen sie miteinander in einen snobistischen Pariser Tangopalast, um sich zum letzten Mal ausgelassen zu vergnügen. Dort spielt Brando, wie ein Clown, seiner jungen Freundin einige abgebrauchte Klischees von geläufigen Verführungskünsten vor, von denen bisher ihre Liebe wegen seines Zynismus und seiner Aufrichtigkeit verschont blieb. Sie macht das Spiel mit, hebt ihre Augenbrauen und neigt scheu den Kopf, während im Hintergrund mehrere Paare aus einer eleganten Pariser Clique einen sanft stilisierten Tango tanzen. Schließlich tanzen auch die beiden: wild und halb betrunken bieten sie eine Karikatur des gestelzten Tanzes, der um sie herum abläuft. Dann geht Jeanne weg und Paul verfolgt sie bis in die Wohnung ihrer Familie, wo sie, erschreckt von seiner Hartnäckigkeit, die Pistole ihres verstorbenen Vaters ergreift und ihn erschießt.

Ja, hier hat's mehr Sex als in den meisten nicht-pornographischen Filmen, und einiges von diesem Sex ist brutal und ranzig. Brando gebraucht verschiedene Formen von Sex, um sich in seinem Kummer an Jeanne zu klammern, um ihr die jugendliche Romantik auszutreiben, um sie so zu seiner nihilistischen Weltansicht zu zwingen und sie von jedem andern wegzulocken. Aber im ganzen Film ist kaum eine Stelle mit überflüssigem Fleisch. Alles dient einem größeren Ziel des Filmes. Und überdies, kann einer etwa leugnen, daß Menschen den Sex für all diese und andere Zwecke verwenden? Der einzige Frevel dieses Films ist, daß so etwas gerade herauskommt und gesagt wird.

Es stimmt auch, daß Bertolucci die letzte philosophische Frage unbeantwortet läßt. Mehr als einmal hat Paul seine Geliebte Jeanne verhöhnt, weil sie glaubte, daß irgend zwei Menschen einander kennen können. Er behauptet, daß wir letztlich alle allein im Universum sind und daß wir uns darüber nicht selber täuschen sollen.

In der Wahl von Paris als Handlungsort mag Bertolucci uns an den Existentialismus eines Sartre erinnern, wie er jetzt noch über die Pflastersteine schreitet: «Die Hölle sind die andern Menschen.» Aber bedeutet das Töten Pauls, daß Jeanne damit seinen Nihilismus verwirft und sich sogar für die geckenhafte Zuneigung ihres Verlobten entscheidet, oder bestätigt sie Pauls

Glauben mit ihrer Kugel? Bertolucci läßt den nihilistischen Faden seines Argumentes in eine geistreiche Zweideutigkeit auslaufen.

Aber da ist noch ein anderer Faden. Er entspringt aus Bertoluccis unverhohlener Begeisterung für Psychoanalyse und schafft eine Menge Dilemmas. Ist die Vergangenheit Wirklichkeit? Wieviel von ihr muß oder soll sich auf die Gegenwart abfärben? Befreien wir uns von ihr, indem wir sie kennenlernen oder uns von ihr lostrennen? Werden die Sünden der Väter bei den Kindeskindern heimgesucht?

Bertoluccis heftiger Versuch, mit diesen Themen zurechtzukommen, trat schon in seinem Film «Die Strategie der Spinne» zutage, den er 1969 drehte. Dieser Film erzählt die Geschichte eines jungen Mannes, der in das italienische Dorf zurückkehrt, wo sein stattlicher Vater als antifaschistischer Märtyrer, der kaltblütig erschossen wurde, verehrt wird. Nachdem aber der junge Mann seines Vaters frühere Mätresse und einige seiner alten Freunde angetroffen hat, fängt er an zu vermuten, daß die wirkliche Vergangenheit nicht so war, wie der Mythos es wollte. Er verläßt das Dorf, nachdem er herausgefunden hat, daß sein Vater ein Feigling und ein Verräter an der antifaschistischen Sache war. Aber er weigert sich, den Dorfbewohnern zu verraten, was er entdeckt hat, so daß für sie die wertvolle Legende unversehrt bleibt.

Wir alle tragen in uns die mythisierten Legenden unserer Verfahren und die schöngefärbte Geschichte unseres Lebens. Brauchen wir das? Oder brauchen wir die Wahrheit, so peinlich sie auch sein mag? Oder können wir jeden Tag die Geschichte neu beginnen, wie Paul es im *Tango* Jeanne beizubringen versuchte? Bertolucci gibt keine bestimmte Antwort, und ich bin froh, daß er es nicht tut, weil diese Frage für uns alle in den kommenden Jahrzehnten immer drückender werden wird. Ich erwarte auch, daß sie die gefährlichste Herausforderung für unsere überlieferten Kategorien christlicher Theologie sein wird, weil darin Geschichte, Führung, Sinn und Bedeutung historischer Schlüsselereignisse für die Gegenwart Wesensbestandteile sind.

In Castanedas *Journey to Xtlan* behauptet der alte Indianer Schamane, daß persönliche Lebensgeschichte eine Selbsttäuschung und eine Falle sei, ohne die es uns besser ginge. Aber was passiert dann mit Begriffen wie Heilsgeschichte, Tradition, Paradigma und Präzedenzfall? Es ist dies eine verwirrende Aussicht.

Gegen Mitte des Filmes «Die Strategie der Spinne» wird in einer Rückblende der romantische junge Antifaschist bei einem Dorftanz gezeigt. Während die einheimischen Schwarzhemden von der Dorfmusik ein Faschistenlied spielen lassen und von jedermann respektvolles Stillhalten erwarten, reißt er ein Mädchen aus der Menge und tanzt mit ihm so unverschämt, daß keiner etwas dagegen tun kann. Wenn er später auf so bedenkliche Weise stirbt, dann fragen wir uns verwundert, was der Tanz wohl bedeutete. Ebenso könnten wir fragen, was der letzte Tanz im *Tango* eigentlich war. Wer verläßt wen? Fragt Paul tatsächlich nach einer Kugel?

Als ich vor einigen Jahren in Buenos Aires von ein paar jungen Argentinern die Bedeutung des Tango zu erfahren suchte, sagten sie mir: «Er ist das Lied des Gauchos, das er singt, wenn er sein Mädchen zurück läßt, aber ironischerweise deuten die Worte des Liedes immer an, daß sie ihn verlassen hat, obwohl das Gegenteil zutrifft.» Dann setzten sie eine Schallplatte auf und ein hübsches junges Paar tanzte ihn für mich, indem es sich in jener seltsamen Mischung von Starrheit und Sinnlichkeit bewegte, die nur der Tango kennt. Als der Tanz zu Ende war, sagten sie noch mehr über den Tango: «Es ist ein Tanz, wo beide Leute wissen: das Lied ist nicht wahr, aber wahr ist irgendwie der Tanz.»

Harvey Cox, Cambridge, Mass. USA

(Übersetzt aus «The National Catholic Reporter» von K. Weber)

Ökumenische Trauung

Erstmals erscheinen mit kirchlichem Plazet der drei schweizerischen Landeskirchen *ökumenische Trauungsmodelle* für Mischehen.¹ Dieses «Ereignis» ist ein neuer erfreulicher Schritt auf dem Weg der konfessionellen Verständigung. Noch vor wenigen Jahren begegnete die Idee der «ökumenischen Trauung» manchen Bedenken, weniger an der Basis als vielmehr an der Spitze. Man stellte sich darunter eine Art «Doppeltrauung» vor, die seit jeher katholischerseits verpönt und verboten war, oder man sah darin eine Vermischung der Riten, die ungebührlich die Konfessionsgrenzen verwischt. So enthält denn auch die sogenannte «Gemeinsame kirchliche Trauung», die 1971 von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland für Mischehen herausgegeben wurde, bloß zwei Vorlagen, «von denen eine dem katholischen, die andere dem evangelischen Trauritus folgt». Dementsprechend ist vom «Gemeinsamen» kaum etwas zu spüren, und das «Ökumenische» kommt weder im Wort noch im Gebet zum Ausdruck.

Die «Deutschschweizerische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge», der sieben reformierte, acht römisch-katholische Mitglieder und ein christkatholisches Mitglied angehören, wollte bewußt einen Schritt weiter gehen. Die Trauung bekenntnisverschiedener Paare sollte zu einem Zeichen der schon bestehenden Glaubensgemeinschaft gemacht werden. Deshalb sollte auch der Pfarrer der andern Konfession jeweils nicht nur als Randfigur oder bloße Garnitur zur Seite stehen. Diese Trauassistenten am Rande der Trauzeremonie wurde in der Schweiz von verschiedenen evangelischen Pfarrerschaften und Synoden als «Zumutung» abgelehnt. Man wollte daher eine Trauliturgie schaffen, bei der die beiden Pfarrer der bekenntnisverschiedenen Brautleute *partnerschaftlich* zusammenwirken und die einzelnen Stücke des Traugottesdienstes nach freier Wahl unter sich aufteilen können. Es wurden bewußt keine Formulare gestaltet, die nur in der reformierten oder nur in der römisch-katholischen oder christkatholischen Kirche verwendet werden können, wenn auch unter den drei Modellen das Trauformular B stärker die katholische und Formular C mehr die evangelische Tradition berücksichtigt.

Die kurze seelsorgerliche Praxis hat erwiesen, daß gut vorbereitete ökumenische Trauungsgottesdienste mit Beteiligung von Amtsträgern beider Konfessionen für die Brautleute und die teilnehmenden Hochzeitsgäste zu einem tiefen religiösen Erlebnis werden können. Auch da, wo aus Zeitumständen oder wegen Personal mangels nur ein Seelsorger den Trauungsgottesdienst halten kann, dient der ökumenisch gehaltene Text dazu, daß die Teilnehmer der andern Konfession die Liturgie voll und ganz bejahen

¹ Ökumenische Trauung. Herausgegeben von der Evangelisch-Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der Deutschen Schweiz, Benziger Verlag und Theologischer Verlag, Zürich 1973. Die Texte haben die Gutheißung des Vorstandes des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, des Beauftragten für Liturgie der römisch-katholischen Bischofskonferenz der Schweiz und des christkatholischen Bischofs der Schweiz erhalten.

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

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 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 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 160.— / FF 35.— / Lit. 4300.— / US \$ 8.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 95.— / Lit. 2600.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

und mitvollziehen können. Natürlich betonen die Herausgeber mit Recht, daß ein ökumenischer Trauungsgottesdienst nur dann zu empfehlen ist, wenn berechtigte Gründe vorliegen. Wenn die Brautleute mit einer ökumenischen Trauung nur eine Verschönerung und eine größere Feierlichkeit des Gottesdienstes bezwecken oder eine solche Trauung nur aus Prestige oder ähnlichen Gründen wünschen, soll ihnen davon abgeraten werden. Es braucht eine tiefere Motivierung.

Als legitimer Grund ist die echte Verbundenheit mit der je eigenen Kirche anzuerkennen, aus welcher der Wunsch hervorgeht, daß bei der Trauung ein Seelsorger der je eigenen Konfession anwesend sei und mitwirke. Auch familiäre Gründe und örtliche Verhältnisse können einen Gottesdienst mit Seelsorgern beider Kirchen rechtfertigen. Ein ökumenischer Trauungsgottesdienst ist immer angebracht, wenn die Brautleute damit ein Zeichen setzen wollen, daß sie in der Ehe die religiösen Probleme gemeinsam und unter Wahrung der Glaubensüberzeugung des andern Partners zu lösen suchen und sich für die Einheit der Christen einsetzen wollen.

A. Ebnetter

Zum 20. Mai

Der 20. Mai, an dem die Schweizer Kantone und Bürger über die Abschaffung der konfessionellen Ausnahmerechtartikel, des Jesuitenverbots (Art. 51) und des Klosterverbots (Art. 52), der Bundesverfassung in direkter Volksabstimmung entscheiden, scheint ein heißer Tag zu werden.

Die führenden Köpfe in Kirche und Staat und die Spitzen der Parteien haben sich zwar mit imponierender Einmütigkeit für die Revision ausgesprochen. Unter dem «Volk» aber gibt es noch viele Zweifelnde und Unentschiedene. Die alten Ressentiments und Vorurteile aus der konfessionellen Kampfzeit sind offenbar noch nicht bewältigt. Diese Situation nützt gegenwärtig eine kleine, aber laute Gruppe von Gegnern, um unter dem Volk von neuem die Jesuitenangst zu schüren und die konfessionellen Ausnahmerechtartikel zu Staatsschutzartikeln umzufunktionieren. Sachliche und weitgestreute Information ist notwendig. Wer sie sucht, dem wird sie in den zwei folgenden, uns erst während der Drucklegung zugegangenen Publikationen geboten:

Die Jesuiten in der Schweiz. Hrsg. von Dr. J. Streuli mit Beiträgen von Prof. D. Schindler, Prof. F. Büsler und Dr. A. Ebnetter. Flamberg-Verlag, Zürich 1973, 130 Seiten, Fr. 12.80.

Prof. Dr. D. Schindler, Staats- und Völkerrechtler an der Universität Zürich, beleuchtet von der rechtlich-juristischen Seite her das Jesuitenverbot der Bundesverfassung in seiner Entstehung, Tragweite und Auslegung. Der reformierte Kirchenhistoriker von der Universität Zürich, Dr. F. Büsler, erhellt die historischen Voraussetzungen des Jesuitenartikels. Dr. A. Ebnetter SJ, unser Mitredaktor an der «Orientierung», zeichnet aus interner Kenntnis in knappen Zügen ein anschauliches Bild des Jesuitenordens und nimmt Stellung zu den umstrittenen Fragen wie Kadavergehorsam, Jesuitenmoral, Hofbeichtväter, Aufhebung des Ordens, Toleranz usw. Das handliche Büchlein hilft dem Leser, sich in der emotional geladenen Diskussion ein nüchternes und sicheres Urteil zu bilden.

Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung, erstattet von Prof. Dr. Werner Kägi, Zürich, April 1973 (zu beziehen bei der Eidg. Drucksachen- und Materialzentrale, 3000 Bern), 282 Seiten (Großformat), Fr. 25.—

Daß im Auftrag einer Regierung über ein vorwiegend geistes- und verfassungsgeschichtliches Thema auf eine Volksabstimmung hin ein so monumentales Werk erstet, dürfte einzigartig dastehen: in normalem Buchdruck würde es einen Band von über 700 Seiten abgeben! Der vom Schweizerischen Bundesrat im Jahre 1959 beauftragte Verfasser, Prof. Werner Kägi, Ordinarius für öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte an der Universität Zürich, hat nach zehnjähriger Arbeit im September 1969 den III. Teil (Verfassungspolitische Folgerungen) bereits dem Bundesrat ausgehändigt und so dessen Botschaft an die Bundesversammlung (23. 12. 1971) ermöglicht, dem die einmütige Zustimmung der Eidgenössischen Räte auf Abschaffung der Ausnahmerechtartikel folgte. Erst jetzt ist aber das ganze Gutachten zugänglich, das in einem ersten Abschnitt eine bemerkenswerte Darstellung über Ignatius, die Exerzitien, die Verfassung sowie über Geschichte und heutige Situation des Ordens bietet. Nach einem zweiten und dritten Abschnitt über Jesuitenwirken und Jesuitenverbot in der Schweiz folgen 113 Seiten über die verfassungspolitischen Fragen: Ist der Jesuitenartikel samt seiner Begründung (Staatsgefährlichkeit, Bedrohung für den konfessionellen Frieden) heute noch gerecht, haltbar, praktikabel und notwendig? Im Vergleich zu dieser eingehenden Auseinandersetzung mit den gegen die Jesuiten erhobenen Vorwürfen erscheint der II. Teil über die Ordens- und Klosterfrage in der jetzigen Fassung kurz: diese Studien aber, so bekennt Kägi, waren die ursprünglich breitangelegte Voraussetzung, von der her er an die Jesuitenfrage ging.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich