



Wie steht es mit der Identität der Jesuiten, wie mit ihrem Gehorsam? Die Frage, derzeit in der Schweiz im Vorfeld der Abstimmung über die Abschaffung der Ausnahmeartikel in der Bundesverfassung diskutiert, wird auch anderswo, aber aus ganz anderem Anlaß, gestellt. Während man sich in der Schweiz bemüht, mit uralten und «steinharten» Vorurteilen (Prof. Kägi) fertig zu werden, daß sich die Jesuiten aus ihrer Grundverfassung nicht ändern könnten und allem Anschein der Anpassung zum Trotz ewig die gleichen Systemungeheuer eines einspurig verstandenen römischen Katholizismus bleiben müßten, befaßt sich das amerikanische *Time-Magazin* (23. April) in einer ausführlichen Titelgeschichte mit dem Phänomen eines bunten Pluralismus der Gesellschaft Jesu. Die Frage tendiert deshalb gerade in umgekehrter Richtung: Wo bleibt die Identität der Jesuiten? Ähnlich sind einige Monate zuvor die *Informations Catholiques Internationales* (I. C. I., 1. Dez. 1972) in einem ganzen «Dossier» der tiefgreifenden *Mutation* in der S. J. nachgegangen und haben daraus die Frage nach dem «Jesuiten von morgen» formuliert.

Jesuiten von morgen

Eine Antwort auf solches Fragen, das uns auch bei unseren eigenen Freunden begegnet, gibt in einem Interview derselben Nummer der I.C.I. aus Anlaß der Vorbereitung einer neuen «General-kongregation» (gewählte gesetzgebende Versammlung des Ordens) der General-obere *Pedro Arrupe*. Für ihn ist der Jesuit von morgen der Mensch und Christ von noch größerer «Freiheit und Verfügbarkeit» für das, was not tut, was sich an neuen Wegen öffnet, um den Nöten der Menschen, und in diesem Sinn den Nöten der Kirche, aufzuhelfen. Ein Hindernis für solche Freiheit und Verfügbarkeit sieht Arrupe in gewissen Fixierungen (auf bestimmte Häuser, Provinzen, bis anhin betreute Gruppen oder Bevölkerungsschichten). Sie zu überwinden seien «Reformen» zu wenig: «*Eine wirkliche Bekehrung tut uns not.*»

Diese Bekehrung soll bis auf den Kern dessen gehen, was die Eigenart des Jesuiten ausmacht: seine Art, den Willen Gottes in je neuen Situationen zu suchen, indem er, wie es Ignatius auf Grund seiner Urerfahrung in den Exerzitien lehrt, die Gabe der «Unterscheidung» anwendet. Dabei geht es zunächst um innere Bewegungen und Gestimmtheiten, das heißt den seelischen Niederschlag dessen, was wir auch im großen

der Geschichte «Trends» und Bewegungen des Geistes nennen. Arrupe ist überzeugt, daß die Anwendung der Unterscheidungsgabe heute nicht nur durch den einzelnen Jesuiten persönlich und im Dialog des einzelnen mit seinen Obern, sondern auch *kommunitär* erfolgen muß. Darin sieht er zugleich eine neue Form von Lebens- und Glaubensgemeinschaft, eine Modifikation der Praxis bei der Wahrnehmung neuer Aufgaben und jene Form von möglichst aktiver Teilnahme aller, die eine recht verstandene «Demokratisierung» im Sinne der «Partizipation» beinhaltet. Arrupe, der im heutigen Pluralismus das Engagement je verschiedener Gewissensüberzeugungen bejaht, hegt auf Grund der bereits begonnenen neuen Gemeinschaftserfahrungen keinen Zweifel, daß die Jesuiten auch in Zukunft ihre Identität finden werden. Hier in zwei Sätzen seine Konzeption im Wortlaut:

«Ich habe die Jesuiten dazu aufgefordert, die Praxis der Unterscheidung auch miteinander, im gemeinsamen Bemühen anzuwenden. Das muß unsere Kommunitäten tiefgreifend verändern und am Ende auch den ganzen Orden. Der Gehorsam, wie ihn der heilige Ignatius wirklich verstanden hat, wird dadurch nicht in Frage gestellt: er wird im Gegenteil von innen her gestärkt werden.» L. K.

Literatur

Was die Dichter längst schon sahen: Nicola Chiaromonte und die Krise des modernen Bewußtseins – Der Glaube an die Geschichte als Fortschritt und Machbarkeit zuerst von den Dichtern in Frage gestellt – Von Stendhal und Tolstoi zu Martin du Gard – Die Vernunft kommt in der Geschichte in jedem Fall zu kurz – Bei Malraux treten Tat und Aktion an die Stelle der Wahrheit – Pasternak findet keinen Sinn der Geschichte mehr – Um die Bekehrung von den Trends. *Paul Konrad Kurz, Unterhaching*

Juden

Dokument der französischen Bischöfe: Die Haltung der Christen zum Judentum – Weiterführung und Konkretisierung der Konzilsklärung – Akzent auf der aktuellen Existenz des jüdischen Volkes – Frage an das christliche Gewissen – Permanenz der Berufung – Gegen falsche Klischees, wie «Religion der Furcht», «Pharisäismus» – Schwierige Problematik um «Rückkehr» und «Sammlung» im «Land» der Bibel – Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit – Um die gegenseitige Kenntnis und Achtung – Der Jude verdient immer unsere Liebe – Daran hat es gefehlt.

Kommentar: Freudige Aufnahme durch den französischen Oberrabbiner – Arabische Kritik – Positive Würdigung im pro-palästinensischen «Témoignage Chrétien» – Religiös-theologische Bedeutung – Ernstnehmen biblischer Quellen – «Ersatz» für die vom Staatssekretariat unterdrückte Arbeit des römischen Einheitssekretariats – Wird das Zeichen aus Frankreich auch bei uns gesehen? *Ernst Ludwig Ehrlich, Basel*

Wissenschaften

Theologie und Soziologie: Geschichte eines mühsamen Dialogs – In welcher Situation begann die Soziologie? – Die Kirche verlor die Arbeiterschaft und die Intelligenz – Auguste Comte wollte die «Königin» Theologie durch eine andere ersetzen – Wie die Romantiker suchte er die verlorene Zeit – Der Wunsch nach einem dogmatischen Wissensgebäude – Differenzierung beendete Universalanspruch – Marx, Weber und Durkheim – Laizistische und «unmusikalische» Beschäftigung mit Religion – Liberaler Protestantismus und katholischer Antimodernismus erschwerten Begegnung – Aber die Theologie hatte noch Reserven aus der Hochscholastik – Religionssoziologie aus pastoralem Interesse – Funktionales Verständnis der Religion – Fällt die «Welterklärung» heute der Wissenschaft zu? *Gregor Siefert, Hamburg*

Buchbesprechung

Victor Conzemius, Propheten und Vorläufer: Zwanzig Porträts von christlichen Realisten – «Evangelische» Katholiken – Sie litten an der Kirche – Wie reagierten sie auf das Allzumenschliche? *Konrad Farner, Thalwil*

Was die Dichter längst schon sahen

Die Aufkündigung des Glaubens an die machbare Geschichte

Nicola Chiaromonte gehört in der deutschen Buch- und Kulturkritik zu den Unbekannten. Der 1905 in Süditalien geborene Kritiker beschäftigte sich mit Philosophie und Literatur, Film und Theater. Wegen antifaschistischer Tätigkeit mußte er 1934 ins Exil. Er ging nach Paris, kämpfte im spanischen Bürgerkrieg auf Seiten der Republikaner, lebte danach zehn Jahre in den Vereinigten Staaten. Er kehrte in den fünfziger Jahren nach Italien zurück und gab mit Ignazio Silone von 1956 bis 1968 die Monatschrift «Tempo presente» heraus. 1966 wurde er nach Princeton eingeladen, die angesehenen Christian-Gauß-Vorlesungen zu halten. Daraus ist das Buch *Paradox der Geschichte*¹ entstanden, das zeigt, wie die Krise des modernen Bewußtseins sich schon lange angekündigt hat.

Chiaromonte war unter der Idee des Sozialismus und also der Gerechtigkeit und des Friedens angetreten. Seit den fünfziger Jahren grübelte er nach, «wieso der Sozialismus durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs zugrunde gerichtet wurde». Konnten Ereignisse eine Idee zerstören? Einen Glauben? Das grundlegende Credo des 19. Jahrhunderts, bis weit ins 20. reichend, war der Glaube an die Geschichte, an ihre Machbarkeit, ihren Fortschritt, ihren Sinn. Hans Freyer zählte 1955 in seinem Buch «Theorie des gegenwärtigen Zeitalters» den Glauben an «die Vollendbarkeit der Geschichte» zu den wichtigsten Trends der Gegenwart. In seinem Heine-Buch, «Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde», fragt Dolf Sternberger provozierend, ob wir denn, wie Heine eine Zeitlang meinte, «an den Menschen glauben können in der Weise, wie wir an Gott glauben oder geglaubt haben». War ein solcher Machbarkeitsglaube rational begründbar, der grandiose Glaube an die Zukunft angesichts der Ereignisse haltbar? Freyer meldete im Rückblick auf das Dritte Reich, Sternberger angesichts der alten und der neuen Utopien Kritik und Zweifel an. Ist der Strom eines pragmatisch-bürgerlichen Zukunftsglaubens endgültig versandet? Oder begegnen sich bürgerliche Wirtschaftler und junge linke Ideologen unfreiwillig in der Gemeinsamkeit eines immer noch und schon wieder quasi-religiösen Zukunftsglaubens? Über Minister Helmut Schmidt war in diesem Frühjahr in Deutschlands Intellektuellen-Magazin «Der Spiegel» zu lesen, daß ihn ein «parteiloser Fortschrittsglaube» treibe, «der den Großbürger Kennedy ebenso trieb wie den vermögenden Adligen Giscard d'Estaing».

Der kaum eingeschränkte Glaube an die Geschichte und an den Fortschritt der Menschheit wurde, so liest und reflektiert Chiaromonte, zuerst von den Dichtern in Frage gestellt. Sie, die von Realität eine andere Auffassung haben und die «Qualität des Lebens» immer schon verlangten, wußten zwischen der «offiziellen» und der «wahren» Geschichte der einzelnen und der Gesellschaft zu unterscheiden. Zwar verkündete *Victor Hugo* um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch eine optimistische Auffassung der Geschichte, daß nämlich zuletzt und über allem Gott die Geschäfte der Menschen lenke, neu ordne und zum Besseren führe. Aber schon *Stendhal* widersetzte sich im Roman «Die Kartause von Parma» (1839) dem napoleonischen Geschichtskult und dem harmonisierenden, die Leiden der Menschen gering achtenden Fortschrittsglauben seiner Zeitgenossen. Eine Generation später hatte *Tolstoi*, der *Stendhal* gelesen hatte, den Ehrgeiz, die wahre Geschichte über Napoleons Rußlandfeldzug zu schreiben und darüber hinaus an diesem Exempel einen Roman über die Historie selbst. *Tolstoi* sah den vermessenen Anspruch der Geschichtsmächtigen, nannte Napoleon kritisch-ironisch den «Weltgeist zu Pferde». Hier wurde in der Geschichte von einem ihrer Helden und stellvertretend für die weniger Heldischen nach dem Absoluten gestrebt,

nachdem die Religion, das wahre Absolute, bereits an Kraft verloren hatte. Das geschichtliche Machertum, die «kosmische Gottlosigkeit des modernen Menschen» brach sich Bahn. Geschichte wurde ein Synonym für Gewalt, Wahrheit mit der Schaffung vollendeter Tatsachen gleichgesetzt. Literarisch hatte die Darstellung der Gewalt schon mit der «Ilias» begonnen. Damals vielleicht noch naiv, verlor sie in der neueren Geschichte der Menschheit zunehmend ihre Naivität. Die neuere Moral der geschichtlichen und menschlichen Effizienz scheint Gewalt geradezu unverhüllt vorauszusetzen.

Chiaromonte verfolgt sein Thema weiter an Romanen des 20. Jahrhunderts. Während bei *Tolstoi* der Krieg noch eine Schicksalsprüfung ist, aus der der einzelne und die Gesellschaft kraft ihrer Substanz siegreich hervorgehen können, ist er bei *Roger Martin du Gard* – der seinerseits *Tolstoi* gelesen hat – für den einzelnen und die Gesellschaft eine Katastrophe. In seinem Roman «Les Thibault» erzählt er die Geschichte einer französischen Bürgerfamilie von 1890 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (*Hermann Broch* behandelte den gleichen Zeitraum in seiner berühmten, aber immer noch zu wenig beachteten Trilogie «Die Schlafwandler»). Das Dilemma der Brüder Thibault besteht darin, daß die Revolte des Sozialisten *Jacque* so wenig Sinn zeitigt wie das konservative Verhalten seines Bruders *Antoine*. *Martin du Gard* denunziert den Aufklärungs-Humanismus und den Glauben an den Menschen als «das Maß aller Dinge». Die Vernunft kommt in der Geschichte in jedem Fall zu kurz. Und die Folgen der Unvernunft sind unübersehbar. Die Regierungen fabrizierten schon damals – und wahrscheinlich schon immer – ihre «zweckvollen Lügen», die mit Hilfe von Reizworten aus dem jeweils bestehenden Edel-Vokabular (es gab ein solches zur Zeit der Französischen Revolution, in der Wilhelminischen Ära oder in der Nazizeit ebenso wie im Viktorianischen England oder in der Eidgenössischen Schweiz) das eigene Handeln, So-Handeln und Nicht-Handeln zugleich rechtfertigten und verschleiern. Das Problem der Sprachregelung wurde schon damals sichtbar. Wer mächtig war, besaß die öffentliche Sprache.

Der internationale Sozialismus, meint Chiaromonte, sei im Verlauf des Ersten Weltkrieges wie die Kirche «eine Sache für Sonntage» geworden, die Suche nach Wahrheit eine private Kult-Angelegenheit für Gruppen und Zirkel. Im öffentlichen Leben vergiften «Ersatzwahrheiten» die Kommunikation. Das Paradox der Geschichte steckt nach Chiaromonte in der Vermischung von rationalen mit irrationalen Kräften, im nicht genügend begründbaren Verhältnis und den nicht genügend absehbaren Folgen von Veränderung und/oder Erhaltung des Bestehenden. Die Folgen der geschichtlich Handelnden sind in den meisten Fällen nicht vorhersehbar (was *Goethe* zu der *Maxime* veranlaßte: «Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende»). Potenziert wird das Paradox der Geschichte durch das nicht aus der Welt zu schaffende Mißverhältnis von Einzelperson und Gesellschaft, von privaten und öffentlichen Interessen. Überdies ist, was wir «Wirklichkeit» oder «Welt» nennen, nicht einfach vorgegeben, sondern immer schon das, was wir daran anschauen, davon halten, glauben, befürchten, hoffen.

Mit Romanen von *Malraux* und *Pasternak* erweitert Chiaromonte seine geistesgeschichtliche Literaturbetrachtung zum Verständnis der Gegenwart. Die frühen Romane *Malraux's* zeigen das Ergebnis des Zusammenbruchs des Glaubens an die Geschichte, nämlich einen Nihilismus, in dem Tat und Aktion an die Stelle der Wahrheit treten. *Pasternak* schildert die tragische Erschütterung des Fortschrittsglaubens in der von seinem Helden ursprünglich bejahten Revolution im Roman «Doktor Schiwago». Den Sinn der Geschichte konnte *Pasternak* im Geschehenden nicht mehr erkennen, konnte der Rollenspieler *Malraux* in seinen frühen Romanen nicht sichtbar machen.

In der Erfahrung einer «kosmischen Gottlosigkeit» berührt sich die Aussage *Tolstojs* mit der *Pasternaks*, berühren sich

¹ Nicola Chiaromonte: Das Paradox der Geschichte. Zur Krise des modernen Bewußtseins. Europa-Verlag, Wien 1973, 176 Seiten, Paperback, DM 14.—.

Chiaromontes Buch vom «Paradox der Geschichte» mit Carl Amerys ökologischer Bußpredigt an die Adresse der wirtschaftsmächtigen und wirtschafts-rücksichtslosen Industrienationen («Das Ende der Vorsehung» – Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972). Totale Effizienz ist in jedem Fall Ausbeutung, Unterwerfung des Schwächeren, Sünde. Chiaromontes Fazit lautet negativ: «Unser Zeitalter ist weder eines des Glaubens noch eines des Unglaubens. Es ist ein Zeitalter falschen Glaubens, von Meinungen, an die man sich klammert, um andere Meinungen zu bekämpfen oder um sich über das Fehlen echter Überzeugungen hinwegzutäuschen ... Wenn wir einmal den Nutzen zum Kriterium gewählt haben, akzeptieren wir damit die Vorstellung, daß der Sinn des Lebens im Streben nach Nutzen und materiellem Besitz liege. In diesem Fall hat die Frage, was wahr oder falsch sei, nur noch theoretische Bedeutung, mit anderen Worten, in unserer heutigen Welt überhaupt keine.» Chiaromonte fordert – gleich Amery – nichts weniger als unsere Bekehrung. Bekehrung «vor allem zur Unmittelbarkeit von Natur und Erfahrung, zum schrittweisen Kontakt mit den Dingen in ihrer Unordnung», damit die falschen «Ordnungen» und das noch nicht Geordnete sichtbar werden. Die Schritte dazu wären: Befreiung aus der Komplizenschaft mit den Idolen dieser Welt, Auflösung

der gewalttätigen Systeme und abstrakten Systeminterpretationen, Heraustreten aus einem immer noch vorhandenen falschen, selbstischen Optimismus, Heraustreten aus der geschichtlichen Gleichgültigkeit, daß es irgendjemand schon mache oder es von selbst recht werde.

Aus der souverän an allen Methodenstreiten vorbeigehenden Literaturbetrachtung und Reflexion Chiaromontes tritt – im schwer entwirrbaren Feld der Dichter und was wir aus ihnen machen – Prophetisches zutage, das Prophetische auf dem Boden von Wirklichkeitserfahrung, eines, das wir angesichts der neuen Denunziatoren und Segensverheißer brauchen. Ein Mann, der politisch kämpfte und öffentliches Leben erfahren hat und dachte, legt Zeugnis ab gegen die Trends, gegen den Fahnen- und Falschmünzerglauben, gegen die gottlosen Macher. Es bleibt freilich die auch von Chiaromonte nicht behandelte Frage, wie wir uns denn überhaupt noch verständigen können und uns nicht gegenseitig die Köpfe einschlagen, wie wir uns über verbindliche Sätze der Moral einigen, sie in die Praxis überführen könnten. Über des Autors Forderung nach «kosmischer Frömmigkeit» werden, trotz des Gewährsmanns Bertrand Russel, die Unfrommen lachen.

Paul Konrad Kurz, Unterhaching

DIE HALTUNG DER CHRISTEN ZUM JUDENTUM

Erklärung der französischen Bischöfe¹

Die jüdische Gemeinschaft Frankreichs, die fast 600 000 Mitglieder zählt, ist zahlenmäßig die zweitstärkste jüdische Gemeinschaft Europas. Es handelt sich um eine besonders lebendige Gemeinschaft, deren zukünftige Entwicklung um so positiver beurteilt werden muß, als sich gegenwärtig im Schoße des französischen Judentums ein Zusammentreffen von Juden aus den osteuropäischen Ländern, welche die Leiden des letzten Krieges durchgemacht haben, mit Juden aus Nordafrika vollzieht. Heute, wo die Beziehungen zwischen Juden und Christen immer häufiger werden, veröffentlicht das *Bischöfliche Komitee für die Beziehungen zum Judentum* die nachfolgenden, für die Gläubigen bestimmten *Orientierungen*, die eine Anwendung der Direktiven der Deklaration «Nostra Aetate» des Zweiten vatikanischen Konzils auf Frankreich sein wollen.

Die jüdische Existenz als Frage an das christliche Gewissen

Die aktuelle Existenz des jüdischen Volkes, seine im Verlauf der Geschichte oft prekären Lebensbedingungen, seine Hoffnung, die tragischen Erfahrungen, die es in der Vergangenheit und ganz besonders in der Gegenwart machen mußte, sowie seine teilweise Sammlung im Lande der Bibel sind für die Christen mehr und mehr Fakten, die ihnen helfen können, ihren Glauben besser zu verstehen und ihr Leben in ein besseres Licht zu rücken.

Die Permanenz des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte, sein Überdauern der Zivilisationen und seine Gegenwart als rigoroser und anspruchsvoller Partner in Konfrontation mit dem Christentum sind äußerst wichtige Tatsachen, denen wir weder mit Unwissenheit noch mit Verachtung begegnen können.

¹ Wie der offizielle Vorspann angibt, zeichnet ein *Komitee der französischen Bischofskonferenz* für den Text verantwortlich, wie dies für andere wichtige Dokumente des französischen Episkopats in letzter Zeit (zum Beispiel über die Präsenz der Kirche in der Arbeiterwelt) der Fall war. Die Mitglieder des Komitees sind die folgenden Bischöfe und Erzbischöfe: Elchinger (Straßburg), Präsident, Brand (Fréjus), Etchegaray (Marseille), Decourtray (Dijon), Pézeril (Paris) und Riobé (Orléans). Sekretär ist der Dominikaner Bernard Dupuy. Nach «Le Monde» (27. 4. 1973) hat auch der Erzbischof von Paris, Kardinal Marty, den Text durchgesehen und seine «modi» eingebracht. Einer der mitarbeitenden Experten, K. Hruby vom Institut Catholique, Paris, hat für uns die deutsche Übersetzung besorgt.

Die Kirche, die sich auf den Namen Jesu beruft und die durch Christus von ihren Anfängen an und für immer mit dem jüdischen Volk verbunden ist, erblickt in der durch die Jahrhunderte ununterbrochen fortdauernden Existenz dieses Volkes ein Zeichen, das sie in aller Wahrheit verstehen möchte.

Der langsame Entwicklungsgang des christlichen Gewissens

Am 28. Oktober 1965 hat das Zweite vatikanische Konzil feierlich die Deklaration «Nostra Aetate» verkündet, die ein Kapitel über das jüdische Volk enthält. Wir bekräftigen neuerdings die Bedeutung dieses Textes, in dem daran erinnert wird, daß sich die Kirche «von den Wurzeln des edlen Ölbaums nährt, auf den die Heiden als Zweige des wilden Ölbaums aufgepfropft wurden». Es ist unsere Aufgabe in unserer Eigenschaft als Bischöfliches Komitee für die Beziehungen zum Judentum, auf die aktuelle Tragweite dieser Erklärung hinzuweisen sowie Anweisungen für ihre praktische Anwendung zu geben.

Man muß in der Stellungnahme des Konzils eher einen Beginn als eine Endphase sehen. Sie ist ein Wendepunkt in der christlichen Haltung zum Judentum. Sie öffnet einen Weg und erlaubt uns, unsere Aufgabe genau zu ermitteln.

Die Konzilerklärung stützt sich auf ein Zurückgehen auf die biblischen Quellen. Sie stellt einen Bruch dar zur Haltung in der Vergangenheit. Sie fordert die Christen auf, das jüdische Volk in Hinkunft mit neuen Augen zu betrachten, und zwar

Das Dokument wurde am 16. April 1973 veröffentlicht und hat sofort ein breites Echo gefunden: vgl. den anschließenden Kommentar von Dr. Ehrlich, der wie der offizielle Vorspann unterstreicht, daß diese französische Erklärung als die längst fällige, vom römischen Einheitssekretariat schon 1969 vergeblich versuchte Weiterführung und Konkretisierung der *Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (Nostra aetate) anzusehen ist. Ein Vergleich zeigt schon im ersten Satz die neue Akzentsetzung im Vokabular, insofern die französischen Bischöfe vom «jüdischen Volk» (in seiner «aktuellen Existenz») reden. Kritiken sind nicht nur von den arabischen Diplomaten, sondern auch von Bischöfen des Nahen Ostens und Nordafrikas laut geworden. (Red.)

nicht nur hinsichtlich der innermenschlichen Beziehungen, sondern auch auf dem Gebiet des Glaubens. Gewiß, es liegt außerhalb der Möglichkeiten, an einem einzigen Tag alle Behauptungen zu prüfen, die in der Kirche im Laufe der Jahrhunderte gemacht wurden, sowie alle Haltungen, die sie im Laufe der Geschichte bezogen hat. Doch hat das christliche Gewissen diesen Vorgang in Angriff genommen, durch den der Kirche ihre jüdischen Wurzeln ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Wesentlich dabei ist, daß dieser Vorgang alle Schichten des christlichen Volkes erfaßt, und daß er überall ehrlich und energisch weiter fortgesetzt wird.

Die permanente Berufung des jüdischen Volkes

Es ist unmöglich, die jüdische «Religion» ganz einfach wie irgendeine andere Religion, die augenblicklich in der Welt verbreitet ist, anzusehen. Durch das jüdische Volk hat der Glaube an den einig-einzigen Gott in die Geschichte der Menschheit Eingang gefunden. Dank seiner Mittlerschaft ist der Monotheismus, mit einigen Nuancen, das Gemeingut der drei großen spirituellen Familien geworden: Judentum, Christentum und Islam, die sich auf das Erbe Abrahams berufen.

Nach der biblischen Offenbarung hat Gott selbst dieses Volk zur Existenz berufen, hat es erzieherisch geleitet und hat ihm seinen Plan kundgemacht; er hat mit ihm einen ewigen Bund geschlossen (Gen 17, 7) und hat es zum Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (Röm 11, 29). Wir verdanken ihm die fünf Bücher des Gesetzes, die Propheten und die anderen Heiligen Schriften, die seine Botschaft vollenden. Nachdem diese Lehren durch schriftliche und mündliche Tradition gesammelt worden waren, wurden sie von den Christen angenommen, ohne daß dadurch die Juden ihrer verlustig gegangen wären.

Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität. Die wesentlichen Zeichen dieser Vitalität des jüdischen Volkes sind: Das Zeugnis seiner kollektiven Treue gegenüber dem einig-einzigen Gott, sein Eifer, die heiligen Schriften zu studieren, um darin im Lichte der Offenbarung den Sinn des menschlichen Lebens zu entdecken, seine Suche nach Identität inmitten der anderen Menschen und sein ständiges Streben nach Sammlung seiner Glieder in einer wiedervereinigten Gemeinschaft. Diese Zeichen stellen an uns Christen eine Frage, die an das Herz unseres Glaubens rührt: Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Welche Erwartung beseelt es und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?

Nichts lehren, was nicht dem Geiste Christi gemäß ist

(«Nostra Aetate» 4 § 2)

a) Es ist vordringlich, daß die Christen definitiv aufhören, sich die Juden nach Klischees vorzustellen, die jahrhundertlang Aggressivität geformt hat; merzen wir für immer die eines ehrlichen Menschen und um so mehr eines Christen unwürdigen karikaturistischen Vorstellungen aus und bekämpfen wir sie mit Entschlossenheit, wie zum Beispiel die Idee vom Juden, von dem man sagt, er sei «nicht wie die andern», indem man dieser Behauptung eine Dosis Haß und Abneigung beimengt, die Vorstellung vom Juden als «Wucherer, als Ehrgeizling und Verschwörer», oder die noch viel schwerwiegendere Folgen zeitigende Anklage vom «gottesmörderischen» Juden. Wir prangern diese infamierenden Bezeichnungen an, die leider auch heute noch, sei es in direkter oder in versteckter Form,

verbreitet sind und verurteilen sie nachdrücklichst. Der Antisemitismus ist ein Erbe der heidnischen Welt, doch wird er im christlichen Milieu durch pseudo-theologische Elemente noch verschärft. Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, oft unsere Bewunderung, manchmal gewiß auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, jedoch stets unsere Liebe. Dieses Element hat ihm vielleicht am meisten gefehlt, und darin ist auch das christliche Gewissen am meisten schuldig geworden.

b) Es ist ein theologischer, geschichtlicher und juristischer Irrtum, das jüdische Volk unterschiedslos am Leiden und am Tod Jesu Christi schuldig zu halten. Schon der Katechismus von Trient war diesem Irrtum entgegengetreten (Pars I, cap. 5; 11). Auch wenn es geschichtlich wahr ist, daß sich bestimmte jüdische und römische Behörden auf verschiedener Ebene in die Verantwortung am Tode Jesu teilen, so hält die Kirche demgegenüber fest, «daß Christus in seiner unendlichen Liebe wegen der Sünden aller Menschen das Leiden und den Tod auf sich genommen hat, auf daß alle das Heil erlangen» («Nostra Aetate» 6).

Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei. Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken.

c) Es ist falsch, Judentum und Christentum als Religion der Furcht und Religion der Liebe einander entgegenzustellen. Der grundlegende jüdische Glaubensartikel, das *Schema Israhel*, beginnt mit den Worten: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben» und setzt sich fort in dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18). Es ist das der Ausgangspunkt der Predigt Jesu und somit eine dem Judentum und dem Christentum gemeinsame Lehre.

Das Bewußtsein von der Transzendenz und der Treue Gottes, von seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von der Reue und der Vergebung der Sünden sind die Grundzüge der jüdischen Tradition. Die Christen, die dieselben Werte für sich in Anspruch nehmen, hätten unrecht, zu glauben, daß sie heute nichts mehr von der jüdischen Spiritualität zu empfangen haben.

d) Im Gegensatz zu weitverbreiteten Reaktionen muß festgehalten werden, daß die pharisäische Lehre nicht der Gegenpol des Christentums ist. Das Bestreben der Pharisäer ging dahin, das Gesetz zur Lebensregel für jeden Juden zu machen, indem sie seine Vorschriften in einer Art und Weise interpretierten, die darauf hinzielte, sie den verschiedenen Lebensumständen anzupassen. Die in unserer Zeit angestellten Untersuchungen haben klar erwiesen, daß die Pharisäer keineswegs der geistigen Bedeutung des Gesetzes fremd geblieben sind, genau so wie die Lehrer des Talmuds. Es ist demnach auch nicht diese Gesinnung, die Jesus in Frage stellt, wenn er die Haltung einiger unter ihnen oder den Formalismus ihrer Lehrmethode anprangert. Es scheint übrigens, daß sich die Pharisäer und die ersten Christen gerade deshalb oft wegen der von den Alten überkommenen Traditionen und der Interpretation des mosaischen Gesetzes bekämpften, weil sie einander in vieler Beziehung nahestanden.

Ein rechtes Verständnis für das Judentum erreichen

Die Christen müssen, und sei es nur um ihrer selbst willen, eine wahre und lebendige Kenntnis der jüdischen Tradition erwerben.

► Eine wirklich christliche Katechese muß den aktuellen Wert der gesamten Bibel bekräftigen. Der erste Bund ist durch den

Neuen Bund nicht hinfällig geworden. Der erste Bund ist die Wurzel und die Quelle des Neuen Bundes, sein Fundament und seine Verheißung. Wenn es auch richtig ist, daß für uns das Alte Testament seinen letzten Sinn nur im Lichte des Neuen preisgibt, so erfordert das doch, daß es in erster Linie in seiner Eigenständigkeit anerkannt wird (vgl. 2 Tim 3, 16). Man darf dabei auch nicht vergessen, daß Jesus, geboren als jüdischer Mensch durch seine Mutter, die Jungfrau Maria, durch seinen Gehorsam gegen die Thora und durch sein Gebet seine Aufgabe im Rahmen des Bundesvolkes erfüllt hat.

► Man soll bestrebt sein, die besondere Berufung dieses Volkes als «Heiligung des göttlichen Namens» hinzustellen. Es ist das eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes, durch das das jüdische Volk aufgrund seiner priesterlichen Mission (Ex 19, 6) jede menschliche Handlung Gott darbringt und ihm Ehre erweist. Diese Berufung macht das Leben und das Gebet des jüdischen Volkes zum Segen für alle Völker der Erde.

► In den Geboten des Judentums nur unter Zwang verpflichtende Observanzen zu sehen, hieße sie sehr unterschätzen. Die Riten des Judentums sind Gesten, welche den alltäglichen Charakter der Existenz durchbrechen und diejenigen, die sie beobachten, an die Gottesherrschaft erinnern. Die frommen Juden empfangen den Sabbat und die rituellen Verpflichtungen, deren Zweck die Heiligung des menschlichen Handelns ist, als ein Gottesgeschenk. Über den Wortsinn hinaus sind sie für den Juden Licht und Freude auf dem Lebensweg (Ps 114). Sie sind eine Art und Weise, «die Zeit zu bauen» und dankzusagen für die gesamte Schöpfung. Denn die ganze Existenz muß auf Gott bezogen werden, wie es der Apostel Paulus seinen Brüdern ins Gedächtnis ruft (1 Kor 10, 30–31).

► Die Zerstreuung des jüdischen Volkes muß im Lichte seiner eigenen Geschichte verstanden werden.

Wenn auch die jüdische Tradition die Prüfungen und das Exil des Volkes als Strafe für seine Untreue betrachtet (Jer 13, 17; 20, 21–23), so ist es dennoch ebenfalls eine Tatsache, daß das Leben des jüdischen Volkes in der Diaspora seit dem Brief, den Jeremias an die Verbannten in Babylon geschrieben hat (Jer 29, 1–23), auch einen positiven Sinn hat: inmitten der Prüfungen ist das jüdische Volk aufgerufen, «den göttlichen Namen unter den Nationen zu heiligen».

Die Christen müssen stets die antijüdische und manichäische Versuchung bekämpfen, die darin besteht, das jüdische Volk unter dem Vorwand, es sei hartnäckig verfolgt worden, als verflucht anzusehen. Dabei ist doch nach dem Zeugnis der Schrift selbst (Is 53, 2–4) das Erdulden von Verfolgung oft ein Hinweis auf einen prophetischen Zustand.

► Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil zu fällen über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in «sein» Land. Angesichts dieses Ereignisses können wir als Christen in allererster Linie nicht vergessen, daß Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem sich zu sammeln es berufen ist (vgl. Gen 12, 7; 26, 3–4; 28, 13; Is 43, 5–7; Jer 16, 15; Soph 3, 20).

Im Verlaufe der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land. Dieses Bestreben stellt das jüdische Gewissen vor zahlreiche Probleme. Um dieses Bestreben und die Auseinandersetzung, die sich auf allen Gebieten daran knüpft, zu verstehen, dürfen sich die Christen nicht durch exegetische Methoden mitreißen lassen, welche die Formen des gemeinschaftlichen und religiösen Lebens im Judentum verkennen, oder aber durch gleichzeitig großzügige und vorschnelle politische Stellungnahmen. Sie müssen auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.

Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern versagen. Dieses Recht und diese Existenzmöglichkeiten können von den Völkern aber auch denen nicht abgesprochen werden, die infolge der durch diese Rückkehr heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind. So wenden wir denn unser besonderes Augenmerk diesem von Gott heimgesuchten Land zu und geben gleichzeitig der festen Hoffnung Ausdruck, es möge ein Ort sein, an dem alle Bewohner, Juden und Nichtjuden, in Frieden leben können. Juden und Christen stehen in dieser Hinsicht vor einer wesentlichen Frage: Wird die Sammlung der Zerstreuten des jüdischen Volkes, die sich unter dem Druck der Verfolgungen und des politischen Kräftespiels vollzogen hat, letzten Endes trotz aller Dramen einer der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und, zu gleicher Zeit, für alle Völker der Erde sein? Wie könnten die Christen gleichgültig bleiben angesichts dessen, was sich augenblicklich in diesem Land entscheidet?

Die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern

(«Nostra Aetate» 4 § 2)

Die meisten Begegnungen zwischen Juden und Christen tragen auch heute noch den Stempel des gegenseitigen Nicht-Kennens und, manchmal, eines gewissen Mißtrauens. Dieses Unkenntnis und dieses Mißtrauen waren in der Vergangenheit und können auch heute noch die Quelle von schwerem Nicht-Verstehen und von schrecklichem Übel sein. Wir sehen es als eine wesentliche und vordringliche Aufgabe an für die Priester, die Gläubigen und alle, die, auf welcher Stufe es auch sei, Verantwortung im Unterricht tragen, ihre Tätigkeit so zu orientieren, daß sie beim christlichen Volk ein besseres Verständnis für das Judentum, seine Tradition, seine Gebräuche und seine Geschichte fördern.

Die erste Bedingung ist, daß alle Christen stets den Juden achten, welches auch seine Art sei, als Jude zu leben. Daß sie versuchen, ihn zu verstehen, wie er sich selbst versteht, anstatt ihn nach ihren eigenen Denkschemen zu beurteilen. Daß sie seine Überzeugung achten, sein Streben, seine Riten und seine Anhänglichkeit daran. Daß sie anerkennen, es könne verschiedene Arten geben, Jude zu sein oder sich als Jude zu bekennen, ohne dadurch die fundamentale Einheit der jüdischen Existenz zu beeinträchtigen.

Die zweite Bedingung ist, daß bei Begegnungen zwischen Juden und Christen jedem das Recht zugestanden wird, voll und ganz seinen Glauben zu bezeugen, ohne deshalb in Verdacht zu geraten, eine Person auf illoyale Weise ihrer Gemeinschaft abspenstig machen zu wollen, um sie der eigenen Gemeinschaft zuzuführen. Eine solche Absicht muß nicht nur wegen der Achtung des Nächsten, die bei jedem Dialog mit irgendeinem beliebigen Menschen notwendig ist, ausgeschlossen bleiben, sondern darüber hinaus noch aus einem besonderen Grund, den die Christen und vor allem die Seelsorger mehr beachten sollten. Dieser Grund ist, daß das jüdische Volk in seiner Eigenschaft als Volk Gegenstand eines «ewigen Bundes» war, ohne den der «neue Bund» nicht bestehen könnte. Weit davon entfernt, das Verschwinden dieser Gemeinschaft anzustreben, erkennt sich die Kirche selbst in der Suche nach einer lebendigen Verbindung mit ihr. Eine große geistige Offenheit, das Mißtrauen gegenüber den eigenen Vorurteilen und ein waches Bewußtsein für die psychologischen Voraussetzungen der Individuen sind angesichts solcher Probleme unbedingt

notwendige Eigenschaften für die Seelsorger. Selbst wenn es im augenblicklichen Zusammenhang der «Zivilisation ohne Grenzen» persönliche Versuche gibt, die außerhalb der Determination der beiden Gemeinschaften liegen, darf dadurch die Achtung, die sie einander entgegenbringen, nicht beeinträchtigt werden.

Die Kirche und das jüdische Volk

► Das jüdische Volk ist sich bewußt, infolge seiner besonderen Berufung eine universale Sendung an den Völkern erhalten zu haben. Die Kirche vertritt ihrerseits die Meinung, daß der Platz ihrer eigenen Sendung innerhalb dieses universalen Heilsvorhabens ist.

► Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger «Eifersucht» im Hinblick auf die Einheit (Röm 11, 14; vgl. Dt 32, 21).

► Die Worte Jesu selbst und die Lehre des Paulus legen Zeugnis ab für die Funktion des jüdischen Volkes bei der Erfüllung der schließlich herzustellenden Einheit des Menschengeschlechts als Einheit Israels und der Nationen. So kann denn auch die Suche nach Einheit, die das Judentum heute unternimmt, nicht ohne Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsvorhaben sein. Auch kann sie nicht ohne Zusammenhang sein mit den Bestrebungen der Christen zur Herstellung ihrer eigenen Einheit, obwohl zu diesen beiden Vorhaben sehr verschiedene Wege führen. Wenn auch Juden und Christen ihre Berufung auf verschiedenen Wegen erfüllen, so zeigt uns doch die Geschichte, daß sich ihre Wege stets kreuzen. Sind nicht die messianischen Zeiten Gegenstand ihres gemeinsamen Anliegens? So muß man denn wünschen, daß sie sich endlich auf den Weg der gegenseitigen Anerkennung und des gegenseitigen Verstehens begeben, daß sie ihre alte Feindschaft von sich weisen und sich dem Vater zuwenden mit einem Elan der Hoffnung, der eine Verheißung für die ganze Welt sein wird.

Kommentar zum bischöflichen Dokument

Vor einigen Wochen hat das Bischöfliche Komitee für die Beziehungen mit dem Judentum, welches 1969 von der französischen Bischofskonferenz eingesetzt worden ist, eine als Orientierung bezeichnete Erklärung veröffentlicht, die nicht nur in Frankreich großes Aufsehen erregt hat. War die Konzilerklärung über die jüdische Religion aus dem Jahre 1965 von manchen Kreisen als zu schwach und zu vorsichtig empfunden worden, so hat das französische Oberrabbinat die neue Erklärung freudig als einen sehr großen Akt der französischen Kirche begrüßt, und der Oberrabbiner *Kaplan* gab seiner Befriedigung über den Buchstaben und den Geist des Dokumentes Ausdruck. Von arabischer Seite wurde freilich einiges Mißfallen laut, aber in Frankreich hat das notorisch pro-palästinensische *Témoignage Chrétien* die theologische Bedeutung des Dokumentes erkannt und anerkannt.

Worum handelt es sich bei dieser neuen Erklärung, an der zwei volle Jahre intensiv gearbeitet wurde? Es geht darum, die erwähnte Konzilerklärung praktisch in Anwendung zu bringen und vor allem theologisch zu vertiefen, schließlich dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes gerecht zu werden. Vieles, was bisher Christen über Juden und Judentum äußerten, hatte von der Wirklichkeit des Judentums abgesehen; es ent-

stammte wesentlich christlichen Voraussetzungen, selbst wenn man dabei gute Absichten hatte. Hier in der Erklärung der französischen Bischöfe wird nun wohl zum ersten Mal auf katholischer Seite ernsthaft versucht, das Judentum wirklich zu verstehen und es als einen eigenständigen Partner zu akzeptieren. Darin liegt zweifellos nicht nur ein großer Fortschritt, sondern es bedurfte dazu auch der Konzeption einer neuen Theologie gegenüber dem Judentum. Wir sehen darin die wesentlichste Bedeutung dieses Textes.

Die französischen Bischöfe legen im übrigen Wert auf die Tatsache, daß es sich hier um ein *religiöses* Dokument handelt, welches keinerlei politischen Zwecken dient, also auch im Nahostkonflikt nicht verwendet werden kann. Man hat auch gar nicht nötig, die politisch verwertbaren Sätze dieses Textes besonders herauszustellen, sie sprechen in ihrer Abgewogenheit für sich; die theologische Bedeutung der Erklärung ist groß genug, daß man sich ihr besonders zuwenden sollte. Dies ist ja auch um so notwendiger, als es im Jahre 1969 bereits einen ähnlichen Versuch gegeben hatte, der von der Plenarversammlung des *Sekretariats für die Einheit der Christen* angenommen worden war. Das vatikanische Staatssekretariat hatte aber damals jene Erklärung unterdrückt; sie ist seither spurlos verschwunden und wird wohl in absehbarer Zeit nicht mehr erscheinen. Um so wichtiger ist daher gerade die neue französische Erklärung, weil sie beweist, was eine nationale Bischofskonferenz zu leisten imstande ist, wenn sie ernstlich den Willen hat, das Verhältnis zu Juden und zum Judentum auf eine neue Basis zu stellen. Genau das ist mit dieser Erklärung geschehen.

Wenn man sich fragt, woran eigentlich die bisherige christlich-jüdische Beziehung so oft gescheitert war, so könnte man das Mißachten des biblischen Zeugnisses als einen der Gründe anführen. Und so bedeutet jede Hinwendung zu den Juden zugleich ein *neues Ernstnehmen der biblischen Quellen*, von denen immerhin ein Teil davon Juden und Christen gemeinsam ist. Von da geht auch die neue französische Erklärung aus. Aber allzu oft ist es früher geschehen, daß Christen das sogenannte Alte Testament als eine Basis ihres Glaubens freudig akzeptierten, das Judentum jedoch als ein fossiles Phänomen betrachteten, als eine mehr oder weniger ehrwürdige Reliquie aus der Vergangenheit. Demgegenüber stellt das französische Dokument deutlich klar, daß das jüdische Volk eine ewige Berufung besitzt, obwohl für Christen der Bund mit Israel in Jesus Christus erneuert worden ist. Das schließt in keiner Weise aus, daß das Judentum für Christen nicht nur eine soziale und historische Realität hat, sondern gerade auch eine religiöse.

Und nun wird von Christen der Versuch unternommen, die verschiedenen Zeichen der heute sichtbaren jüdischen Vitalität im religiösen Bereich anzudeuten; und es wird wohl nicht wenige Juden geben, die sich in dieser Beschreibung wiedererkennen, ein Beweis, wie sehr es den Verfassern gelungen ist, das *jüdische Selbstverständnis* korrekt zu interpretieren: Bezeugung einer kollektiven Treue gegenüber dem einzigen Gott. Mit diesem Glauben ist das Judentum zum Mutterboden von Christentum und Islam geworden. Dem Judentum ist ferner diese Leidenschaft eigen, sich in die Heilige Schrift zu versenken, sie zu deuten, immer aufs Neue zu befragen, um im Lichte der Offenbarung den Sinn des menschlichen Lebens zu erkennen. Das Ringen mit dem Schriftwort hat der jüdischen Religion in den Jahrhunderten ihre Lebendigkeit erhalten. Dazu wurde das Judentum auch stets auf sich selbst zurückgeworfen, wenn Juden sich in einer fremden Umwelt zu behaupten und in der Abgrenzung ihre eigene Identität ständig neu zu interpretieren hatten. Schließlich haben auch die Gemeindebildung und verschiedenartige Organisationsformen das Bild vom Judentum bestimmt.

Diese Darstellung kommt durchaus jüdischem Selbstverständnis nahe. Leider, so wird in dieser Erklärung der französischen Bischofskonferenz aber festgestellt, gibt es von den Juden

gerade auch bei Christen ganz andere Bilder, die als Karikaturen bezeichnet werden müssen. Und dann heißt es wörtlich in diesem Text: «Der Antisemitismus ist eine Erbschaft aus der heidnischen Welt, aber er ist im christlichen Klima durch pseudotheologische Argumente verstärkt worden. Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, gelegentlich unsere Bewunderung, manchmal unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, aber immer unsere Liebe. Daran hat es wohl am meisten gefehlt, und hierin ist das christliche Bewußtsein am meisten schuldig geworden.»

Wir wüßten nicht, daß solche Worte jemals von offizieller katholischer Seite ausgesprochen worden sind. Das ist nicht nur eine Verurteilung des Antisemitismus, die heute – nach Auschwitz – relativ billig zu haben ist, sondern das Zeugnis einer Solidarität mit den Juden, die es eben früher nicht gab, sonst wäre Auschwitz gar nicht erst möglich gewesen. Bisher hatte man allzu oft von christlicher Seite, wenn man über Juden mehr oder weniger freundlich sprechen wollte, abstrakte theologische Termini ohne Leben verwendet, die als Basis einer menschlichen Beziehung nicht tragfähig genug waren. In diesem Text jedoch findet nicht nur eine schriftgemäße Auslegung des christlich-jüdischen Verhältnisses statt, sondern vor allem auch gleichzeitig mit exegetischen Erkenntnissen die menschliche Zuwendung, damit menschliche Solidarität füreinander entstehen kann.

Daß sie bisher nur selten verwirklicht wurde, ist im christlichen Bereich Schuld einer Pseudotheologie. Sie hatte in einer Reihe von Irrtümern ihren Nährboden. Dazu gehört etwa die falsche Darstellung der Passionsgeschichte, als ob etwa alle Juden der damaligen Zeit oder gar aller Zeiten schuld am Tode Jesu seien, ein stumpfsinniger Vorwurf, den bereits die Konzils-erklärung des Jahres 1965, «Nostra Aetate», im 6. Kapitel zurückweist. Wenn auch heute besonders jüngere Lehrer sorgfältig darauf achten, daß hier keine Vorurteile mehr verbreitet werden, so gibt es einen andern Problemkreis, der leider immer noch nicht befriedigend, das heißt schriftgemäß, behandelt wird. Unser Text sagt das so:

«Man darf aus dem Neuen Testament nicht ableiten, das jüdische Volk sei seiner Erwählung entkleidet. Es ist vielmehr so, daß das Ganze der Heiligen Schrift uns gerade dazu auffordert, in dem Willen des jüdischen Volkes zur Treue zur Weisung und zum Bunde das Zeichen der göttlichen Treue gegenüber seinem Volk zu erkennen.»

Hier wird einmal mehr das vernünftige Prinzip angewendet, daß es nicht genüge, Negatives abzuwehren, sondern es auch notwendig ist, durch eine positive Aussage die Voraussetzung zu schaffen, daß Vorurteile nicht entstehen können. Zu diesen Vorurteilen gehört die Stereotype von der christlichen Religion als Religion der *Liebe*, während das Judentum der *Furcht* anheimgefallen sei. Unser Text äußert sich darüber folgendermaßen:

«Es ist falsch, Judentum und Christentum in der Weise gegenüberzustellen, als ob die einen eine Religion der Liebe, die andern eine der Angst hätten. Im Grundbekenntnis des jüdischen Glaubens, Schema Jisraël, heißt es: «Und du sollst lieben, den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft.» Und geistig steht damit das Liebesgebot aus dem 3. Buch Mose, Kap. 19, Vers 18 in Zusammenhang: «Liebe Deinen Nächsten, denn er ist wie du.» Das ist der Ausgangspunkt der Predigt Jesu und gemeinsame Lehre von Judentum und Christentum.»

Hier wird einmal mehr kargestellt, daß es falsch ist, dem Judentum den ganzen Bereich der religiösen Liebe abzusprechen und etwa den Unterschied zwischen Christentum und Judentum daraus herzuleiten, wie dies leider heute noch täglich in christlich-jüdischen Diskussionen erfolgt. Mit dieser eindeutigen Feststellung leistet die französische Bischofskonferenz den ihr anvertrauten Christen einen wesentlichen Dienst, denn es kann doch für Christen nicht gut sein, den jüdischen Mitbürgern ständig ihre Heilsgüter zu usurpieren. Die pseudotheologische Verzeichnung des Bildes vom Judentum hat

schließlich in nicht geringem Maße das Christentum selbst vergiftet, indem es sich seiner lebendigen Wurzel beraubte. Einen andern Komplex, der heute noch ständige Quelle von Vorurteilen ist, stellt das *Pharisäerproblem* dar. Hier verweist unsere Erklärung auf die neuen wissenschaftlichen Forschungen, die ergeben haben, daß Jesus gar nicht die pharisäischen Lehren ablehnt, sondern das Verhalten einiger Pharisäer, die ihrer großen Aufgabe nicht gerecht wurden. Und dann sagt der Text darüber folgendes:

«Im übrigen scheint es, daß sich Pharisäer und Urchristen in vieler Hinsicht nahe waren. Gerade deshalb haben sie sich manchmal so heftig bekämpft, wenn es um die Auslegung der Tradition der Alten und um die Interpretation der mosaischen Weisung ging.»

Man wird hier schlicht feststellen müssen, daß es noch eines längeren Lernprozesses bedarf, bis sich die Christen die in dem zitierten Text geäußerten Erwägungen aneignen werden. Man kann eine vorurteilsbehaftete Erklärung der Heiligen Schrift nicht in wenigen Jahren beseitigen. Die Schwarzweißmalerei ist eben für die Katechese und Predigt bequemer, erfordert keine subtilen Unterscheidungen und den Sinn für Nuancen. Wir sind jedenfalls dankbar dafür, daß der französische Text eine Anleitung bietet, die biblischen Quellen korrekt zu deuten.

Immer wieder wird in diesem Text darauf Wert gelegt, nicht nur falsche Auffassungen über das Judentum anzuprangern, sondern durch positive Aussagen ein klares Bild vom Judentum zu zeichnen. Das kommt etwa zum Ausdruck, wenn das jüdische religiöse Leben geschildert wird:

«Man sollte sich darum bemühen, die besondere Berufung des jüdischen Volkes als «Heiligung des göttlichen Namens» zu verstehen. Das ist eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes; im übrigen stellt das Judentum mit dieser Konzeption auch das menschliche Handeln unter Gott und bemüht sich, ihn auf diese Weise zu verherrlichen.»

Waren die bisherigen Ausführungen im üblichen Rahmen, wenn man sich auch darum bemühte, zu tieferen theologischen Einsichten und klareren Formulierungen zu gelangen, so haben die Autoren des Textes mit dem folgenden Absatz Neuland betreten, obwohl es hier auch bereits einige Vorarbeiten gibt, etwa von dem Berliner Theologen *Friedrich-Wilhelm Marquardt*. Es handelt sich um das heute aktuelle Thema des *Landes*. Unser Text sagt das Folgende:

«Es ist heute noch schwer, sich ein klares Urteil über die Bewegung der Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land zu bilden. Immerhin sollten wir als Christen nicht vergessen, daß Gott dem Volk Israel ein Land verheißen und es dazu aufgerufen hat, sich dort zu vereinigen ...»

Es wird schließlich festgestellt, daß dem jüdischen Volk eine eigene politische Existenz inmitten der Nationen nicht verwehrt werden kann. Dieses Recht müsse freilich auch für jene gelten, die durch die Rückkehr der Juden in ihr Land Opfer ungerechter Situationen geworden sind.

Die Erklärung weist dann jede Form der Judenmission zurück, fordert die gegenseitige Partnerschaft und das gegenseitige Zeugnis dessen, wofür jeder einsteht und was er glaubt. – Hier wird also ein Ernstnehmen der jeweiligen Berufung angestrebt, die doch darin besteht, daß beide, Juden und Christen, sich dem einen Vater zuwenden, und beide in einer Hoffnung leben, daß aus dieser Welt dereinst ein Reich Gottes wird, zu dessen Anbruch beide, Juden und Christen, miteinander arbeiten mögen.

Mit dieser Erklärung haben die französischen Bischöfe ein Zeichen gesetzt; vielleicht wird es auch in Deutschland gesehen. Es bedarf eigentlich nur der Übersetzung und Verbreitung in Zehntausenden von Exemplaren. Das wäre dann auch hier eine Chance für einen segensreichen neuen Beginn miteinander.

Der Autor ist Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz

THEOLOGIE UND SOZIOLOGIE

Der mühsame Dialog zwischen zwei Wissenschaften

Die Theologie steht heute – zumal dort, wo sie an Universitäten und damit in sinnfälliger Konkurrenz mit anderen Wissenschaften betrieben wird – in einem nur ihr eigentümlichen Dilemma. Einerseits weiß sie sich gebunden an die nur ihr eigene Voraussetzung allen wissenschaftlichen Reflektierens: den Glauben an eine göttliche Offenbarung – und gerade von daher gewann sie einst auch ihren Anspruch als erste und grundlegende Wissenschaft, der alle anderen wissenschaftlichen Bemühungen als «Mägde der Theologie» unterworfen waren –, andererseits weiß heute jeder Theologe selbst nur zu gut, daß eben diese Prämisse seiner Wissenschaft – der Glaube an eine Offenbarung – genau das ist, was in allen anderen Wissenschaften als Indiz für die Nicht-wissenschaftlichkeit einer Aussage gilt.

Der Ausweg aus diesem Dilemma liegt im Verzicht auf die Forderung eines einheitlichen und für alle Wissenschaften verbindlichen Begriffs von Wissenschaftlichkeit, eine Einsicht, die sich auch bei den Verständigungsversuchen zwischen manchen anderen, nicht-theologischen Wissenschaften geradezu aufzwingt. *Helmut Schelsky* hat darum mit Recht darauf hingewiesen, daß «das normierende Modell einer einheitlichen Wissenschaftlichkeit, komme es von der Theologie oder von den Naturwissenschaften, heute kaum noch aufrechterhalten werden (kann); der Zwang, die Aspekthaftigkeit aller Disziplinen bis in ihre wissenschaftliche Legitimierung auszudehnen, führt zu einem Bewußtsein der Aufeinanderangewiesenheit und der Kooperation der Wissenschaften, das in keinem Glaubens- oder Wertungsvorgriff und keinem Universalanspruch zu dokumentieren ist». Schelsky zog aus dieser Einsicht dann die Konsequenz, daß die «sinnparallelen Aussagen, in denen nicht die von der einen Disziplin aufgeworfene Frage von der anderen unmittelbar beantwortet, sondern die Fragestellung selbst erst in die Legitimität der eigenen Disziplin übernommen wird, zur Zeit die optimale Verständigungsmöglichkeit darstellen».¹

Dieser Ausweg in die «sinnparallelen Aussagen» öffnet zwar die Möglichkeit, überhaupt sinnvoll – das heißt hier wissenschaftlich – miteinander zu reden, er verschiebt aber die ernsthafte Annahme der Frage des jeweils anderen in die Beliebigkeit des einzelnen Wissenschaftlers, der durch seinen eigenen Wertekanon auf der ganzen Linie gedeckt bleibt und jedes noch so überzeugende Argument des andern in der fragwürdigen Sicherheit dessen reflektieren kann, der zu wissen glaubt, daß es «eigentlich» falsch ist.

Wenn nun doch allmählich immer häufiger (wenn auch nur von einzelnen) Versuche unternommen werden, miteinander ins Gespräch zu kommen – das gilt für die Theologie vor allem in Richtung auf Biologie und Physik wie auf Psychologie und Soziologie hin –, dann mögen vielerlei Motive dabei im Spiel sein. Eines ist sicher die von der Erfahrung des zunehmenden Wirklichkeitsverlustes ausgehende Frage nach der Gültigkeit der tradierten Wertprämissen in der Theologie selbst – konkret also die Frage nach der Unterscheidung des Unabdingbar-Wesentlichen vom Historisch-Akzidentellen im Lehrgebäude der Kirchen. Ein anderer, breit gefächerter Anstoß liegt in der allmählich zum Bewußtsein kommenden und damit zur Lösung drängenden Schizophrenie, in der sich die (relativ wenigen) kirchlich gebundenen Forscher und Praktiker der genannten Fachdisziplinen entdecken mußten, wenn sie das *credo quia absurdum* ihrer Glaubenspraxis mit den rationalen Erkenntnistheorien ihrer Alltagsarbeit konfrontierten und das wachsende Unbehagen über die sich ergebenden Widersprüche den Theo-

logen der eigenen Kirche mehr oder minder drastisch vor Augen führten, eine Bemühung übrigens, auf die wiederum die meisten dieser christlichen Naturwissenschaftler, Psychologen oder Soziologen im allgemeinen verzichteten, sei es, daß sie sie doch für aussichtslos halten, sei es, daß gerade sie es lernten, Spannungen dieser Art individuell zu verdrängen.

Nicht nur die Moral, auch der Glaube ist offenbar der «Verdoppelung» fähig – zumindest braucht das Individuum daran nicht zu zerbrechen –, wie eine lange, schon im 13. Jahrhundert beginnende Lehre von der Möglichkeit der «doppelten Wahrheit» zu beweisen scheint. Zumindest weist sie auf ein schon damals sich regendes Bemühen hin, den zwischen traditioneller Glaubenslehre und neuen Vernunftkenntnissen auftretenden Widersprüchen individuell standzuhalten. Andernfalls war der Bruch mit dem alten Glauben die naheliegende und oft ganz unmerklich sich vollziehende Lösung dieses zunächst ganz privaten Dilemmas. Erst sein immer häufigeres, ja geradezu massenhaftes Auftreten im 19. Jahrhundert machte daraus jenes soziale Phänomen, das von den Kirchenhistorikern analog zum «Verlust der Arbeiterschaft» als der «Abfall der Intelligenz» beklagt wird.

Wie begann die Soziologie?

Diese hinlänglich bekannte Tatsache wäre hier gar nicht erwähnenswert, wenn sie nicht eine entscheidende Rolle spielen würde in der Entstehungsgeschichte der Soziologie und in ihrer Entwicklung zur autonomen Wissenschaft. Wen auch immer man als Begründer der Soziologie ansehen mag, *Saint-Simon* oder *Comte*, die beide auch äußerlich den Bruch mit der alten Kirche vollzogen, oder *de Bonald* und *de Maistre*, die die Gesellschaft mit Hilfe der alten Kirche wieder zu restaurieren versuchten – immer steht die kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie am Anfang all dieser neuen Entwürfe, die dann 1838 in dem von Comte geprägten Begriff «Soziologie» ihren Namen fanden. Und hier liegt auch – durchaus verständlich – der entscheidende Grund, warum die Theologie – und die katholische besonders – der Soziologie gegenüber von Anfang an ein so skeptisch gespanntes Verhältnis einnahm. Ärgeris erregt eben nicht das relative Desinteresse, das die gegenwärtige Soziologie gegenüber Religion und Theologie an den Tag legt, sondern die strukturelle Nähe der Soziologie zur Theologie, die sich im Gründungsanspruch der Soziologie Comtes so überaus deutlich manifestiert hat: Soziologie als das wissenschaftliche Führungsinstrument, fähig, das damalige nachrevolutionäre Chaos in die endgültige, stabile Ordnung des «positiven Zeitalters» zu verwandeln.

Es war also gerade nicht die Leugnung der Möglichkeit einer Universalwissenschaft (als die sich die Theologie ja einst angesehen hatte), sondern der Versuch, die alte «Königin der Wissenschaften», die ihre Chance vertan hatte, durch eine neue – eben die Soziologie – zu ersetzen, der Comte in stolzem Selbstbewußtsein allein die Fähigkeit zutraut, das Zeitalter endgültiger Harmonie und Ordnung heraufzuführen. Nicht zu Unrecht hat man später diesen Ansatz Comtes, der sich als so revolutionär erweisen sollte und doch nur vom Willen zum «*terminer la révolution*» motiviert war, einen «Fortschritt zum Mittelalter»² genannt, weil er im Grunde einen Zustand herstellen wollte, der ihm in Ansätzen schon im hohen Mittelalter annähernd und «provisorisch» erreicht schien. So überrascht es nicht, in Comte einen Bewunderer der vorreformatorischen Theologie zu finden,³ die er um ihrer Fähigkeit willen,

¹ Helmut Schelsky, *Religionssoziologie und Theologie*, ZEE 1959, H. 3, S. 131, jetzt in: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965, S. 278.

² G. Salomon, *Das Mittelalter als Ideal der Romantik*, München 1922, S. 121.

³ Vgl. A. Comte, *Soziologie*, 3 Bde., Jena 1923, 513.

Ordnung und Einheit zu garantieren, ungemein schätzte. Um so schärfer mußte er *Luther* und den ganzen «Protestantismus» verurteilen, da dessen neue Religion sich ja keineswegs als evolutionäre Fortsetzung der alten erwies, sondern den durch die bis dahin einheitliche Lehre gelungenen Stabilisierungseffekt der christlichen Verkündigung völlig zunichte machte.⁴

So hatte Comte seine neue Wissenschaft von Anbeginn an in einen kaum mehr versöhnlichen Gegensatz zur Theologie gebracht. Und wenn das Verhältnis beider Wissenschaften zueinander heute ein anderes ist und zumindest äußerlich weit gemäßigter anmutet, dann liegt das im wesentlichen daran, daß sich die Soziologie selbst inzwischen weitgehend von Comtes universalem Ansatz gelöst hat – sicher nicht auf die Theologie zu oder zu ihr «zurück», in der Mehrheit ihrer Vertreter vielmehr noch weiter von der Theologie weg, die den meisten Soziologen nach wie vor als obskur, aber in ihrer Wirkung auf die Gesellschaft zunehmend als belanglos erscheint.

Dialog als «Hobby»

Die ursprüngliche Spannung ist also nicht etwa gelöst, weil sie verarbeitet wurde, sondern weil das Problem, die Ablösung der Theologie durch die Soziologie, mit deren Differenzierung in die verschiedensten Schulen und Richtungen und mit der Reduzierung ihres Anspruchs, eine Ersatzreligion sein zu können, heute als gegenstandslos und gleichgültig betrachtet wird.⁵ Dabei bleibt natürlich offen, ob eine Wissenschaft, die einen derartigen Anspruch zwar nicht mehr stellt, nicht doch eine solche Funktion ausfüllen kann, vor allem dann, wenn sie selbst den Begriff der Religion rein funktional definiert.

Das inzwischen dennoch erträglich, ja geradezu freundlich gewordene Verhältnis zwischen einzelnen Theologen und Soziologen gründet lediglich darin, daß eine kleine Minderheit von Wissenschaftlern in beiden Disziplinen sich ernsthaft mit dem Phänomen der Religion (und der Theologie) in der modernen Gesellschaft befaßt, eine Beschäftigung, die den darin Engagierten von den Fachkollegen in beiden Wissenschaften mehr oder minder wohlwollend als Hobby oder Tick nachgesehen wird. Daß weite Bereiche der Religionssoziologie von der Mehrheit der anderweitig orientierten Soziologen gar nicht als Soziologie akzeptiert werden, versteht sich dabei fast von selbst. Aber dasselbe gilt auch für andere Spezialgebiete der Soziologie, wie ja überhaupt – zumindest in der deutschen

⁴ Vgl. dazu eine Anmerkung A. Comtes, a. a. O. II, 241 f.: «Ich bin im Katholizismus geboren, aber meine Philosophie ist nun gewiß gekennzeichnet genug, als daß irgendjemand einem solchen Zufall meine systematische Vorliebe für die allgemeine Vervollkommnung zuschreiben könne, die der soziale Organismus im Mittelalter unter dem politischen Einfluß der katholischen Philosophie erfahren hat. Offen gesagt würde es, glaube ich, bedeutende Vorteile haben, heute unter einstimmiger Ausschließung der protestantischen Metaphysik, deren Dazwischenkunft nur dazu dient, die unfruchtbaren und endlosen Kontroversen herbeizuführen, die jeder gesunden politischen Auffassung radikal entgegengesetzt sind, die sozialen Debatten auf den katholischen und den positiven Geist zu konzentrieren, die einzigen, welche jetzt mit Nutzen kämpfen können, weil alle beide dahin tendieren, auf verschiedener Basis eine neue Reorganisation zu begründen.»

⁵ Vgl. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, z. B.: «Gegen den Darwinismus haben die christlichen Konfessionen erbittert gekämpft, von der modernen Genetik brauchen sie sich nicht beunruhigen zu lassen, denn diese ist von so uferloser Kompliziertheit, daß sie schon längst für keinen einzelnen Kopf mehr überschaubar ist. Das Abstraktwerden der Künste und Wissenschaften bedeutet daher umgekehrt die Stabilisierung der Religion auf dem eigentlichen Bereich der Weltanschauung. Für sie sind also die neuen Künste noch in einem besonderen Sinn (gegenstandslos), und die Kirchen können sich ihrer mit derselben Unbefangenheit bedienen wie des Fernsehens, des Radios und des Telefons» (S. 28).

Soziologie – nach einem bekannten Bonmot ein Soziologe ein Mann ist, der von anderen Soziologen als «kein richtiger Soziologe» bezeichnet wird.⁶

Angesichts des kaum zu verleugnenden Hobbycharakters, den die Religionssoziologie deshalb in Deutschland heute an sich hat, ist es jedoch auf den ersten Blick erstaunlich und bemerkenswert, daß im Lebenswerk von zwei der wichtigsten und folgenreichsten Wissenschaftler, die die Soziologie zu ihren Ahnen zählt: *Karl Marx* und *Max Weber*, die Religion ganz gewiß eine zentrale Rolle gespielt hat, vor allem in dem, was über die Wissenschaft i. e. S. hinaus wirksam geworden ist. Jedermann kennt die Marxsche Definition der Religion als «das Opium des Volkes»,⁷ und schließlich hat der Marxismus insgesamt seit drei Generationen für Millionen von Menschen ohne Zweifel selbst die Funktion einer Religion erfüllt, während Max Webers Aufsatz «Der Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik» eine fundamentale Stellung in Webers Gesamtwerk einnimmt und eine der Quellen der Religionssoziologie überhaupt darstellt.

Suche nach der verlorenen Zeit

Es ist also keineswegs verwunderlich, daß bei der Erforschung der Gründe für jenen Dynamisierungsprozeß, dessen Ausbreitung auf alle Lebensbereiche das entscheidende Kennzeichen des 19. Jahrhunderts war, Theologie und Kirche zwangsläufig Gegenstand dieses Forschens werden mußten. Denn man kann mit einigem Recht die Entwicklung der Soziologie zur autonomen Wissenschaft in dieser nachrevolutionären Phase der ersten Jahrhunderthälfte als die Bemühung verstehen, das verlorengegangene (weil von der Theologie

⁶ H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf 1959, S. 25.

⁷ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I, S. 607.

Für unseren Buchverlag suchen wir einen qualifizierten

Mitarbeiter für das theologische Lektorat

Für diese Position erwarten wir uns eine dynamische und profilierte Persönlichkeit mit kritischem Denkvermögen und sicherem Urteil. Die Aufgabe erfordert Initiative und geistige Beweglichkeit wie auch organisatorische Begabung und Verständnis für wirtschaftliche Belange. Kontaktfähigkeit und Verhandlungsgeschick sowie die Bereitschaft zur Teamarbeit sind gleichfalls unerlässliche Voraussetzung.

Unserer Zielsetzung als katholisches Verlagshaus entsprechend, erwarten wir auch eine grundsatzklare Übereinstimmung in Gesinnung und Haltung mit dem weltanschaulichen Charakter des Unternehmens und darüber hinaus ein echtes inneres Engagement für Fragen des Glaubens und des Christseins in der heutigen Zeit.

Wenn Sie Ihr berufliches Wirken als Lebensaufgabe in den Dienst des guten Buches stellen wollen und bereit sind, dafür Ihre ganze Persönlichkeit einzusetzen, laden wir Sie ein, Ihre Bewerbung mit handgeschriebenem Lebenslauf einzureichen oder zu einer Aussprache zu uns zu kommen.

Verlagsanstalt Tyrolia

A-6020 Innsbruck, Exlgasse 20, Telefon 2 27 41

TOPOS-Taschenbücher

Joseph Ratzinger
Das neue Volk Gottes
 Entwürfe zur Ekklesiologie
 192 Seiten, DM 7.80

Ladislav Boros
Erlöstes Dasein
 132 Seiten, DM 5.80

Marc Oraison
Meditationen über den Sinn des Lebens
 128 Seiten, DM 5.80

Dietmar Mieth
Christus - das Soziale im Menschen
 Texterschließungen zu Meister Eckhart
 144 Seiten, DM 5.80

Otto Hermann Pesch
Rechenschaft über den Glauben
 216 Seiten, DM 6.80

Heinrich A. Mertens
Religionen in Ost und West
 224 Seiten, DM 6.80

Michael Sievernich u. a.
Sexualmoral ohne Normen?
 144 Seiten, DM 5.80

Ernst Klee
Randgruppenpädagogik
 144 Seiten, DM 5.80

Karl-Heinz Ohlig
Braucht die Kirche einen Papst?
 160 Seiten, DM 5.80

Johann Baptist Metz
Zur Theologie der Welt
 152 Seiten, DM 5.80

Marie Noel
Erfahrungen mit Gott
 164 Seiten, DM 5.80

Karl H. Bloching
Texte moderner Schriftsteller zur Meditation
 152 Seiten, DM 5.80

Ferdinand Kerstiens
Der Weg Jesu
 152 Seiten, DM 5.80

Grünewald/Patmos

nicht mehr geleistete) Selbstverständnis im Sinne einer Identität mit der Zeit wiederzugewinnen. Auf dieser «Suche nach der verlorenen Zeit», die Männer wie Comte oder später Durkheim mit dem Erkenntnisinstrument des «soziologischen Geistes» wieder in den Griff bekommen wollten, um durch Planen oder wenigstens Vorher-Wissen dessen, was geschehen wird, wieder Stabilität und Ordnung in das Chaos zu bringen, wurden die Wandlungen des traditionell sehr engen, wenn auch oft sehr gespannten, aber die Stabilität garantierenden Verhältnisses von Staat und Kirche zum zentralen Forschungsthema, das sich – aus der historischen Aktualität abstrahiert – unter Reduktion auf den funktionalen Effekt als Verhältnis von Religion und Gesellschaft begreifen läßt.

Es kommt heute gegenüber einer gern in die Spekulation ausweichenden Theologie und einer oft in die Quantifizierung des Faktischen sich verbohrenden Soziologie darauf an, den Sinn und die Notwendigkeit, ja die Normalität dieser Fragestellung zu erkennen. Daß die Religionssoziologie heute eine Randdisziplin geworden ist, mag als Zeichen dafür gewertet werden, daß auch die Soziologie selbst von dem «cultural lag» (dem geistigen Nachhinken hinter der Zeit) nicht ganz frei ist, den sie bei andern so gern zu entdecken glaubt. Das erweist sich besonders in der Tendenz, die nicht zu leugnende Tatsache der Entkirchlichung nach vorindustriellen Maßstäben und unvermerkt auch nach theologischem Vorbild schlichtweg als Indifferentismus zu interpretieren, womit je gar nichts gesagt ist, wohl aber die Bedingung dafür geschaffen war, die nach wie vor realen und sozialen Gegenstände Kirche und Religion voreilig aus den Augen zu verlieren.

Möglichkeiten einer ernsthaften Begegnung

Die Wiederentdeckung außer- und nebenkirchlicher Religiosität hat eigentlich erst die Ansätze dafür geschaffen, diesen

«lag» wieder einzuholen. Dazu gehören gar nicht einmal in erster Linie Interviewumfragen, die über den Kreis der Kirchentreuen hinausgreifen, sondern vielmehr eine neue Sicht der Vergangenheit, zum Beispiel eine nüchterne Zurückkenntnisnahme des heute so aufgeregt beklagten Faktums, daß die Zahl der praktizierenden Kirchentreuen so gering ist (sie hat wahrscheinlich 20 % der Getauften niemals überschritten); dazu gehört aber noch deutlicher die Wiederentdeckung «moderner», das heißt hier vor allem ratio-bestimmter Positionen in der alten Theologie selbst – sei es nun in der in beiden Konfessionen massiv verdrängten sogenannten Christlichen Aufklärung oder sei es in der in dieser Hinsicht nicht minder verkannten Hochscholastik, die ihrem intellektuellen Niveau nach eine Konfrontation mit dem Geist der Neuzeit vermutlich besser bestanden hätte als alle Theologien danach, wenn man nicht überhaupt den Beginn des neuzeitlichen, anthropozentrischen Denkens (mit dem Element der Subjektivität und dem Instrument der Ratio) eben dort in der Hochscholastik selbst ansiedeln will. Ich möchte damit nur andeuten, daß die Theologie im Grunde mehr Reserven in sich hat, als sie sich unter dem Eindruck oft sehr oberflächlicher Kritik von außen selbst zugeben scheint und sich dann zuweilen in apologetische Igelstellungen von vorgestern zurückzieht, die nur darum ein «Überleben» ermöglichen, weil sie als Position gar nicht mehr ernst genommen werden. Denn – und hier hat nun die Kritik von seiten der Soziologie des 19. Jahrhunderts nicht ganz unrecht – die relativ anpassungsfreudige, liberale evangelische Theologie dieser Jahrzehnte und ihr Gegenbild, die antimodernistische katholische Theologie zwischen Gregor XVI. und Pius X. waren sicher die zur Verarbeitung der «Moderne» denkbar ungeeigneten Phasen innerhalb der jüngeren Theologiegeschichte, die eine, weil sie sich in dieser Konfrontation selbst vorzeitig aufgab, die andere, weil sie dem Dialog auswich und sich in einer ebenso maß- wie nutzlosen Apologetik verschanzte.

Angesichts der dargestellten Entwicklung muß die muntere Empfehlung, doch mehr miteinander zu sprechen, dann würden sich alle Schwierigkeiten hier wie dort schon lösen, als eine empörende Naivität erscheinen. Denn ganz offensichtlich werfen der Dialog selbst und die Beschäftigung miteinander zunächst mehr Probleme auf, als sie zu lösen vermöchten. Der Theologe wird ernsthaft fragen – und mit Recht fragen müssen –, was ihm eine Wissenschaft nützen könne, die selbst ständig uneins über das Ob und das Wie ihrer eigenen Wertprämissen ist und dementsprechend Theologie schlechthin als Nonsense oder als Notwendigkeit ansieht, allenfalls nur in der übereinstimmenden Ablehnung der traditionellen Theologie einen Schimmer von Gemeinsamkeit zeigt. Der Soziologe dagegen wird seine Gesprächsbereitschaft eben von der Qualität seiner eigenen Wertprämisse abhängig machen, und die Theologie – deren Existenz er ja nun einmal nicht leugnen kann – im Grunde mehr als Gegenstand einer Fragestellung denn als mögliche Quelle von Antworten auf irgendwelche Fragen ansehen, die Theologen selber um ihrer möglichen Eigenschaft als Respondenten soziologischer Umfragen willen mit der reserviert-freundlichen Gleichgültigkeit behandeln, die man Leuten entgegenbringt, aus deren Verhalten man die – an sich gar nicht mehr notwendige – Bestätigung dessen zu gewinnen hofft, was man ohnehin schon zu wissen meint. Niemand wird behaupten wollen, daß eine solche Situation – und sie kennzeichnet das Verhältnis beider Wissenschaften zueinander auf breiter Front – eine besonders gute Ausgangsbasis für ein Gespräch ist. Und ein Dialog – und sei es auch nur in der distanzierten Art, die im Partner zugleich auch immer das Objekt eigener Analysen erblickt – ist bis heute hin ja kaum zustande gekommen. Der engagierte Laizismus Durkheims und das Selbstbekenntnis Max Webers, «religiös unmusikalisch» zu sein, ließen beide eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Religiosität und der Theologie ihrer

Gegenwart tunlichst vermeiden und eine materielle Begründung ihrer theoretischen Ansätze vielmehr in zeitlich weit zurück und zum Teil auch räumlich fernab liegenden Bereichen suchen: Max Weber im Calvinismus, im antiken Judentum und in den asiatischen Hochreligionen,⁸ Durkheim im Totemismus in Australien.⁹

Religionssoziologie aus pastoralem Interesse

Demgegenüber entsprachen die Arbeiten unmittelbar gegenwartsbezogener Religionssoziologie von Anfang an immer mehr einem «pastoraltechnischen» Interesse und wurden demzufolge schon vor dem Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren besonders von evangelischen Pfarrern geleistet, freilich ohne daß diese Arbeiten von den Autoren selbst oder von ihren Kritikern als «Religionssoziologie» empfunden wurden.¹⁰ Die dem damaligen Verständnis entsprechende Religionssoziologie ging an diesen empirischen Arbeiten theologischer «Praktiker» mehr oder minder achtlos vorbei, vor allem wohl, weil sie den wissenschaftshistorisch sicher interessanten, aber soziologisch eigentlich unergiebigsten Ansatz Max Webers, nämlich den zu einer auf historischen Kategorien aufbauenden vergleichenden Religionswissenschaft aufnahm und weiterentwickelte. Um diese Thematik kreiste das Werk von Joachim Wach, in dieser Richtung arbeitete Gustav Mensching, der auch 1947 eine – nach heutigem Verständnis kaum mehr soziologische – «Soziologie der Religion» geschrieben hat.¹¹

Wissenschaftsgeschichtlich war damit ein Prozeß zu Ende gekommen, dessen einzelne Phasen auf das, was heute als Religionssoziologie verstanden wird, eigentlich nur als Katalysator gewirkt haben. Denn begonnen hatten diese Gedankenreihen genauso außerhalb der Soziologie wie sie jetzt, ihrer anfänglichen Polemik entkleidet und als Religionswissenschaft etabliert, sich im Ensemble der Disziplinen eingeordnet finden. Sogar bei Max Weber wird das Problem, um das es ihm geht, erst allmählich aus einer nationalökonomisch gefilterten, historischen Fragestellung zu einer soziologischen entwickelt, wenn er – durch die Marxsche Überbau-Unterbau-Theorie zusätzlich provoziert – die Hypothese aufstellt, daß eine religiöse Ethik (als Regelung sozialen Handelns) keineswegs nur Funktion der ökonomischen Verhältnisse sei, sondern vielmehr selbst ein grundlegendes Element im Wandlungs- und Entwicklungsprozeß dieser neuen Verhältnisse darstelle.

Es war also wesentlich der (methodische) Historismus und darin mehr oder minder verpackt die sogenannte Säkularisierungsthese,¹² die die Religionssoziologie zu einer besonderen Disziplin innerhalb der Soziologie gemacht haben, also der Versuch, die unbestreitbaren Veränderungen innerhalb der Kirche selbst und im Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft als einen mit der Industrialisierung notwendig einhergehenden Prozeß der Entchristlichung und Entkirchlichung aufzuweisen.

Welche Rolle wird der Religion noch zugeschrieben?

Noch viel eher und in gewissem Sinn auch viel weiter außerhalb der Soziologie waren jene Gedanken entwickelt worden,

⁸ Vgl. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1920.

⁹ Vgl. den Untertitel zu seinem Hauptwerk «Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912.

¹⁰ Hier wären besonders zu nennen: G. Dehn, Die religiöse Gedankenwelt der Proletarier, Jugend, Berlin 1923. – L. Heitmann, Großstadt und Religion, Hamburg 1913–1920. – P. Piechowski, Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft, Berlin 1927. – H. Swoboda (kath.), Großstadtseelsorge, Regensburg 1909. ¹¹ Bonn 1947.

¹² Vgl. dazu J. Matthes, Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Soziologie, in: Probleme der Religionssoziologie (hrsg. von D. Goldschmidt und J. Matthes), Köln und Opladen 1962, S. 65–77.

die den sogenannten Säkularisierungsprozeß selber befördert und erkennbar in Gang gebracht haben: ich meine hier vor allem die antiklerikalen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, die als erste das Tabu von Kirche und Religion aufbrachen und in sehr drastischer Weise – Holbach (1723–1789) sprach vom «Priestertrug», für Helvétius (1715–1771) war Religion schlechthin Aberglaube – den funktionalen Charakter der Religion deutlich machten. Die Betonung dieses funktionalen Charakters von Religion und religiösem Verhalten ist nun aber genau das, was die Soziologie bis heute jeder Theologie von vornherein verdächtig bleiben läßt, zumal diese Erkenntnis – aggressiv herausgestellt oder schlicht beschrieben – wohl die einzige, oft nur unterschwellige Gemeinsamkeit aller Religionssoziologie überhaupt ist, darüber hinaus aber *das* theoretische Element darstellt, das die Religionssoziologen mit den andern Soziologen verbindet und somit Kernstück einer religionssoziologischen Theorie selbst werden könnte. Ansätze dazu sind schon bei Comte, Durkheim und Max Weber zu finden, am deutlichsten formuliert sind sie wohl bei Arnold Gehlen, der der Religion schlichtweg drei Funktionen zuordnet:

1. Die Welterklärung – als Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens,
2. die Handlungsnormierung – als Basis der Möglichkeit eines jeden menschlichen Zusammenlebens,
3. die Verdeckung von Ohnmachtsgefühlen – also die Trostspendung in Not und Leid.¹³

Ein anderer theoretischer Ansatz – von Friedrich Fürstenberg entwickelt¹⁴ – versucht die Funktionalität von Religion in zwei Begriffen zu fassen: dem der Integration und dem der Kompensation.

1. Die Integrationsthese – die den gesellschaftlichen Aspekt der Religion betont und insofern etwa dem Begriff der Handlungsnormierung entspricht – will sagen, daß nur auf der Autoritätsbasis einer über- oder zumindest außergesellschaftlichen Instanz sich ein in bestimmten Grundelementen einheitliches Handeln herauskristallisieren kann, das nun wiederum Voraussetzung für die Bildung von Gesellschaft überhaupt ist.
2. Die Kompensationsthese – die den individuellen Aspekt von Religion akzentuiert und damit der Funktion «Abdeckung von Ohnmachtsgefühlen» nahekommt – mutet der Religion, die sich dadurch definiert, daß sie mehr und anderes ist als Gesellschaft, die Aufgabe zu, das zu ersetzen oder zu heilen, was die Gesellschaft nicht geben kann oder was sie verletzt hat.

Es fällt auf, daß die Funktion der «Welterklärung» hier keine unmittelbare Entsprechung mehr gefunden hat. Das mag zwei Gründe haben. Zunächst ist sie in den beiden andern Funktionen zumindest der Möglichkeit nach mitgehalten. Denn wenn zum Beispiel ein Theologe den Hinterbliebenen eines Verstorbenen durch seinen Versuch der Sinngebung des Todes über ihren Schock und Schmerz hinweghilft, dann integriert er sie wieder in die Gesellschaft der aktiv Lebensfähigen, das heißt die Deutung des Stückchens «Welt», das Tod heißt, ist das Instrument, um sowohl den Schmerz des einzelnen zu kompensieren als auch die Integrität der Gesellschaft als eines lebensfähigen Zusammenhangs einer Vielzahl von Menschen zu gewährleisten. Sodann aber – und das scheint doch bemerkenswerter – wird in der verdeckten Ausparung der «Welterklärung» als einer Funktion der Religion deutlich, daß diese Funktion heute mehr oder minder unbewußt und auch weit in die Reihen der Kirchentreuen hinein viel mehr von der Wissenschaft als von der Religion erfüllt wird.

(2. Beitrag folgt)

Gregor Siefer, Hamburg

¹³ Der Mensch, Berlin ³1941, S. 456 ff.

¹⁴ Vgl. Artikel Religionssoziologie in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. V, Tübingen ³1961, Sp. 1027–1032; ferner Problemgeschichtliche Einleitung zu «Religionssoziologie», Soziologische Texte, Bd. 19, Neuwied und Berlin 1964, S. 13–31.

Buchbesprechung

Victor Conzemius, Propheten und Vorläufer. Benziger-Verlag, Zürich 1972. 330 Seiten mit 20 ganzseitigen Porträts.

Mit den Stichworten «Christlicher Realismus» und «Katholische Evangelizität» kennzeichnet der in Luzern wirkende Kirchenhistoriker Victor Conzemius seine «Propheten und Vorläufer» als Wegbereiter eines neuzeitlichen Katholizismus. Hervorgegangen aus Vorträgen am Radio bilden diese zwanzig Porträts ein einheitliches Ganzes, obwohl Gestalten beschrieben werden, die als solche größte Gegensätze aufweisen, man denke an den einfachen Arbeitersohn Kolping und an den englischen Aristokraten Lord Acton, an den Bauern Jägerstätter und an den Universalgelehrten Rosmini ... Was sie jedoch alle innerlich zusammenbringt, das «ist die Tatsache, daß die meisten von ihnen an der Kirche gelitten haben», um Worte Conzemius' zu gebrauchen.

Ausdrücklich «aber geht es nicht um Freilegung verpaßter Chancen, sondern darum, wie die Betroffenen in der Erfahrung des Allzumenschlichen in der Kirche reagierten». Auf jeden Fall jedoch wird der echte kirchliche Rebell sich dagegen wehren, im Akt seiner Rebellion als Held gefeiert zu werden, weil sein Anliegen nichts anderes ist als Zeugnisablage für eine im Gewissen erfaßte Wahrheit, gerade aus dem Faktum heraus, daß der «Nonkonformismus eine Grundtugend des Christentums ist». Und weiter vermerkt Conzemius, daß es all diesen Gestalten nicht um ein *Sacrificio dell' intelletto* ging, sondern um die Sache, die zuletzt eben in der Kirche verankert war. Nur wenige verfallen, und zudem noch wider Willen, der Exkommunikation, und diese erscheint heute nach dem II. Vatikanum in neuer Sehweise. Alle aber unterlagen einer enormen Zerreißprobe, «doch den Bruch mit der Kirche wegen ihrer mitunter so offenkundig stupiden Anhänger» hielten sie für eine Kurzschlußlösung.

Die zwanzig Porträts zeichnen sich aus durch eine oft sehr subtile und geschliffene Sprache, oft durch eine fast erbauliche Rhetorik, durch hohes Wissen und immense Einfühlungsgabe. Einer jeden Gestalt wird Conzemius allein schon durch den Sprachstil gerecht – wie grundverschieden ist das Bild Josef Cardijns vom Bild des Ronald Knox, wie treffend ist in bündigen Strichen Marius Besson gezeichnet, und wie differenziert ist Lord Acton vorgestellt. Bekannte Gestalten wechseln mit fast unbekannteren ab, vergessene wie Antoine Chevrier erstrahlen in neuem Glanz, Rosmini und Lamennais, diese unvergeßlichen Wegbahner, erstehen in erregender Aktualität. Sie alle waren keine «traurigen Heiligen», keine elegischen Gestalten, keine Quietisten einer süßen, sentimentalischen Seele, sondern unerhört mutige und unentwegte Kämpfer, die «das Herz zum Pfand setzten», die die Möglichkeit loyaler immanenter Kritik in der Kirche vor Augen führten. Ihr Ziel war nicht die Utopie einer perfektionistisch konstruierten Kirchenstruktur, und ihr «Prinzip Hoffnung» war immer ein «*sperare contra spem in spem*».

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund 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: Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

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

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

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

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

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

Ergreifend das Porträt der Madeleine Delbrél, die man als die eigentliche Gegenpartnerin der Simone Weil bezeichnen kann, Mitschwester der Edith Stein; vorbildlich das einfache Porträt Jean Ploussards, der in der Nachfolge Charles de Foucaults in der Wüste mit 34 Jahren stirbt. Sie alle, von O'Connell über Montalembert und Döllinger bis zu Lambert Beauduin, von Couturier über Laros, LaFarge¹ und Lebbe² bis zu Schumann und Ploussard und bis zu Madeleine Delbrél, sie alle eint ebenfalls die konkrete Sicht der Kirche nicht mehr zuvorderst «in der Ordnung der Hierarchie, sondern in der Gemeinschaft jener, die den Glauben und die Liebe suchen, jener «neunundneunzig von hundert der Menschheit», das heißt der Schwachen, der Unterdrückten, der Hilflosen, der Ausgebeuteten».

Das ist das Fazit des Buches von Conzemius, das er dem italienischen Arbeiter und einfachen Christen Marcellino Collino widmet, der am 22. November 1957 bei Luxemburg unschuldig und sinnlos auf der Fahrt zur Arbeit tödlich verunglückte.

Konrad Farner, Thalwil

¹ Über diesen Vorkämpfer der Rassenfreiheit vgl. Orientierung Nr. 3, Seite 25, Jesuit LaFarge.

² Der Aufsatz über Vincent Lebbe gehört m.E. ungekürzt in das Missionsjahrbuch; er ist für die Missions- und Entwicklungsarbeit von bedeutungsvollster Aktualität.

Zur Abstimmung am 20. Mai

Die Behörden vor der Ausweglosigkeit ungerechten Rechts

Man mache sich keine Illusionen! Diese Rechtsnot kann im Wege der bloßen Rechtsanwendung gar nicht gelöst werden, solange dieser Ausnahmeartikel besteht. Eine die Verbotsnorm extrem einschränkende Auslegung bringt hier keine Lösung. Die Nichtanwendung ist ebenfalls keine Lösung. Aber auch die Parole «Zurück zur Verfassung!» — eine für das rechtsstaatliche Verfassungsleben grundsätzlich so notwendige und evidente Parole! — vermag hier keine Lösung zu bringen. Eine Verbotsnorm, die so sehr den Grundnormen unserer Rechtsordnung widerspricht, kann gar nicht folgerichtig angewendet werden. Diese Ausweglosigkeit muß man sich vor Augen halten, wenn man die Praxis der Behörden in dieser Frage würdigt. Eine «tolerante» Praxis darf hier nicht einfach als «opportunistisch» oder «lax» oder «weich» abgetan werden; sie kann in solcher Ausweglosigkeit Ausdruck der Weisheit und großer Verantwortung sein. So wie die Dinge liegen, muß die Rechtsanwendung darauf bedacht sein, die Rechtsnot nicht durch die konsequente Anwendung ungerechten Rechtes noch zu verschlimmern.

Das Volk vor steinharten Vorurteilen

Es gibt steinharte Vorurteile, an denen alle Gegenargumente abprallen und die für keinen Dialog und keine Beweisführung mit Vernunftgründen zugänglich sind. Trotz aller Hartnäckigkeit, die uns da und dort begegnet, dürfte indessen doch nur ein kleiner Teil der Opposition gegen die Beseitigung der Ausnahmeartikel von dieser Art sein, der nicht zu helfen ist. Wir haben es in langen Kämpfen in anderen Fragen in den letzten Jahrzehnten miterlebt, daß man mit Argumenten und Beweisen schließlich auch alte, tiefeingewurzelte Vorurteile überwinden kann. Echter demokratischer Fortschritt beruht ja übrigens gerade auf diesem Prozeß des fortschreitenden «Appells an den besser informierten Souverän».

Prof. Werner Kägi

(Im Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung, S. 104 und 13)