



ICH LIEBE INDIEN und das indische Volk. Das ist natürliches Leben! Laßt doch die Leute mit euren westlichen Ideen und dem Christentum in Ruhe.» Also sprach ein Mitglied der Reisegruppe zehn Minuten nach Ankunft auf dem Flughafen Delhi. Jeder hatte sich auf seine Weise auf das große Ereignis Indien vorbereitet. Der eine zählte die Sternchen der Luxushotels, um sich ab fünf solcher Qualitätszeichen in der Hoffnung keimfreier Nahrung zu wiegen, ein anderer zählte die zu sehenden Sehenswürdigkeiten, und eine Dame hatte ihre Taschen mit Bonbons und Tempo-Taschentüchlein für die armen Inder gefüllt. Kurz, man war auf den Beginn des «natürlichen Lebens» bestens gerüstet.

Entwicklungs-Touristen

Und es begann – mit einem Flugstreik. Damit gerieten allerdings auch die Hotelreservierungen durcheinander, und anstelle von Fünfsterntouristen blieben solche mit drei und zwei Sternchen, woselbst man immer noch rund den Monatslohn eines Durchschnittsindians für die Übernachtung zu berapen hatte. Der Dame mit den Tempo-Taschentüchlein machte das keine Beschwerden. Sie stürzte sich ins Volk und fing an, eifrig die Rotznasen kleiner Inder zu putzen, die sich diese Entwicklungshilfe mit unendlicher Geduld und vollendetem Anstand gefallen ließen. Beim Austeilen von Bonbons und Brötchen, die sie an den Hoteltischen zusammensuchte, war die Dame ebenfalls höchst wirkungsvoll. Hunderte von Händen streckten sich ihr entgegen, und bald brach eine kleine Revolution aus. Ihr wäre die große Helferin kaum unbeschadet entgangen, hätte nicht eine Reihe von Kellnern ihre Tabletts unterschiedslos auf die Köpfe von bettelnden Kindern, Frauen und Männern sausen lassen. So wurde die edle Wohltäterin freigekämpft, die anschließend der Reisegruppe über Hartherzigkeit und Mängel an christlicher Hilfsbereitschaft einen Vortrag hielt.

Christentum demonstrierte auch ein strammer Katholik. In einem herrlichen Hindutempel, voll von Gläubigen, konnte er es nicht unterlassen, einer Götterstatue gröhnend auf den Bauch zu

klopfen, um seine Abscheu vor dem «Götzendienst» augenfällig kundzutun. Was hätte er wohl von einem Hindu gesagt, der in einer katholischen Kirche an einer Heiligenstatue ähnliches versuchte?

Unterdessen erlitt der Vertreter des natürlichen Lebens seinen ersten Nervenzusammenbruch. Man stelle sich vor, anstelle einer Badewanne stand ihm eines Tages in seinem Hotelzimmer nur eine Brause zur Verfügung. Wie konnte er damit die indischen Bakterien loswerden! Vielen Indern hingegen fehlt für die elementarste Hygiene nicht nur die Brause, sondern auch das Wasser.

Für westliche Reisende, die einen weiten Überblick über Indien suchen, empfiehlt sich eines der international standardisierten Luxushotels, wie beispielsweise das fünfzehnstöckige «President» in Bombay. Während unten direkt vor der Türe die Armen verhungern, genießt man oben im Restaurant vor überladenen Platten einen prächtigen und völlig keimfreien Ausblick auf die umliegenden Slums. Und wen trotzdem noch das Grausen ankommen sollte, dem stehen jederzeit zur Erfrischung ein Swimming-Pool und eine Bar zur Verfügung. Hier wird das natürliche Leben in Indien zum paradiesischen Genuß: strahlende Sonne, tiefblauer Himmel und indische Menschen (Kellner) ganz in weiß – wie daheim.

Robert Hotz

Vatikan

Raffaels linker Papst: «Wohin steuert der Vatikan?» – Erstaunlicher Bucherfolg – Rückzug der Kirche aus der Kultur? – Kommunismus als angebliche Hoffnung des Montini-Papstes – Widersprüchliche Deutung zurechtgebogener Fakten – Charles de Foucauld als Gründer der Weißen Väter! – Ein Traum über die Träume Pauls VI. *Mario von Galli*

Ordensreform

Zum Ursprungscharisma des Jesuitenordens: Entfaltet es heute noch seine Dynamik? – Eine wichtige Frage für jede Ordensreform – Otto Karrer war damit schon 1921 befaßt – Seine Biographie des dritten Generals – Franz Borgias Neuerungen gegen die Eigenart des Ignatius – Geregelte Frömmigkeit auf Kosten der ignatianischen Freiheit – Worin bestand das Ursprungscharisma? – Gotteswirken und Eigenwirken – Aufhebung der Konkurrenzstellung zwischen Gott und Mensch – Im Zug der heutigen Neubewertung bekommt Karrer recht.

Paul Begbeyn, Zeist/Niederlande

Theologie

Befreiungstheologie in kritischer Sicht (2): «Das zweite Wort» als die eigentlich theologische Deutung – Die «Communio» des Konzils und die «Kirche der Armen» als Einstieg – Kirche als Gewissen der Welt – Reflexion auf die pastorale Praxis in Lateinamerika – Kritischer Rückblick auf die eigene Kirchengeschichte – Muß das pastorale Engagement spezifisch politisch sein? – Antworten von Assman, Comblin und Gutiérrez – Revolution der Theologie und Theologie der Revolution – Dialektische Interpretation des Exodus – Befreiung muß in einem umfassenderen Sinn verstanden sein. *Bischof Alfonso Lopez Trujillo, Bogotá*

Sexualität

Interdisziplinäre Fachtagung mit Pfürtnern: Sexualität zwischen Norm und Verhalten – Aktueller Forschungsstand – Keine Gleichheit der Geschlechter nach verhaltensphysiologischem Befund – Psychoanalytisches Personmodell und Wissensbildung – Es genügt nicht, sich auf den «guten Willen» zu berufen – Archetyp des Selbst als ethische Instanz – Auch homotrope Beziehungen nach der personalen Würde beurteilen – Gesellschaft als Hilfe und Repression – Wie sollen die Kirchen auf die sexuelle Emanzipation reagieren? *Willi Reust, Zürich*

Ehepastoral

«Comunità Familiare» und Tessiner Synode 72: Padre Callisto begann mit Brautleutkursen – Emanzipation aus den exklusiv männlichen und weiblichen Organisationen – Verleumdungskampagne – Persona non grata – Synodenkommission wählt den Kapuziner trotzdem zum Experten – Wesentliche Mitarbeit an Tessiner Vorlage zu Sexualität und Ehe – Weitgehender Konsens – Erfreulicher Ausgang eines Konflikts – Die Comunità der 500 Familien und ihre Beratungsstelle. *Ludwig Kaufmann*

Der «linke Papst»

Während des Konzils und kurz davor waren Bücher über den Vatikan, den Papst, die römischen Kirchenbehörden an der Tagesordnung. Solche, die sich durch farbige Berichte einer Menge Details auswiesen und zugleich ihren Verfasser unter einem schwer zu enträtselnden Pseudonym neckisch verbargen, hatten den größten Erfolg. Neugier beherrschte das Feld. Die Zeit ist längst vorbei. Daß der Papst nicht die Kirche schlechthin ist, weiß heute jeder. Er hat an Gewicht und Bedeutung verloren. Für manche ist er noch ein bevorzugter Gegenstand, an dem sie ihren Überschuß an Aggressionslust abreagieren, so etwa wie der Sandsack für den Boxer. Aber die Aggressionslustigen werden weniger.

Um so erstaunlicher erscheint darum der Erfolg eines Buches mit dem Titel: «*Wohin steuert der Vatikan?*» von Reinhard Raffalt.¹ Nach vierzehn Tagen – so sagt man – sei die erste Auflage verkauft gewesen. Alle großen Zeitungen haben das Buch durch bedeutende Rezensenten eingehend – gelegentlich gleich zweimal – besprochen. Also liegt es nicht in der gewohnten Linie. Die abgegriffenen Einteilungen spielen für die Beurteilung des Papstes Paul VI. nur am Rand eine Rolle, und Raffalt selbst ist im herkömmlichen Sinn weder ein Konservativer noch ein Progressiver. Er ist gegen die Progressiven, insofern sie – nach seiner Meinung – geschichtslos sind – und er ist gegen die Konservativen, insofern sie in geistiger Starre das geschichtliche Erbe, «das heute verwandelt werden mußte», verdorren lassen (8). Beifällig zitieren das alle Zensoren von links wie von rechts. Natürlich! Denn wer will geschichtslos sein und wer in geistiger Starre verdorren? Aber niemand wird in dieser Haltung der Mitte das Aufregende des Buches sehen; zumal Raffalt keineswegs zeigt, wie das geschichtliche Erbe heute vom Vatikan «verwandelt» werden könnte. Zu seinem größten Schmerz wird er ja nicht verwandelt; er verdorrt aber auch nicht, denn er «verfällt». «Der Verfall der römischen Tradition» lautet der Titel des zweiten der fünf großen Kapitel in Raffalts Buch und noch allgemeiner ein Untertitel: «Rückzug der Kirche aus der Kultur». Beweismaterial steht hier reichlich zur Verfügung, angefangen von der Liturgiereform bis zur berühmt gewordenen Kulturrede Kardinal Lercaros auf dem Konzil. Die Kritiker haben dies wohl bemerkt. Sie werfen Raffalt vor, daß er bei dem Wort «Kultur» eigentlich nur an die römische denkt. Natürlich ist die Geschichte der katholischen Kirche entscheidend von der Begegnung und auch von der Verschmelzung mit der römischen Kultur geprägt worden. Hier kann gewiß von einer Kultur gesprochen werden, welche die Kirche geschaffen hat. Die Stadt Rom, in der Raffalt seit 1952 lebt, der herrliche Palazzo hinter dem Trajansforum, in dem er wohnt, der verschlossene kleine Garten, in dessen Lauben er mit Fackelbeleuchtung seine Gäste erfreut, umfassen das Leben des Künstlers, denn ein Künstler ist nun einmal Raffalt vielmehr als ein Historiograph, oder gar Theologe. Musische Visionen einer gläubigen Seele – bedingt natürlich von ihrer Umwelt, der sie sich nicht entziehen kann, das sind seine Schriften. Ihre Stärke, aber auch Schwächen, werden hier sichtbar. Die Visionen sind groß, und das ist berückend; Ganzheitsgestalten werden sichtbar – man soll sie nicht boshaft zerpfücken, um ihnen gerecht zu werden; man soll aber auch nicht Logik darin suchen, denn sie sind, wie Träume immer, voller Widersprüche; man soll nicht einmal zu genau alle Erzählungen für geschichtlich erhärtete Tatsachen nehmen.

Ein Beispiel: Das vierte Kapitel – es handelt von den Nachbarn Roms – beginnt mit einem Erlebnisbericht aus der Stadt Fez in Marokko, wo ein freundlicher Jude Herrn Raffalt das Haus und das Zimmer zeigt, in dem Juden den als Juden verkleideten Charles de Foucauld vor den Arabern versteckt hiel-

ten. Sie sollen gesagt haben, Charles de Foucauld sei der Gründer der Weißen Väter. Die ganze Geschichte ist wohl wahr, nur das letzte sicher nicht! Daß Raffalt *nichts weiß* von dem berühmten Erzbischof und Kardinal Lavignerie, Primas von Afrika, begraben in der Kathedrale von Karthago, Gründer der Weißen Väter und Schwestern, ist erstaunlich; daß er ihn für *identisch* hält mit Charles de Foucauld, dessen Leben er ganz schön erzählt, bis er erschlagen wird als einsamer Marabut von den Tuaregs; der zu Lebzeiten nie einen Orden zustande brachte – von dem aber trotzdem sich die «Kleinen Brüder und Schwestern von Foucauld» herleiten, die 25 Jahre nach seinem Tod entstanden und die geradezu konträre Missionsmethoden zu den Weißen Vätern entwickeln: das alles ist schlechthin unbegreiflich. Aber für den weiteren Aufbau des Kapitels passen eben die Weißen Väter und darum erleidet Foucauld halt Gewalt ...

Raffalt denkt oder träumt in großen Geschichtszusammenhängen, und die vielen Einzelheiten, die er wie alle intellektuellen Rombewohner erzählt bekommt, müssen dem Bild Farbe geben, nicht umgekehrt. Aber auch in den *Kulturthesen* Raffalts liegt – glaube ich – nicht der Erfolg seines Buches, denn schließlich gibt es schon seit drei Jahren das *Taschenbuch: «Ende des römischen Prinzips»* – die Niederschrift eines Vortrags in der katholischen Akademie in Bayern –, in dem diese Thesen und Anschauungen zum Teil wörtlich bereits enthalten sind – mitsamt den illustrierenden Geschichten. Das billige Taschenbuch aber hat – meines Wissens – gar keinen großen Erfolg bedeutet.

Es muß also im großen Buch etwas enthalten sein, das reizte, etwas wodurch das öffentliche Bewußtsein an einer höchst empfindlichen Stelle getroffen wurde. Dem ist nun in der Tat so. Während im kleinen Büchlein noch steht, daß Paul dem VI. das Sendungsbewußtsein Pius des XII. «gänzlich fehlt» (11), gesteht er im großen Buch dem gleichen Papst Paul ein Sendungsbewußtsein zu, das dem Moskau in keiner Weise nachsteht (158). Das Sendungsbewußtsein aber besteht darin, daß sich der Papst berufen weiß, die Welt zu versöhnen und zu einen – und zwar auf politischem Weg. Neben der Uno sieht er die Kirche als *geistliche Uno*. Der Friede ist ein auf Erden erreichbares Ziel. Das bedingt, nach Raffalts Interpretation, der Gedanken des Papstes, eine *Abkehr* vom westlichen Kapitalismus, dessen Erbkrankheiten der Montini-Papst in Individualismus, Profitgier und dem unter der Marke der Freiheit kaschierten Recht des Stärkeren sah; jedenfalls die Kirche mußte davon befreit werden. «In kaltem Geschäft und bedrohlicher Hochrüstung glaubte Paul VI. die Säulen jenes Systems zu sehen» (117). Andererseits war eine Schwenkung nach links erforderlich, denn «für Montini stellte der Kommunismus eine Hoffnung dar». Als Wirtschaftssystem schien er mehr soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, als den Kapitalisten jemals eingefallen war (124). Auch war Paul VI. «überzeugt, die Welt der Zukunft könne nur sozialistisch sein». (158). Warum sollte man nicht, den Kommunisten gegenüber, das gemeinsame Anliegen betonen und die Frage nach Gott aussparen, bis die Zeit dafür reif geworden war? In diesem Sinn erscheint Raffalt die theologische Konferenz von Sagorsk (bei Moskau) Juni 1973 von eminenter Bedeutung. Er widmet ihr zehn Seiten und schließt: «Paul VI. war in seiner Ostpolitik bestätigt durch die Orthodoxen, deren Initiativen vom Kreml gesteuert wurden. Die praktische Zusammenarbeit zwischen der Sowjetunion und dem Vatikan war beschlossen. Und dabei hatte man nur von Theologie gesprochen» (288). In gleicher Richtung interpretiert Raffalt den Eucharistischen Kongreß in Udine vom 17. September 1972, an dem er den mystischen Leib Christi in einen «sozialen» umgedeutet habe. *Hansjakob Stehle* hat in «Die Zeit» die Unsinnigkeit der Deutung nachgewiesen. – In die gleiche Linie preßt Raffalt auch das angesagte Heilige Jahr, das eine Generalmobilmachung der Kirche (nach links) beabsichtige.

¹ Piper Verlag, München 1973, 300 Seiten.

Ogleich Raffalt diese, wie er meint, Umkehr Montinis vom Überirdischen zum Irdischen, vom Blick auf die ewige Seligkeit zur zeitlichen Sorge, verurteilt, bleibt er nun doch nicht (wie *Hanno Helbling* in der Neuen Zürcher Zeitung vorsichtig, aber richtig bemerkt, «ganz ohne Sympathie» für den Scharfsinn der Entwürfe des Papstes und die Intensität seiner Realisierungsversuche. Ja man könnte hinzufügen, er glaubt irgendwie doch das «römische Prinzip» in Paul VI. wiederzuentdecken, denn den Kern des römischen Prinzips kennzeichnet nach Raffalts Broschüre «das universale Streben nach *Übereinstimmung*» (12). «Das Ganze», heißt es abschließend in dem Bericht des Korrespondenten der Frankfurter Allgemeinen über die Bestrebungen Pauls VI., «ist beflügelt von höchstem Ehrgeiz und von Sendungsbewußtsein in einem Maß getragen, das an die mächtigsten Päpste des Mittelalters erinnert.» Daß dies einen Mann wie *Nikolas Benckiser* (in der Frankfurter Allgemeinen) aufs tiefste erschreckt, ist begreiflich. Er fühlt sich zurückversetzt «in Epochen, in denen die Päpste den Anspruch erhoben, die höchste Macht auf der Welt innezuhaben» und sieht, wie die religiöse Ausstrahlung

der Kirche in den kapitalistischen Ländern schweren Schaden nehmen könnte.

Aber er übersieht, daß es sich um einen Traum handelt, einen Traum nicht des Papstes, sondern Reinhard Raffalts über die Träume Paul VI. Fakten wurden *ausgelesen*, verknüpft, zurechtgebogen – andere (in der Wirklichkeit wichtigere) *ausgelassen*, wie etwa «Octogesima Adveniens» – echte vatikanische Praxis, wo immer möglich einen «modus vivendi» zu suchen, wird umstilisiert zu einem «Bündnis»; das hat man schließlich schon beim Konkordat mit dem Nationalsozialismus erlebt. Und so fort.

Vor zwei Wochen war ich in Rom. Dort besuchte ich mehrere deutsche Geschichtsprofessoren der Gregoriana und fragte sie nach ihrem Urteil über «Wohin steuert der Vatikan?». Alle wußten von dem Buch und keiner hatte es gelesen! Ich sagte, ich wolle die verborgenen Tatsachen aufzeigen und die theologisch ganz unzureichende Sicht. Sie widerrieten mir, das zu tun. Sie sagten: «Wissen Sie nicht, Raffalt war doch zunächst Musiklehrer am deutschen Kolleg!» *Mario von Galli*

GOTTESWIRKEN UND EIGENWIRKEN

Das Ursprungsscharisma des Jesuitenordens in der Sicht von Otto Karrer

Ein «Reformkapitel» zu halten und möglichst alle Mitglieder in weitgehendster Freiheit in seine Vorbereitung einzubeziehen, hat Papst Paul VI. am 6. August 1966 allen Orden geboten, damit sie so zu der vom Konzil erstrebten «zeitgemäßen Erneuerung» gelangten. Dabei empfahl er nicht nur die Wahrnehmung der veränderten Zeitverhältnisse und der heutigen Erfordernisse der Kirche und der Menschen, sondern auch eine «authentische Kenntnis des ursprünglichen Geistes». Ebenso hatte schon das den Ordensleuten gewidmete Konzilsdekret die einzelnen Gemeinschaften aufgefordert, sowohl zu den «Quellen *jeden* christlichen Lebens» wie zum «Geist ihres eigenen Ursprungs» zurückzukehren und die «eigentlichen Absichten der Gründer» zu erforschen. Nun hatte zwar solche Erforschung des Ursprungsscharismas da und dort schon längere Zeit vor dem Konzil begonnen; aber längst nicht überall und in jeder Hinsicht war sie jeweils zum Durchbruch gelangt.

Der folgende Beitrag ist dafür ein Beispiel.

Veranlaßt ist er einmal durch die auf Dezember dieses Jahres einberufene 32. *Generalversammlung* («Generalkongregation») des Jesuitenordens. Der Generalobere *Pedro Arrupe* hat zu ihrer Vorbereitung alle Mitglieder zur gruppenweisen, kommunitären «geistlichen Beratung»¹ aufgefordert, wie sie die ersten Gefährten des Ignatius hielten, als es um die Gründung des Ordens ging und es noch keine Regeln und Konstitutionen gab. Unter den zur Diskussion gestellten Themen steht an erster Stelle «Die Berufung der Gesellschaft Jesu heute», womit die Spannung vom Ursprung zum Jetzt bezeichnet ist.

Ein zweiter Anlaß ist die «Ernte», die sich aus Publikationen zum 400. Todestag des zweiten Nachfolgers des Ignatius einbringen läßt. Der heilige *Franz Borja* (so lautet sein spanischer Name, in Rom nannte sich die berühmte Familie *Borgia*) steht nämlich mit dem, was er einführte und womit er (zur Zeit eines überraschenden zahlenmäßigen Anwachsens) den Orden «verfestigte», irgendwie «zwischen» Ignatius und der Nachwelt.

Last not least hat uns der 85. Geburtstag von *Otto Karrer* auf die Idee gebracht, diesen Zeugen einer frühen Ursprungsforschung zur Sprache zu bringen. Denn bevor Karrer zum Pionier ökumenischer Begegnung auf katholischer Seite

wurde und bevor er mit einer modernen Ausgabe des Neuen Testaments seinen Glaubensgenossen auf neue Weise die «Quellen jeden christlichen Lebens» erschloß, hat er ein Beispiel dafür gegeben, wie man zu den «Ursprüngen» eines Ordens zurückfinden und die «eigentlichen Absichten» eines Gründers wieder aufdecken kann: aus Anlaß einer Borja-Biographie forschte er nach dem Wesensbild des Ignatius.

Der Verfasser der hier folgenden Darstellung, *Paul Begheyn SJ* (30), veröffentlicht seit 1966 Beiträge zur Geschichte und Spiritualität des Ordens sowie zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, wobei seine niederländische Heimat im Vordergrund steht. Den Titel seines Beitrags «Gotteswirken und Eigenwirken» wurde einem gleichnamigen Artikel von Otto Karrer im Katholischen Kirchenblatt Berlin (1934/35) entnommen und will als Widmung an ihn verstanden sein. Ihr schließen wir uns dankbaren Herzens an. Kaum nötig anzufügen, daß für uns «in der Nähe» Otto Karrer seit langem ein verehrter Freund ist. Ein Tabu Karrer konnte sich, wenn überhaupt, offenbar nur bei sehr Fernen erhalten. *L.K.*

MIT DER GESELLSCHAFT JESU ist es wie mit einem herben Wein: man kommt erst nach und nach auf den Geschmack. Dieses Bonmot soll der dritte Generalobere des Jesuitenordens, *Franz Borgia*, gelegentlich zum besten gegeben haben. Ihm, der die Societas Jesu von 1565–1572 leitete, hat *Otto Karrer* vor mehr als fünfzig Jahren eine Monographie gewidmet.² Es lag ihm damals vor allem daran, die Persönlichkeit des von der Kirche heiliggesprochenen Mannes zu ermitteln: Wie war es um die «Psychologie» von Borgia bestellt? Aber zugleich wollte Karrer wissen, inwiefern Borgia für das verantwortlich zu machen sei, was der Orden unter seiner Leitung an entscheidender Entwicklung und als «Wende» erfuhr.

Vor allem auf Grund der damals sehr regelmäßig erscheinenden Quellensammlungen des Historischen Institutes der Gesellschaft Jesu wollte Karrer eine «positive Darstellung des Sachverhalts» geben. Er fand, daß das Bild des Heiligen auch ohne die grellen Farben früherer Biographen «Kraft und Schönheit genug» besitze, um «durch sich selbst» auferbauend zu

¹ Vgl. Orientierung 1973/9, Seite 101 über die kommunitäre Praxis der «Unterscheidung»; ferner über Ignatiusforschung 1965/14, Seite 164 ff. und über Ordensreform 1965/8, Seite 87 ff. und Nr. 9, Seite 110 ff.

² O. Karrer, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu, 1510–1572, Freiburg im Breisgau 1921. – Das von uns einleitend angeführte Bonmot findet sich auf Seite 234; die im folgenden zitierte Stelle stammt aus Karrers Vorwort (Seite VI).

wirken – «für den, der in der Wahrheit die Erbarmung zu finden vermag.» Aber: «Das Buch wurde ausführlicher, als ursprünglich geplant war, weil es die Entwicklung seit dem Ordensstifter Ignatius einbeziehen mußte», erinnert sich Karrer anlässlich seines siebzigsten Geburtstages.³

Entfaltet das Ursprungscharisma noch seine Dynamik?

Karrers Borgia-Biographie mit ihrer Sicht auf Ignatius wurde nicht dankbar aufgenommen. Den in der Ausbildung stehenden Jesuiten wurde sein Werk vorenthalten oder davon abgeraten. Karrers Interpretation sei oft subjektiv und etwas unsicher, urteilte auch noch *Joseph de Guibert SJ* in seinem posthum herausgegebenen Standardwerk über die Spiritualität des Ordens.⁴ Andererseits bildete diese Borgia-Biographie für Kardinal *Ehrle* und den damaligen Ordensgeneral *Wladimir Ledochowski* einen genügenden Grund, Karrer nach Rom zu bestellen, um ihn eine ähnliche Studie über einen anderen Jesuitenheiligen schreiben zu lassen: *Robert Bellarmin*. Was Karrer dabei entdeckte, nämlich «daß die Art der theologischen Kontroversen, die in Bellarmin ihren hervorragenden Vertreter hatten, bei aller katholischen Wahrheit an sich, ein Unglück, wenn nicht für die Kirche des 16. Jahrhunderts, so doch für das Reich Gottes heute sei»,⁵ galt – mutatis mutandis – auch für Borgias Rolle in Hinsicht auf die junge Gesellschaft Jesu: «Auf Vereinheitlichung und Ergänzung der Ämterregeln ruhte praktisch der Nachdruck der Borgianischen Arbeit»,⁶ wobei noch hinzugefügt wurde, «daß unter seiner Regierung die Beschwerden über Versagen des Verwaltungsapparates einen bisher ungewohnten Umfang annahmen.»⁷ Durch diese beiden Studien, über Borgia und Bellarmin, war Karrer auf den Geschmack gekommen, daß sowohl in der Kirche wie im Orden bestimmte Konkretisierungen des Ursprungscharismas entstanden waren, wenn nicht gar noch immer geschaffen wurden, mit denen er sich nicht einfach abfinden konnte, weil sie nicht nur seinem persönlichen Empfinden zuwider liefen, sondern auch mit den so gerne als Argument gebrauchten geschichtlichen Tatsachen offenbar nicht übereinstimmen.

Karrer hat unter Umständen, über die er nicht spricht, im Jahre 1924 die Gesellschaft verlassen. Sein Interesse am Orden war damit nicht zu Ende. Noch im Jahre 1926 gab er die *Geistlichen Übungen* des Ignatius heraus.⁸ Jahrelang hat Karrer sich mit den ersten und unmittelbaren Quellen über *Ignatius* beschäftigt. Seine Studie über Borgia zwang ihn dazu, Wollte er die tiefste Wesensart des *einen* Heiligen (Borgia) ermitteln, war es tunlich auch den *anderen* (Ignatius) zu durchleuchten; denn dieser war ja des ersteren geistlicher Vater und in der Ordensleitung sein Vorgänger gewesen. Wer entdecken will, wie Borgia das ursprüngliche Charisma der Gesellschaft wertete und wie weit er es zu seinem Recht kommen ließ, der muß eben auch erforschen, was die Erstlinge des Geistes in Wirklichkeit gewesen sind. Und nur auf diesem Weg kann man allenfalls auch zu einer aktuellen Schlußfolgerung gelangen, ob und inwiefern nämlich jenes Ursprungscharisma noch heute seine Dynamik entfaltet, und falls dies nicht der Fall ist, wie es eventuell neu entdeckt und wirksam werden kann.

Otto Karrers Ignatiusbild

Was für ein Bild hat sich nun Karrer von Ignatius gemacht? In seinem Buch über Borgia spricht er von Ignatius vor allem

³ O. Karrer, Autobiographisches, in: *Begegnung der Christen*, hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1960, Seite 16.

⁴ J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Esquisse historique, Roma 1953, Seite 179, Anmerkung 15.

⁵ Karrer, Autobiographisches, Seite 16.

⁶ Karrer, *Borja*, Seite 225.

⁷ Karrer, *Borja*, Seiten 274–275.

⁸ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Paderborn 1926.

im Kapitel über das Gebetsleben – ein Thema, das wahrscheinlich den besten Prüfstein bietet für die Sicht auf sich selbst, die anderen und auf Gott! Bezüglich der Gebetsmethoden stellt Karrer fest, daß weder durch Ignatius noch durch irgend sonst jemand in den ersten dreißig Jahren des Bestehens des Ordens etwas vorgeschrieben oder eingeführt wurde. Ebenso wenig kann Ignatius als Kronzeuge für eine intellektuelle Gebetsweise oder als Gegner der sogenannten mystischen Gebetsweise herbeigezogen werden. «Echt ignatianisch ist gerade dies, daß er über das «höhere Gebet» überhaupt keine allgemeine (Gruppen-) Belehrung gibt.»⁹ Für Einzelheiten verwies Ignatius auf das Leben des Menschen selbst. Aus eigener Erfahrung wußte er, was für ein großer Irrtum es ist, eines anderen Menschen Leben ohne weiteres auf sich selbst anzuwenden. So sind die «Geistlichen Übungen» des Ignatius lediglich eine Grundlage und keine Methode, die man einfach befolgen kann. Jeder entdecke darum selber, wie er Gott in allen Dingen finden könne! Jeder schreibe sozusagen seine eigenen Geistlichen Übungen! Zu guter Letzt ging und geht es um die Gesellschaft Jesu und nicht um eine Gesellschaft des Ignatius (um von anderen ganz zu schweigen).

Ein Jahr nach dem Erscheinen seines Buches über Borgia veröffentlichte Karrer einen Artikel über die Religiosität des Ignatius.¹⁰ Anhand zahlreicher Zitate aus dessen Briefen und anderen Schriften wies Karrer auf die geistige Kraft, die Einmaligkeit und Eigenart des Heiligen hin. Es ist erstaunlich, wie Ignatius scheinbare Gegensätze zu verbinden weiß: «Gott lieben in allem und alles in Gott», das ist der Inbegriff der Religiosität und der Heiligkeit des Ignatius. Es ist das vollkommene Innehaben seiner selbst in der vollkommenen Preisgabe seiner selbst an Gott. Es ist die Einswerdung von Gebet und Arbeit. Es ist die Erfahrung, die Ignatius Ende 1545 in einem von Karrer zitierten Brief an Borgia, Herzog von Gandia, folgendermaßen beschreibt:

«Wenn einer aus sich selbst ausgegangen ist und eingegangen in seinen Schöpfer und Herrn, immer das vor Augen, immer das verspürend, immer des sich freuend, wie unser Ewiges Gut in allem Geschaffenen ist, ihm Dasein gebend und Erhaltung durch seine gegenwärtige Unendlichkeit, so liegt darin, wie ich meine, ein Glück über alles andere. Denn denen, die unseren Herrn lieben, sind alle Dinge dargeboten als Hilfen, näher zu kommen und eins zu werden immer inniger in wachsender Liebe eben diesem ihrem Schöpfer und Herrn.»¹¹

In anderen Worten: Karrer weist auf das große Verdienst des Ignatius hin, die Subjektivität und Person im modernen Sinn entdeckt und anerkannt zu haben. Das menschliche Leben ist es wert, gelebt zu werden. Der Mensch mit all seinen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten kann und muß ernst genommen werden, auch vor allem in seinem Verhalten zu Gott. Seine Sinne, seine Freiheit, sein Wille, seine Gefühle, alles was ihn bewegt wird aufgenommen in das größere Ganze seiner Beziehung zu Gott. «Die Echtheit einer Gottesbegegnung zeigt sich endgültig erst in der Bewährung des Lebens.»¹² Da Ignatius den Menschen als vollgültig ansah, konnte er auch Gott die ihm gebührende Ehre geben, ja Ihm um so mehr Ehre erweisen, da Er ja der «Deus semper maior» ist. Ignatius hegt in dieser Beziehung keine Spur von Zweifel; er ist nicht von der Art der Leute, die aus Angst vor den anderen zu keinem Glauben kommen konnten: «denn es lag ihnen mehr an der Ehre vor den Menschen als an der Ehre vor Gott.»¹³

Diese grundsätzliche Aufhebung der Konkurrenzstellung zwischen Gott und Mensch – ein Selbstvergessen, das keine

⁹ Karrer, *Borja*, Seite 251.

¹⁰ O. Karrer, Von des hl. Ignatius Religiosität, *Seele* 4 (1922) 72–78; später auch erschienen in: *Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe*, hrsg. von O. Karrer und H. Rahner, Einsiedeln 1942, S. 49–57.

¹¹ Von Karrer übersetzt und zitiert in: *Karrer/Rahner*, ebda. S. 53.

¹² J. Sudbrack, *Beten ist menschlich*. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Freiburg im Breisgau 1973, S. 177.

¹³ Joh. 12, 43, in der Übersetzung von O. Karrer, *Neues Testament*, München 1959, S. 296.

Selbstentfremdung in sich schließt – gab Ignatius eine Sonderstellung unter seinen Zeitgenossen, auch angesichts des sich selbst entdeckenden Renaissance-Menschen. Er ließ beides gelten: Gotteswirken und Eigenwirken. Die Spannung zwischen augenscheinlich unversöhnlichen Elementen (Gott-Mensch; Natur-Gnade; Individuum-Gemeinschaft; Gehorsamkeit-Gewissen; Freiheit-Gebundenheit) lehrte er grundsätzlich ertragen, durchleben, um dadurch endlich zur wahrhaftigen Harmonie, zur – oft so falsch begriffenen – *indifferentia* zu gelangen, zu einer Sphäre, wo Gott alles in allem sein kann.

Ein «Schirm» und «gleiches Maß» für alle

Gerade auf diesem Punkt begegnete Ignatius den größten Schwierigkeiten; er wurde beschuldigt, zu den *illuminados* zu gehören. Auch Mitglieder der von ihm gegründeten Gemeinschaft suchten ihren geistlichen Vater sehr bald gegen möglichen Verdacht von Pantheismus, Pelagianismus und Quietismus abzuschirmen. Borgia war darin weder der erste noch der letzte. Die ungreifbare und sicher für Epigonen unbegreifliche Weltfreudigkeit mußte deutlich geordneten Strukturen weichen, die zum Beispiel für einen «staunenden Ausruf mit stets steigendem Affekt beim nachdenklichen Durchgehen durch alle Geschöpfe»¹⁴ kaum einen Platz mehr hatten. Jedes mögliche vorhandene Paradox – die einzige Sprache, die «das Verhältnis menschlicher, methodischer Anstrengung und göttlicher Gnade auf eindeutige Begriffe zu bringen» vermochte¹⁵ – wurde systematisch unschädlich gemacht. Was die Entwicklung der Gebetsordnung unter dem dritten Ordensgeneral betrifft, kommt Karrer zu den folgenden Schlüssen:

▷ Die Ignatianische Unterscheidung von auszubildenden und fertigen Ordensmitgliedern wurde aufgehoben und gleiches Maß für alle eingeführt;

▷ das halbstündige Frühgebet wurde auf eine Stunde erweitert und die Gebetszeit überhaupt durch die sonstigen Übungen auf annähernd das Doppelte erhöht;

▷ im allgemeinen wenigstens wurde eine halbe Stunde inneres Gebet zur Vorschrift gemacht, und durch Borgias Stellungnahme zur «Betrachtung» wurde die spätere Vor- und zeitweilige Alleinherrschaft der letzteren angebahnt.»¹⁶

Mit diesen Regeln und Maßnahmen gab es wieder eine «Sicherheit». Man konnte wieder «wissen, woran man ist». Man mußte nicht mehr mit Überraschungen rechnen, mochten sie unliebsam oder erfreulich sein.

Es dämmt, wenn auch spät

Was ist inzwischen mit Karrers Schau geschehen? Die von amerikanischen Jesuiten herausgegebene Zeitschrift *Woodstock Letters* brachte 1967 eine integrale Übersetzung jenes Teils von Karrers Buch, welcher ausführlich die Entwicklung des Gebetslebens während Borgias Generalat behandelt.¹⁷ Noch bezeichnender aber ist die 1972 herausgekommene Spezialnummer des *Archivum Historicum Societatis Iesu*, zum Anlaß des vierhundertsten Todestages Borgias. Ein darin aufgenommener Artikel des italienischen Historikers *Mario Scaduto SJ* beschreibt die Ordensleitung Borgias.¹⁸ Der Autor, der bereits ein Buch über die Ordensleitung unter Borgias Vorgänger Diego Laynez geschrieben hat, bietet eine allgemeine Übersicht über die Regierung des dritten Generals «vom Standpunkt der internen Geschichte der Gesellschaft aus, auf moderne historische Art geschrieben, das heißt auf Grund veröffent-

lichter und handschriftlicher Dokumente». Scadutos Darstellung bedeutet der Sache nach eine vollständige Rehabilitierung Otto Karrers und seiner Schau. Denn was die Entwicklung des Gebetslebens in der Gesellschaft Jesu anbelangt, stützt Scadutos Artikel sich zum erheblichen Teil auf die Forschung Karrers. Verschiedene Stellen sind sogar wörtlich aus seiner Borgia-Biographie von 1921 übernommen, übrigens ohne daß Karrer auch nur ein einziges Mal genannt wird! Wie soll das nun interpretiert werden: als unzulässiges Plagiat oder vielmehr als Ausdruck eines noch immer bestehenden Tabus in Hinsicht auf Karrer und seine Auffassungen?

Nun hat Mario Scaduto freilich kurz darnach einen kleineren biographischen Artikel über die «drei Reisen des hl. Franz Borgia» in der Zeitschrift *«La Civiltà Cattolica»* (Nr. 2939 vom 2. 12. 1972) veröffentlicht und dabei unter den Fußnoten siebenmal das Buch von Karrer als Quelle angegeben. Von einem «Tabu» kann somit nicht mehr gesprochen werden, und ein Plagiat darf man einem Wissenschaftler gewiß nicht leichthin unterstellen. Aber wenn in einer Arbeit mit wissenschaftlichem Anspruch und Apparat immer wieder ganze Sätze und selbst Fußnoten und spezifische Details von Karrer übernommen sind, scheint die Anfrage berechtigt, wie sich die Unterlassung der Quellenangabe in so vielen Fällen als ein Versehen erklären läßt.¹⁹

Ein weiteres Zeichen, daß Karrers Ansicht über Ignatius innerhalb der Geschichtsschreibung des Ordens allmählich akzeptiert wird, geht aus einer Übersicht über neuere Publikationen über Ignatius hervor, die durch den unlängst plötzlich verstorbenen *Ignacio Iparraguirre*²⁰ zusammengestellt wurde. Dieser spanische Jesuit, ein hervorragender Kenner Ignatianischer Spiritualität, spricht von einer glücklichen Entmythologisierung des Ignatius. Er weist namentlich darauf hin – hier hören wir fast wörtlich die Ansicht von Karrer! – «daß die Größe und Originalität von Ignatius darin liegt, wie er Extreme zu versöhnen weiß: Initiative und Gehorsam, Charisma und Institution, Verleugnung und Eingliederung von Werten». In der Schau des Ignatius schaltet nach Iparraguirre «der göttliche Eingriff das menschliche Suchen nicht aus».

Schließlich kann in diesem Zusammenhang auf die gegenwärtigen Vorbereitungen für die 32. Generalkongregation, das Parlament und höchste Organ des Jesuitenordens, hingewiesen werden. Da wird sicher bewußt auch die «Grundlage» in den Veränderungsprozeß hineingezogen, geht es doch um die «entscheidende Frage zwischen theoretischer Präzision und lebensbezogener Unschärfe». Dabei beschränkt man sich nicht wie früher auf einen «Monolog der Institution», vielmehr suchte man sowohl die einzelnen wie die Kommunitäten und die verschiedenen Provinzen zum Mitdenken aufzuwecken. Nach autorisierter Auskunft findet der Vorbereitungsprozeß das Interesse eines großen Prozentteils aller Jesuiten der ganzen Welt, überzeugt wie sie sind «von der Aktualität der eigenen Berufung».²¹ Endlich ist man auch innerhalb der Gesellschaft Jesu auf den Geschmack gekommen! Man zeigt sich tatsächlich bereit, nach einem Wort des heutigen Generals Pedro Arrupe «agents of change» zu werden, die die Zeichen der Zeit nicht nur verstehen, sondern auch danach handeln wollen.

Paul Begheyn SJ, Zeist/Niederlande

Aus dem Niederländischen übersetzt von Antonia Fonseca

¹⁴ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 60.

¹⁵ Sudbrack, S. 183.

¹⁶ Karrer, Borja, S. 272.

¹⁷ O. Karrer, Borgia's influence on the development of prayer-life in the Society of Jesus, *Woodstock Letters* 96 (1967) 340–364.

¹⁸ M. Scaduto, Il Governo di S. Francesco Borgia 1565–1572, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 41 (1972) 136–175.

¹⁹ Auf unsere Rückfrage hat uns Begheyn für 16 Seiten bei Scaduto (S) über 25 von Karrer (K) entnommene Stellen angegeben, zum Beispiel S 151: K 228, 229, 230 oder S 165: K 301–2, 303, 298 (2mal), 304 (2mal). Bei S 150–55 und 159–66 hat es auf jeder Seite mindestens eine Karrer-Stelle. Andererseits sprach Scaduto auf Anfrage tatsächlich von «Versehen» (Drucklegung in seiner Abwesenheit?) und bestätigte uns im übrigen seine weitgehendste Übereinstimmung mit Karrer, die sich auf zusätzliche, für Karrer noch nicht zugängliche Quellen stütze. (Red.)

²⁰ I. Iparraguirre, Desmitificación de San Ignacio. La imagen de San Ignacio en el momento actual, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 41 (1972) 357–373.

²¹ Vgl. J. Schäsching, Vorbereitung einer Generalversammlung des Jesuitenordens. Ein Zwischenbericht. *Geist und Leben* 46 (1973) 383–391.

THEOLOGIE DER BEFREIUNG: «DAS ZWEITE WORT»

Das «Erste Wort» betraf die irdische Realität in ihrer politischen und ökonomischen Dimension, wie sie sich mit sozialwissenschaftlichen Methoden deuten läßt. Im ersten Artikel, den wir von Bischof Lopez Trujillo, Generalsekretär des CELAM (Rat der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen) veröffentlicht haben (Nr. 2, Seite 18ff.), ging es um dieses Erste Wort und um Autoren, die die Unterentwicklung nach dem Schlüssel «Herrschaft – Abhängigkeit» interpretieren, wie Hugo Assman u.a. Zum Schluß war noch von einem französischen Buch von Joseph Comblin die Rede, auf den der Autor nun zurückkommt (vgl. auch unten Anmerkung 6). Sodann aber setzt sich dieser zweite Teil u. a. mit dem Werk von *Gustavo Gutiérrez* auseinander (vgl. Anmerkung 1, 2, 4 und 10), auf den in der Orientierung schon vor einem Jahr (1973/1, Seite 2ff.) hingewiesen wurde. Zitiert wird nach der Ausgabe von Lima 1972. Inzwischen ist nun die *deutsche Ausgabe* erschienen: Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Chr. Kaiser Verlag, München (und Matthias Grünewald Verlag, Mainz) 1973, 288 Seiten. Metz verweist in einer ausführlichen Anmerkung auf die sozialwissenschaftlichen Quellen des Buches, die sogenannten Dependenztheoretiker, situiert aber Gutiérrez' Konzeption der «sozialen Revolution» oder «Kulturrevolution» in die Nähe der *conscientização* von Paulo Freire und gleichzeitig in Distanz zu den «dogmatischen Antiimperialisten». Im übrigen stellt Metz unsere mitteleuropäische Theologie, die «vielleicht Gereimteres und wissenschaftlich weniger Anfechtbares» zu bieten habe, der lateinamerikanischen Gutiérrez' gegenüber, von der wir zu lernen hätten: Bescheidenheit, die Kraft, uns zu exponieren und uns drohenden Wirklichkeiten zu stellen und uns dabei dennoch «Seines Wortes nicht zu schämen». Vor allem aber betont Metz die pastorale Intention des Buches: «Überall ist das Wissen darum spürbar, daß eine Kirche ihre intellektuellen Bezweifel eher übersteht als die sprachlosen Zweifel und Verzweiflungen des Volkes ...» *Die Redaktion*

Als Etappen zu einer vollen Erarbeitung der Theologie der Revolution oder Theologie der Befreiung werden genannt:

1. Revolution der Kirche
2. Revolution der Theologie
3. Theologie der Revolution
4. Revolution der Gesellschaft

Joseph Comblin hat diese verschiedenen Schritte in einer synthetischen Einheit dargestellt und dabei erklärt, daß es keineswegs darum gehe, die Kirche als göttliche Institution, sondern nur einige ihrer soziologischen Bedingungen in Frage zu stellen. Er greift auch nicht direkt das Problem der Autorität in der Kirche auf.

Die ersten zwei Etappen im obigen Programm gehören eng zusammen. Eine Revolution der Kirche bewirkt unweigerlich eine solche in der Theologie und umgekehrt. Der Punkt, an dem sich beide Bewegungen treffen, ist die Ekklesiologie. Auf sie wollen wir deshalb etwas näher eingehen:

Erneuerte oder neue Ekklesiologie?

Das Konzil war die Frucht einer Erneuerungsbewegung im Bereich der Ekklesiologie. Die Kirche wollte ihr Selbstbewußtsein vertiefen und über ihr Mysterium und ihre Sendung nachdenken. Sie mußte ihren eigenen Lebensprozeß erfassen, um der Welt die Botschaft von der Brüderlichkeit und der Erlösung anbieten zu können.

Die Kirche – als Sakrament der Einheit zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander – verstand besser, daß sie jener Teil der Menschheit ist, der in der Welt als Sauerteig zu wirken hat. Dank der Gegenwart des Herrn in ihr sah sie sich als Geheimnis der «Kommunion». Von diesem vertieften Selbstverständnis her begriff sie besser ihre offene Beziehung zur Welt und die spezifischen Züge ihrer befreienden Mission.

Die Kirche muß zum Menschen gehen, in dem sich das Geheimnis Christi widerspiegelt. Dieser Weg ist kein Umweg, wie Paul VI. am 7. Dezember 1965 mit Nachdruck betont hat. Dank dieses entschiedeneren Eintretens für den Menschen trat auch die Beziehung zwischen der Erlösung und dem Prozeß persönlicher Befreiung besser zutage. Gleichzeitig konnte die Kirche ihre Mission als «Gewissen der Welt» und als Verkünderin des Evangeliums der frohmachenden Umkehr

und der Versöhnung neu begreifen. Daraus ergab sich auch mit neuer Klarheit, daß die Nächstenliebe sich nicht in isolierten Beziehungen erschöpfen darf, sondern daß sie auf ganze Gemeinschaften und selbst auf ganze Völker ausgreifen muß. Jeder Mensch ist der Nächste, und in besonderer Weise der Kleine, der Bedürftige, der Unterdrückte und Vergessene.

Diese Öffnung in der Sendung der Kirche brachte Spannungen und Schwierigkeiten mit sich. Innerhalb der christlichen Gemeinde begannen Gegensätze und Spaltungen sich abzuzeichnen.

Die Kirche in Lateinamerika hat die Erneuerung und die Annäherung an die Armen in einer beschleunigten Weise – allerdings auch nicht ohne Fehler und zögerndes Schwanken – erlebt. Besonders stark hat man diese Kraft der Erneuerung auf der Bischofsversammlung in Medellín gespürt. Man verstand dort die aktive und solidarische Gegenwart der Kirche in der Geschichte nicht als etwas, das ihr fremd oder nebensächlich wäre, sondern als einen integrierenden Bestandteil ihrer religiösen und zugleich vollmenschlichen Sendung. Die Mehrheit der lateinamerikanischen Kirche verfolgt inzwischen diese Linie eines entschiedenen Engagements weiter, auch wenn einige manipulierte Informationskanäle es unternommen haben, diesbezüglich ein falsches Bild zu schaffen. Man hat in den verschiedensten Sektoren viel gearbeitet, um durch eine solide theologische und pastorale Reflexion die begonnene Richtung zu vertiefen. Aus diesen Gründen sympathisieren wir auch mit einer wohlverstandenen Theologie der Befreiung.

In diesem Rahmen einer positiven Entwicklung erscheinen nun auch klarer jene Punkte, die einer weiteren Ausarbeitung, einer neuen Akzentuierung oder einer offenen Korrektur bedürfen. Diese Punkte sind es, die als Symptom einer «neuen Ekklesiologie» erscheinen können und zwar einer, die so neu ist, daß sie nicht mehr eine Erneuerung, sondern vielleicht eher eine Neuschöpfung ist.

Von dieser «neuen Ekklesiologie» her wird die Geschichte der Kirche extrem kritisch betrachtet. Die tatsächlichen Fehler und Irrtümer, die sich durch eine Reihe historischer Umstände erklären lassen, werden verallgemeinert. Man verschweigt fast systematisch die lichten Seiten und übersieht, daß die Kirche durch ihre Gegenwart im Leben unserer Völker auch in positiver Weise zur Findung von deren Identität beigetragen hat. So kamen zum Beispiel bei der Eroberung nicht nur die gierigen Goldsucher, sondern auch hochherzige Verkünder des Evangeliums, die gerade im Namen der Frohbotschaft zu Verteidigern der Indios wurden. Auch in der neueren Geschichte gibt es Stellungnahmen von ganzen Kirchen Lateinamerikas, von Bischofskonferenzen, Priestern, Ordensleuten und Laien, die beweisen, daß man das soziale Engagement als einen Imperativ des kirchlichen Lebens verstanden hat. Es ist seltsam, daß man der Kirche gegenüber so viel Kritik anmeldet, während man im Urteil über gewisse andere Systeme äußerst zurückhaltend ist. Gewiß, diese Härte mag dazu beitragen, ein stärkeres Verlangen nach Umkehr zu wecken.

Weil man gewisse Fehler der Kirche so betrachtet, wie wenn diese zur zentralen theologischen Lehre gehören würden, fordert man – aus einer Gegenbewegung heraus – eine «Neudefinierung» der Kirche. Diese müsse wieder prophetisch werden, nachdem sie sich im Kultischen verhärtet habe. Ihr bisheriger deklamatorischer Prophetismus sei durch ein reales Engagement, und zwar dort, wo der Puls der Zeit schlägt, zu ersetzen. Da dieser «Puls» vor allem politischer Art ist – da man ja die Gesellschaft von ihren politischen (und ökonomischen) Grundlagen her interpretiert –, müsse das Engagement der Kirche politisch sein.

Solche Forderungen enthalten gewiß nützliche und fruchtbare Elemente. Der Wille zur theologischen und pastoralen

Verständigung darf aber nicht so weit führen, daß man einer klaren Auseinandersetzung über eine so heikle Frage ausweicht. Man kann zugeben, daß die Kirche bisweilen einem gewissen «Kulturalismus» verfallen ist, der die Kraft ihrer prophetischen Sendung beeinträchtigt hat. Ebenso ist beizupflichten, daß die prophetische Sendung sich nicht in der Veröffentlichung von Dokumenten – auch wenn diese nötig und nützlich sind – erschöpfen darf, sondern daß das Verhalten der ganzen christlichen Gemeinde die unersetzliche Stütze für die Glaubwürdigkeit der Lehre und der Verkündigung sein muß. Weniger einsichtig aber ist, daß dieses Engagement spezifisch *politisch* sein soll, und daß, wie einige behaupten, die Gegenwart der Kirche im politischen Raum ihre ganze Mission prägen oder sogar ausfüllen. Solange die Form und der Sinn dieses politischen Engagements nicht mit theologischer und wissenschaftlicher Schärfe präzisiert werden, ist die Aussage unannehmbar, «die Kirche politisiere, indem sie das Evangelium verkünde».¹ Versteht man darunter die Gegenwart der Kirche als Sauerteig, als Aufruf zur Bekehrung und als großmütiger Einsatz für mehr Gerechtigkeit, dann ist dies gewiß richtig. Muß man in diesem Fall aber von einer «Neudefinierung» und von einer totalen Wende sprechen? Handelt es sich nicht eher um eine Vertiefung und eine pastorale Erneuerung, die aus der kirchlichen Soziallehre konkrete Folgerungen zieht?

Weil einige Formen des Engagements stark unterstrichen werden, entsteht auch der Verdacht, daß das, was man die «Praxis der Kirche» nennt, verkürzt gesehen wird. Praxis der Kirche ist aber die Tätigkeit aller christlichen Gemeinden unter der Einwirkung Gottes. Sie vollzieht sich durch den unauffälligen Einsatz von vielen Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien im Dienste unserer Brüder. Praxis der Kirche ist das Leben der Diözesen, der Pfarreien, der apostolischen Bewegungen. Zu ihr gehören die mühselige Arbeit an den Universitäten und der politische Einsatz, solange er aus einer Glaubenshaltung heraus geschieht und die grundlegende Übereinstimmung mit dem Evangelium und der kirchlichen Gemeinschaft nicht gebrochen wird. Es ist sehr zu begrüßen, daß über den politischen Einsatz vieler Christen auch theologisch nachgedacht wird. Nicht einsichtig ist aber, daß die Praxis der Kirche nur im politischen Engagement einiger Gruppen bestehen soll.

Einheit und Universalität

Gegenwärtig wird der Versuch unternommen, einige Merkmale der Kirche, so ihre Einheit und Universalität, neu zu interpretieren. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die bestehenden sozialen und politischen Gegensätze, die oft zu Abgründen werden, offen anzuerkennen seien. «Der Versuch, die soziale Spaltung durch eine fiktive Einheit fromm zu überdecken, ist nichts anderes als ein Vertuschen der konfliktgeladenen Wirklichkeit und schließlich eine Parteinahme für die herrschende Klasse.»² Die Einheit der Kirche wird so durch den Klassenkampf bedingt und es werden zwei Hauptversuche unternommen, sie neu zu umschreiben.

Die einen sagen mit *Hugo Assman*, daß die Einheit neu verstanden werden muß, indem man konfliktgeladene Spannungen miteinschließt und den Begriff Volk Gottes von der soziologischen Realität her anreichert.³ Ein uniformistischer Begriff der Einheit sei eine falsche und einlullende Ideologie. Die neu verstandene Einheit müsse auch die prophetischen Gegensätze einschließen, die von Christen der «Vorhut» erarbeitet werden. Diese Integration sei nur möglich, wenn man einen «freien Raum» für revolutionäres Engagement öffne und dabei allerdings auch Gruppen von «rechts» toleriere.

Diese erste Form einer «Lösung» hat den Vorteil, daß sie einen gewissen «Pluralismus» anerkennt und eine Toleranz einschließt. Ungeklärt bleibt, nach welchem Kriterium in dieser Sicht der prophetische Wert von sogenannten revolutionären Haltungen bemessen wird. Kommt dieses Kriterium vom Evangelium her, oder wird es aus einer bestimmten politischen Option abgeleitet? – Wird ferner bedacht, daß es radikalisierte Positionen von «rechts» und «links» gibt, die sich mit dem legitimen Pluralismus innerhalb der Kirche nicht mehr vertragen?

Der andere Lösungsversuch stützt sich auf Thesen von *Girardi*, die sehr ausführlich zu diskutieren wären. In dieser Sicht ergibt sich die Einheit auf Grund einer neuen Universalität: nämlich der des Proletariates. In diesem konzentrierte sich der Sinn der Geschichte. Da die Kirche die Partei der «Armen» sei, erreiche sie eine wahrhaftige Universalität und dadurch auch eine neue Einheit, wenn sie entschieden für das Proletariat optiere.⁴ Die Argumentation ist einfach und scheinbar bestechend: Die wahre Einheit der Kirche wird durch die Parteinahme für die Armen und Unterdrückten erreicht. Nun bilden diese Armen das Proletariat. Also vollzieht sich die Einheit der Kirche durch die Parteinahme für das Proletariat.

Der erste Satz dieser Argumentation konzentriert in sich zu einem schönen Teil die Einladung des Evangeliums, sich dem Nächsten und dem kleinen Bruder zuzuwenden. Er spricht die einzige «Vorliebe» aus, die nicht exklusiv ist und aus der heraus jede christliche Gemeinschaft handeln sollte. Dabei darf man allerdings die «Armen» nicht mit den ökonomisch Armen identifizieren. Gewiß hat in der heutigen Situation mit ihren ungeheuren Ungerechtigkeiten der ökonomische Aspekt eine zentrale Bedeutung. Ein Christ kann darum nicht für eine privilegierte Gruppe optieren, die systematisch die Rechte anderer unterdrückt.

Der zweite Satz in der obigen Argumentation bereitet mehr Schwierigkeiten. Der Begriff des Proletariates deckt sich nicht mit dem, was wir die Armen und Unterdrückten nennen. In manchen Ländern gibt es viele Entrechtete, die nicht unter den marxistischen Begriff des Proletariates fallen. Dieser Begriff ist übrigens selbst unter Marxisten sehr diskutiert, und die Soziologen wissen, daß die Einteilung einer Gesellschaft in zwei Klassen, alles andere als problemlos ist. Auf die näheren Einzelheiten können wir hier nicht eingehen.⁵ Will man aber die Einheit der Kirche auf der Grundlage des Proletariates aufbauen, dann bindet man sie nicht an die wesentlichen Haltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sondern an politische Optionen. Ein Christ, der die Armen bewußt von sich stößt, ist kein Christ. Ein Christ aber, der nicht für das Proletariat im politischen Sinne optiert, darf nicht aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden.

Die Revolution der Theologie

Comblin vertritt, daß die Klassengegensätze sich auch in der Theologie auswirken.⁶ Die Kirche müsse sich von ihren bisherigen Bindungen lösen. Die Revolution der Theologie fällt so mit der Hinwendung zur Politik zusammen. Assman vertritt hingegen, die Theologie werde auch künftig – wie schon bisher – «Ideologie»⁷ sein.

Welche Funktion kommt unter solchen Voraussetzungen der Theologie zu? – Man sagt, sie müsse die Gruppen in ihren revolutionären Unternehmungen stärken und als ein strategisch-taktisches Instrument dienen. Sie sei das Trojanische Pferd innerhalb des Systems, indem «sie eine agitatorische

¹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Lima 1972, S. 335.

² Ebenda S. 343.

³ Assman Hugo, *Opresión – Liberación*, Montevideo 1971, S. 183.

⁴ Ähnlich denkt G. Gutiérrez. Vgl. *Teología de la Liberación*, S. 346 ff.

⁵ Vgl. Lopez Alfonso, *La Liberación y la Liberaciones*, Rev. Tierra Nueva Nr. 1.

⁶ Comblin Joseph, *Theologie de la Révolution*, Paris 1970, S. 283.

⁷ Assman Hugo, *Opresión – Liberación*, S. 59.

Praxis unterstützt, die das ganze Monstrum in Gefahr bringe.»⁸ Theologen wie Karl Rahner hätten sich in einen «innerkirchlichen postkonziliaren Reformismus» eingeschlossen.

Aus dieser Perspektive werden imperativische Zusammenhänge zwischen der politischen Revolution und dem Christentum festgestellt: «Jeder nimmt zur gegenwärtigen Revolution Stellung. Keiner kann aus dieser Situation entfliehen. Man kann nur wählen zwischen einem Beitrag zur Beibehaltung des status quo und einem Einsatz zu seiner Zerstörung und Ersetzung durch einen neuen Zustand. Für das christliche Gewissen gibt es keine lange Wahl ... es fühlt sich verpflichtet, in den revolutionären Prozeß einzusteigen.»⁹

Die politische Dimension bestimmt die verschiedenen Interpretationen der biblischen Theologie. Die Exegese hat sich den konkreten Situationen anzupassen. Für einige Autoren sind die großen revolutionären Themen zugleich genuin biblisch. Kategorien wie Neuheit, Verheißung, Hoffnung, Befreiung, Bund, Geist werden in einem revolutionären Sinne verstanden. Neuheit bezeichnet den Traum der Revolution, mit allem von Grund auf neu zu beginnen. Die Verheißung konzentriert die Aufmerksamkeit auf das Mögliche. Für die Revolution sich entscheiden bedeutet, das zu erstreben, von dem einer zeigen kann, daß es möglich ist. Die Hoffnung ist der Glaube an das Unmögliche. Ihre Beziehung zur Revolution ist klar: «Wenn einer die gegebenen Situationen und die herrschenden Machtfaktoren betrachtet, dann waren alle Revolutionen unmöglich.»¹⁰

Im Namen dieser Theologie wird die Bibel und darin vor allem das Thema des *Exodus* einer neuen Interpretation unterworfen. Das Paschafest als Mysterium der Freiheit wird aus seinem vorwiegend religiösen Kontext mit politischem Hintergrund herausgelöst und wird zu einer Einladung für eine gegenwärtige Revolution. Dabei übersieht man leicht, daß die geschichtlichen Umstände zur Zeit des Alten Testaments ganz anders waren als heute. Ferner ist zu beachten, daß es – gerade im Zusammenhang mit dem Exodus – auch unpolitische Aussagen gibt: Israel geht aus den Händen eines politischen Souveräns (Pharao) in die eines unpolitischen über (Jahve). Wenn man demnach die politische Befreiung ins Zentrum rückt, verliert man einen guten Teil vom biblischen Gehalt der Befreiung. Der positive Aspekt des Exodus verflüchtigt sich und man vergißt, daß die Intervention Gottes in die «Politik» auf die Dauer mehr darauf abzielte, diese zu relativieren, als sie zu sakralisieren. Schließlich muß beachtet werden, daß der Exodus nicht eine isolierte Einheit bildet, sondern im Lichte des christlichen Ostergeheimnisses verstanden werden muß. Christus plädierte aber für eine klare Unterscheidung zwischen dem, was man dem Kaiser schuldet – die politische Ebene – und dem, was man Gott schuldet – die religiöse Ebene –, auch wenn es sehr enge Verbindungen zwischen beiden Bereichen gibt.

Die Einführung einer «Dialektik» in die Interpretation des Exodus dient gut dazu, die Konfliktsituation herauszuarbeiten. Diese beruht aber in der biblischen Erzählung nicht eigentlich in einem Klassenkonflikt, sondern in einer Konfrontation zwischen Jahve und Pharao. Die Kriege Israels sind die Kriege Jahves, und folglich zählt in erster Linie weder das Militärische noch das Politische, sondern das Theologische.

Kritische Bemerkungen wären auch nötig zur Tendenz bei Vertretern der Theologie der Befreiung, Geschichte und Heilsgeschichte ganz zu identifizieren.

Hier sei noch auf die Bemerkung eines Theologen hingewiesen, der in bezug auf eine exklusive Betonung des Themas Befreiung sagte: «Man läuft Gefahr, daß andere Christen sogar den Begriff Befreiung verwerfen, wenn sie sehen, wie man ihn

mit diskutablen politischen Stellungnahmen identifiziert. Es gibt viele ehrliche Christen, die für eine Befreiung kämpfen, die aber glauben, daß dies auf andere Weise geschehen müsse.»¹¹ Wir stehen vor einer Inflation der «Theologie der Zeichen der Zeit». Die irdische Realität als «erstes Wort» wird übermäßig herausgestrichen, und die theologischen Überlegungen gehen mehr von dieser zweideutigen Realität als vom Wort Gottes und der Offenbarung aus, die die entscheidende Norm, das große Kriterium und der unersetzbare Ausgangspunkt jeder Theologie sein müssen.

Schlußbemerkungen

Die bisherigen Überlegungen wurden aus einer pastoralen Perspektive vorgetragen. Sie beziehen sich keineswegs auf das ganze Panorama der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, sondern nur auf Strömungen, die auch in Europa bekannt sind. Es gibt andere, die ebenfalls im Sinne einer Theologie der Befreiung arbeiten, dabei aber viele kritische Punkte in einem anderen Sinne aufgreifen.

Es ist immer leichter – und in gewisser Weise sogar bequem –, die Lücken und Fehler in vorgetragenen Versuchen aufzuzeigen, als selber die Grundsteine für ein kohärentes Gebäude zu legen. Außerdem muß man anerkennen, daß mindestens *Gustavo Gutiérrez* mit Einsicht und Redlichkeit gewisse Aussagen, die besondere Schwierigkeiten bereiten, zu klären und zu überwinden sucht. Es wäre sehr dringend, daß die Überlegungen, die sein mutiges Buch ergänzen, bald erscheinen.

Ich möchte mit einer Erwähnung jener Punkte schließen, die für eine Theologie der Befreiung, die ihres Namens würdig ist, immer berücksichtigt werden müssen. Bezüglich dieser Punkte gab es eine grundlegende Übereinstimmung für die theologisch-pastorale Orientierung des CELAM.

Eine befreiende Kirche muß die Befreiung in einem umfassenden Sinne verstehen: für den *ganzen* Menschen und für *alle* Menschen.

Die Befreiung ist eine reine Gabe Gottes, die den Menschen in seinem tiefsten Sein und in seinem ganzen historischen Handeln trifft.

Die Befreiung geschieht in Christus und in seinem Geiste. Sie ist Befreiung von der Sünde und ihren Folgen und fordert eine ständige Überwindung des Egoismus. Diese Befreiung läßt den Menschen wachsen bis zur Fülle in Christus, da alle Verheißungen Gottes in ihm ihr *ja* gefunden haben (2 Kor 1, 20).

Obwohl die Befreiung ihre Auswirkungen im sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Raum hat, erschöpft sie sich nicht darin. Sie erreicht vielmehr ihren vollen menschlichen und christlichen Sinn in der Befreiung durch Christus.

Bischof Alfonso Lopez Trujillo, Bogotá

¹¹ Idigoras José Luis, *Revista Teológica*, Lima 1972, S. 394-395.

Tod und Auferstehung

Deutung des Requiems von Paul Huber

Ein besinnliches Wochenende
9./10. März 1974 im Bildungshaus Bad Schönbrunn

Anhand der Tonbandaufzeichnungen der Uraufführung erläutert der Komponist, Prof. Paul Huber, St. Gallen, sein Werk. Die theologische Deutung gibt Pater Niklaus Brantschen.

Beginn Samstag, 9. März, um 16.00 Uhr
Schluß Sonntag, 10. März, um 16.00 Uhr

Anmeldung an die Direktion von Bad Schönbrunn,
6311 Edlibach, Telefon 042/52.16 44

⁸ Ebenda S. 177.

⁹ Comblin, *Théologie de la Révolution*, S. 258 ff.

¹⁰ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, S. 221.

Sexualität und Gewissen

Mit Unbehagen spüren wir heute ein unbewältigtes Auseinanderfallen von Norm und tatsächlichem Verhalten im Raum der Sexualität. Und das nicht etwa nur bei der jungen Generation. Es erstreckt sich bis ins verwitwete Erwachsenenalter hinein.

Die Jugendakademie Walberberg (Bonn) hat sich an einer interdisziplinären Fachtagung vom Sommer 1972 dieses spannungsgeladenen Problems angenommen. Dabei waren Wissenschaftler aus verschiedenen Fachbereichen und Überzeugungsrichtungen anwesend. (Psychosomatik, Psychologie, Tiefenpsychologie Freud'scher und Jung'scher Prägung, Pastoraltheologie, Sozialpädagogik, katholische Moraltheologie, marxistisch orientierte Sozialwissenschaft). Die auf dem Hintergrund der heutigen sexualpädagogischen und -politischen Aufgaben in Staat, Kirche und Gesellschaft gemachten Überlegungen finden sich im jetzt vorliegenden Buch «Sexualität und Gewissen».¹

Stephan H. Pfürtnner führt den Leser anhand einer soliden, anregenden und von Polemik freien Skizze über den aktuellen Forschungsstand an diesen vielschichtigen Fragenkomplex heran (S. 11–31). Wenn man es nicht schon aus andern, größeren oder kleineren, sachdienlichen Publikationen des Verfassers wüßte, würde man hier spüren, daß er sich in diesen existentiellen Fragen und Forderungen um Sexualität und Gewissen bestens auskennt und nach heute gangbaren Wegen sucht. Er ringt um ein realitätsgerechtes Beurteilen der sexuellen Wahrheit und Situation durch den kritikfähigen Menschen, der sich dauernd in einem weitverzweigten Spannungsfeld zwischen dem emotionalen Unbewußten, den Entscheidungen des Ich und den Ansprüchen des Überich, zwischen dem Druck und der Sicherung durch Gesellschaftsverhältnisse und der persönlichen Schuld, dem Glauben und der Vergebung befindet. In einer solchen Diskussion geht es um gegenseitig aufklärende Information und nicht um «die soziale Vernichtung des ideologischen Gegners» (S. 17).

Mit den physiologischen Grundlagen der Triebe, speziell des Geschlechtstriebes, befaßt sich der Beitrag von Prof. Dr. August Wilhelm von Eiff (S. 32–50). Auf Grund der geschlechtsspezifisch verschiedenen Gehirnstrukturen betont er ausdrücklich: «Es gibt keine Gleichheit der Geschlechter, und man soll nicht einen Mann zur Frau machen und umgekehrt.» Seine verhaltensphysiologischen Forschungen zeigen, daß es «typisch männliche und weibliche Verhaltensweisen» gibt (S. 50).

Gewissen und Individuation

Unter Zuhilfenahme des psychoanalytischen Personmodells (Ich – Es – Überich) stellt Frau E. Meistermann-Seeger die psychosexuellen Grundlagen der Entwicklung und der Gewissensbildung dar (S. 51–62). Überich und Gewissen werden deutlich unterschieden. Beim Überich handelt es sich um «eine sehr starre Übernahme gesellschaftlicher Werturteile». Das Gewissen jedoch «kann sich unabhängig von den derzeit gültigen Einstellungen zu Überich-Forderungen stellen und seine Gewissensentscheidungen nach eigener Einsicht und eigenem Ermessen treffen. Deshalb erfordert ein Gewissen ein stärkeres Ich als ein Überich» (S. 58). Es mag dabei interessant sein zu vernehmen, wie eine Freudianerin die heutige sexuelle Überbordung als Regression beurteilt und dazu abschließend bemerkt: «Gültig sind primitivierte und verkümmerte Formen einer Sinnlichkeit, die an Neurose oder auch an Perversion und billiges Laster grenzen und keinen Zugang zu einer Gewissensbildung erlauben» (S. 60).

Zum Thema «Individuation und Geschlechtlichkeit» steuert Prof. Josef Rudin bedenkenswerte Überlegungen aus der Sicht C. G. Jungs bei (S. 63–78). Der Weg, den jeder Mensch in seiner Einmaligkeit zu suchen und zu gehen hat (der Individuationsweg), will keineswegs Eigenbrötlei fördern, sondern fordert von ihm eine ernsthafte und darum oft beschwerliche Auseinandersetzung sowohl mit den äußeren Realitäten der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Umwelt als auch mit der eigenen Innenwelt des Unbewußten, die nicht verdrängt, sondern als ebenso notwendig angenommen werden muß wie das Bewußtsein. Gerade auch das Böse gilt es «wegen seiner Verflochtenheit mit dem Guten» (S. 69) besonders aufmerksam zu beachten und in sich anzunehmen. Es genügt eben nicht, sich nur auf seinen bewußten sog. «guten Willen» zu berufen, um echt menschliche und damit moralische Entscheide zu fällen. Jung betrachtet den Archetyp des Selbst, jenen dynamischen, zielstrebigem Mittelpunkt in der Tiefe der Seele, als eigentliche ethische Instanz und nennt ihn auch das innere Gewissen des Menschen. Dieses Selbst «beunruhigt ... den Menschen nicht mehr im Namen einer zeitgebundenen und gesellschaftsbedingten Autorität, sondern im inneren Auftrag einer naturgemäßen Entwicklung ...» (S. 66).

Es ist wohl vor allem an die Adresse jener gesagt, die im Raume der kirchlichen Erziehung eine unerleuchtete Reinheits- und Vollkommenheitsideologie vertreten oder noch bis vor kurzer Zeit vertreten haben, wenn der Verfasser schreibt: «Die existentielle Selbstverwirklichung nach dem vorgegebenen inneren Strukturplan ist allzu lange zu Gunsten bloßer äußerer Verhaltensvorschriften und indoktrinierten Normen vernachlässigt geblieben» (S. 68). Daraus entwickelten sich, nach den konkreten Erfahrungen der Psychotherapie, oft schwere Störungen im einzelnen und im gemeinschaftlichen Leben. Nicht wenige Ehen mißglücken schon vom Ansatz her, weil durch eine voluntaristische Ethik die unerläßlichen Zwischenstufen sexueller Entwicklung übersprungen oder weil die im Unbewußten jedes Menschen dynamisch wirkenden gegengeschlechtlichen Seelenbilder (Anima und Animus) mißachtet wurden. Es wäre nicht überheblich zu meinen, Moraltheologie und Pastoral hätten gerade an diesem Punkt noch einiges hinzuzulernen. Jedenfalls würden dann die Überlegungen und Entscheide bezüglich Unauflöslichkeit der Ehe und Ehescheidungspraxis etwas flexibler und damit menschlicher und christlicher. «Die wirkliche Moral eines Menschen», sagt Rudin zum Schluß, «beginnt erst dann, wenn er seine freie Entscheidung auf Grund eines umfassenden, verantwortungsbewußten Wissens trifft. Abstrakte Wertnormen treten zurück vor der existentiellen, konkreten Entscheidung des Selbst» (S. 78).

Homosexualität

Der holländische Kapuziner Herman van de Spijker orientiert einfühlsam und konkret über das Problem der gleichgeschlechtlichen Zuneigung (Homotropie) als menschliche Wirklichkeit und die diesbezügliche kirchliche Stellungnahme (S. 81–103). Eine einhellige Meinung über die Ursachen der Homotropie steht noch aus. Die bisherigen wissenschaftlichen Ergebnisse weisen jedoch auf eine ganzheitlich-personalistische Deutung hin, das heißt jene Ansicht dürfte am wahrscheinlichsten sein, welche die gleichgeschlechtliche Zuneigung als Resultat folgender drei Faktoren betrachtet: 1) biologische (angeborene Eigenschaft), 2) soziologisch-psychologische (erworbene Eigenschaft), 3) persönliche (als Folge freier Entscheidung). Darum muß auch der «sexuelle Ausdruck zwischen homotropen Menschen ... immer in seiner personalen Würde gesehen, beurteilt und bewertet werden» (S. 96). Damit dürfte auch eine differenziertere und angemessenere moraltheologische Beurteilung ermöglicht werden. «Nach dem biblischen Menschenbild ist die Heterotropie die Idealnorm, die Homotropie hingegen ein im Sein des Menschen nicht be-

¹ Sexualität und Gewissen, hrsg. v. Alexander Gross u. Stephan Pfürtnner, Matthias-Grünewald-Verlag 1973, 168 Seiten

gründbares Existenzmanko» (S. 96/97). Aber gerade dieses gilt es im Geiste der Menschenfreundlichkeit Gottes anzunehmen, so wie Christus wirklich jeden Menschen angenommen hat, wie er ist. Der Verfasser sagt zusammenfassend zu Recht: «Räumt man der faktischen Natur des heterotropen und des homotropen Menschen mehr Rechte ein, dann wird vieles in der Welt natürlich, human, personalisiert, ethisch verantwortlich, und damit nicht nur ethisch, sondern auch ontisch gut» (S. 97).

Gesellschaft – Hilfe und Repression

In welcher menschlicher Form das Gewissen gebildet werden kann, zeigt der erfrischende Beitrag von Frau Prof. Müller-Luckmann (S. 105–113). Sie zeigt, wie ein 14jähriges Mädchen, das von einem 47jährigen Mann und Familienfreund in eine schwere sexuelle Bedrohungssituation hineingerissen wurde, mit kluger mütterlicher Hilfe die daraus entstandenen Nöte positiv verarbeiten konnte. Die Verfasserin betont zwar, daß sie diese Modellstudie nicht als repräsentativen Fall für die wirklichen Verhältnisse der meisten Bevölkerungsschichten verstanden wissen will, sondern nur als ein Beispiel für weiterführende Überlegungen. Trotzdem macht es hinreichend deutlich, in welche Richtung wahre sexualpädagogische und -psychologische Erziehung zu gehen hat – nämlich auf Persönlichkeitswachstum hin.

Der Sozialpädagoge *Siegfried Keil* stellt in seinem Beitrag dar, wie sich das Wertbewußtsein und die Rollenvorstellungen von Mann und Frau in der Familie von heute entwickeln und wandeln und wie später notwendige Korrekturen im Bereich der Gesellschaft und deren Organisationen noch möglich werden (S. 116–131). Er zeigt Nachteile der heutigen Kleinfamilie auf, weiß aber auch um die Probleme der Wohngemeinschaften und anderer großfamilienähnlicher Strukturen. Dringender noch als die Sorge um lebensrechte Bewältigung der Sexualität innerhalb der Familie und der Gesellschaft wäre die Suche nach zusätzlichen Sozialisationsräumen «neben der Familie in bezug auf die Aggressivität. Einerseits ist die heutige Kleinfamilie hier noch stärker gezwungen, unkultiviertes Agieren zu unterdrücken, was zur unbewußten Verdrängung der Aggression durch den einzelnen führt, andererseits stellt das verdrängte Aggressionspotential in unserer Gesellschaft die stärkste Bedrohung dar. Für die Bewältigung der Aggressionsproblematik unserer Gesellschaft gilt es daher, bereits in der Familie die Bereitschaft zu entwickeln, daß Konflikte ernst genommen werden. Nach vielen Arbeiten über neue Familienformen ist die Chance für eine solche Konflikttoleranz in den neuen Großfamilien größer als in der traditionellen Kleinfamilie» (S. 123).

Dietrich Haensch kritisiert das «Sexualverhalten, die Sexualmoral und das Sexualgewissen in der bürgerlichen Gesellschaft» (S. 128–131). Er stützt sich dabei weitgehend auf seine von der Sexualtheorie Wilhelm Reichs beeinflusste Schrift: «Repressive Familienpolitik». Autonomes persönliches Gewissen ist für ihn fragwürdig, da es «eine Resultante aus gesellschaftlicher Norm und materieller Basis der Existenz» ist. Im wesentlichen geht es dem Verfasser um eine «kritische Reflexion der Funktion der herrschenden bürgerlichen Sexual- und Ehemoral» (S. 128).

Norm und Autonomie

Der Moraltheologe *Franz Böckle* geht in seinen thesenartigen Ausführungen (S. 134–140) der Frage nach, «wie die Kirchen auf die sexuelle Emanzipation der Jugend und die sexuelle Emanzipation überhaupt reagieren sollen ...» (S. 134): Die heutigen Menschen müssen immer mehr versuchen, zu durchreflektierter Eigenentscheidung aus einem gebildeten Gewissen zu gelangen. Das ethische Problem liegt heute nicht mehr so sehr in der Normverletzung, sondern in der Kritik an der

(abstrakten) Norm überhaupt. Wir haben uns von «formelhaften Bestimmungen des Guten und des Bösen zu lösen»; denn die «fundamentale sittliche Bestimmung eines Aktes durch sein Objekt reicht eben nicht aus, um eine konkrete Entscheidung eindeutig zu bestimmen» (S. 138). Gesetzliche Aussagen sind ungenügend, es braucht dazu notwendig eine Bewußtseinswandlung, auf die Jesus in seiner Botschaft immer wieder hinweist. Wenn die Kirchen versuchen, «durch die Verteidigung traditioneller Normen im Sinne von satzhafte vermittelter Normativität die Autorität zu retten» (S. 139), dann droht diese nur noch tiefer in die Krise zu geraten.

In einem Podiumsgespräch (S. 141–151), an dem die meisten Tagungsreferenten teilnahmen und das von Stephan Pfürtner geleitet wurde, ging es zunächst um den kritischen Punkt der Diskrepanz zwischen «dem Normativen sittlich-theologischer und gesellschaftlicher Art und dem tatsächlichen Verhalten in unserer Gesellschaft». Vor allem an die Kirchen, aber auch an die Gesellschaft geht die Frage: «Was tun sie mit dem großen Komplex der bestehenden Ordnungen gegenüber dem, was sich als Problem und Anspruch in der Entwicklung zeigt?» (S. 141). Im Verlaufe des Gesprächs wurden dann weitgehend die Standpunkte der einzelnen Verfasser näher präzisiert, so zum Beispiel, wenn Böckle sagt: «Das inhaltliche Was des normativ Festzulegenden ist eine Aufgabe, die dem Menschen gerade in seiner Autonomie zusteht» (S. 143); oder wenn Pfürtner meint, «daß die Grundbejahung der gelebten Sexualität als relativer Eigenwert des Humanum nicht bedeutet: Überall dort, wo Sexualität losgelöst von Ehesituation und Fortpflanzung gelebt wird, schafft sie schon aus sich heraus Kommunikation und dient der Gesamtentfaltung des Menschen. Ein Leben, das Sexualität als relativen Eigenwert bejaht, steht im Grunde immer schon unter einem ethischen Anspruch und schließt eine absolut autistische Einstellung aus» (S. 150).

Es ging in der ganzen Tagung nicht darum, moderne Tatsachenverhältnisse im Gebiet von Sexualität und Gewissen in ethische Grundsätze umzulügen. Sie beabsichtigte auch nicht, sittliche Normen, die konkretes Leben wirklich schützen und fördern, zu beseitigen. Wie Stephan Pfürtner in einem «Plädoyer für eine humane Gewissensbildung» (S. 152–166) erklärte, ging es ihr vielmehr «um Überwindung einer falschen Abstraktion und der mit ihr einhergehenden Verabsolutierung der abstrakten Normsätze ... Wer ist wem zu- bzw. untergeordnet: der Mensch und die Gesellschaft den von ihnen entwickelten Lebensgesetzen oder diese ihrerseits dem Menschen und der Gesellschaft?» (S. 158). «Das letztinstanzliche Maß unseres moralischen Handelns kann nicht in einem Normensystem, sondern muß im Menschen selbst gesucht und entfaltet werden ... In Neuzeit und Gegenwart nennen wir diese letzte Maßinstanz Gewissen oder Verantwortung» (S. 161). «Humane Gewissensbildung aus der Bejahung des konkreten Menschen und der Bemühung, ihm zur Selbstidentität zu verhelfen, muß zur Erweckung unserer sozialemischen und politischen Gewissen führen» (S. 164).

Zweifellos haben die Kirchen in diesen Grundsatzfragen mit weittragenden Folgen einen wichtigen Orientierungsdienst zu leisten, doch müßte er nach Pfürtner und wohl auch den anderen Referenten so gearret sein, daß die für oder gegen gewisse sexuelle Verhaltensweisen beigebrachten Gründe nicht durch disziplinarischen Machteinsatz, sondern durch ihre größere Wahrheit überzeugen und damit in der Praxis des christlichen Lebens weiterhelfen können.

Gerade für eine kirchliche Pädagogik der Zukunft gilt es, der Auseinandersetzung mit den elementaren Fragen und Bedürfnissen der Jugendlichen und Erwachsenen nicht auszuweichen. Sie muß immer stärker dahin wirken, daß die Freiheit zu individueller Sinnfindung im Leben, die Fähigkeit zu kritischer Unterscheidung und eigenständiger Verantwortung möglich werden. Sicher eröffnen sich dann neuartige und ungewohnte Wege; verfestigte Gehäuse konservativer Normen werden ge-

sprengt und moralische Fixierungen zerbrochen. Damit haben wir eher die Chance, daß der Mensch aus einem fremdgesteuerten zu einem echt menschlichen und sittlichen Wesen heranreift. Ohne sich an irgendwelche Ideologen zu binden, wird er damit besser sein Leben in sozialer Bezogenheit und in persönlicher Freiheit entfalten können; denn Ideologen sind schlechte Fürsprecher der Freiheit. Es fehlt ihnen das konkrete Verhältnis zur menschlichen Wirklichkeit.

Willi Reust, Zürich

«Comunità Familiare» im Tessin

Auf der sehr hoch gelegenen Tribüne des Ratsaales von Bellinzona, wo am letzten Wochenende des Monats Januar eine Sondersitzung der Tessiner Diözesansynode tagte, saß unbeachtet ein Mann mit wallendem Bart, um den es noch im vergangenen Frühjahr eine wilde Polemik im Stil der nördlich der Alpen erlebten Exzesse der «Pfürtner-Phobie» gab. Die Parallele zu Pfürtner (und zu anderen mehr oder weniger angefeindeten Namen innerhalb und außerhalb der Schweizer Grenzen, man denke etwa an Kripp in Innsbruck) besteht darin, daß ein Ordensmann sich mit Ehe, Familie und deren Vorbereitung nicht nur abstrakt, sondern konkret befaßt und dabei jungen Leuten, Braut- und Ehepaaren nicht nur in geheimen und individuellen Beichtgesprächen Verständnis bezeugt (was noch mancher tut), sondern auch in gemeinsamen und allgemein zugänglichen Kursen, Einkehrtagen und Vorträgen in einer durchaus positiven gesamt menschlichen und religiösen Schau über Sexualität spricht. Im Unterschied zu Pfürtner handelt es sich aber nicht um einen Universitätsprofessor, sondern um einen volksverbundenen Kapuziner namens *C. Caldelari*, gemeinhin *Padre Callisto* genannt, der übrigens in der Aufbruchstimmung des Konzils schon mit 29 Jahren zum Provinzial (auf sechs Jahre) erwählt wurde.

Die Brautleutkurse von Padre Callisto

Seine Kurse zur Ehevorbereitung hatte er im Rahmen der weiblichen katholischen Aktion begonnen. Die Mädchen und angehenden Bräute durften jeweils am letzten Tag den Bräutigam einladen, damit er auch noch etwas mitbekomme. Doch da das Haus, in dem die Kurse gehalten wurden, von Schwestern geleitet wurde, die solcher Ausweitung abhold waren, mußte der letzte Tag solange im Freien stattfinden, bis Padre Callisto als Provinzial das fast ausgestorbene, über Tesserete gelegene Kloster am *Monte Bigorio* für solche Brautleutetage einrichtete. Es gab aber immer noch Widerstand gegen die gemeinsame Durchführung und zwar von seiten der männlichen Katholischen Aktion, deren geistliches Haupt in Personalunion die noch heute weitverbreitete Tessiner Tageszeitung, das *Giornale del Popolo*, leitete. Der damals noch als apostolischer Administrator amtierende Bischof Jelmini empfahl zur Vermeidung innerkirchlicher Konflikte, die Kurse außerhalb des Rahmens der offiziellen katholischen Aktion durchzuführen.

Das war eine Weichenstellung, die in der Folge zwar vielen Pfarrern nicht ins Konzept paßte, aber das ermöglichte, was sich heute *Comunità Familiare* nennt: eine Bewegung, die ihre Dienste jedermann anbietet, und somit auch solchen offen steht, die sich nicht von spezifisch kirchlichen Verfügungen und Motivationen leiten lassen. Deren Zahl ist im Kanton Tessin größer als manchen meinen, wobei die herrschende Tendenz, wie mir ein Kenner versicherte, weder antireligiös noch antikirchlich, ja nicht einmal antiklerikal in dem Sinne ist, daß man den Pfarrer in seinem Bereich nicht respektieren würde, wohl aber «laizistisch» in der Wahrung der Eigenständigkeit der Sachbereiche, was zum Beispiel im Schulsektor

bedeutet, daß zwar in allen Schulen Religionsunterricht (übrigens auch fast überall protestantischer) gehalten wird und möglich ist, der Pfarrer aber nicht, wie in vergleichbaren anderen Kantonen, automatisch in der Schulpflege sitzt.

Die Ehekurse der *Comunità Familiare* sind in ähnlichem Sinne als solche nicht konfessionell, in Wirklichkeit aber nehmen fast alle Teilnehmer an den in ihrem Rahmen abgehaltenen Gottesdiensten teil, in welchen die religiöse Dimension von Ehe, Familie und Sexualität herausgestellt wird. Pastoral gesehen erweisen sich die Brautleutkurse in vielen Fällen als die letzte Chance, die jungen Erwachsenen ernsthaft mit der Religion zu konfrontieren, wobei die Chance für den Glauben gerade in der «Öffnung» liegt, die die Erfahrung der Liebe dem ichbezogenen jungen Menschen bringt. Nur eben: Glaube wird in den Kursen nicht vorausgesetzt, es werden von ihm nicht Prinzipien und Verhaltensweisen abgeleitet, sondern es wird dorthin geführt, wo Religiosität als Angebot zur Vertiefung und zu letzter Erfüllung gerade in dieser Lebensphase verstanden und erlebt werden kann.

Daß nicht wenige Paare, die durch diese Kurse gegangen sind, dann auch ihre Traufeier in diesem Rahmen des *Monte Bigorio* und nicht in der Pfarrkirche der Braut oder an einem nähergelegenen Wallfahrtsort begehen wollen, ist aus diesem Erlebnis her verständlich, hat aber die Kurse im traditionelleren Teil der Bevölkerung und bei manchem Dorfpfarrer nicht beliebter gemacht. Andererseits wurde Padre Callisto immer mehr auch zu Vorträgen in Städten und größeren Ortschaften eingeladen, was neue Stürme entfachte. In Pamphleten und in Zuschriften an das *Giornale del Popolo* wurde der Pater beschimpft und verleumdet, und es wurden ihm Aussagen unterstellt, die er nie gemacht hatte. Die Zeitung hat die Hetze eine Zeit lang auf bedenkliche Weise unterstützt, was auf der Gegenseite eine Solidaritätsaktion der Kursteilnehmer auslöste. Schließlich verlangte der Pater, inzwischen nicht mehr Provinzial, von seinem Orden eine Prüfung. Die eingesetzte Kommission umfaßte u. a. den aufgeschlossenen *Don Chiappini*, der das Vertrauen des amtierenden Bischofs *Martinoli* hat und als Vizepräsident der Synode waltet. Die Prüfung, die auf Tonbandaufnahmen von Veranstaltungen basierte und der noch eine Konfrontation mit dem Bischof folgte, führte schließlich zur Veröffentlichung eines bischöflichen Communiqués im *Giornale del Popolo*: auf Grund der Ergebnisse der Kommission und Aussprache mit dem Bischof hätte es zwar um einiges deutlicher im Sinne der Rechtfertigung des Angegriffenen sein dürfen, aber auf jeden Fall hat es die Hetze in der Zeitung zum Schweigen gebracht.

Mitarbeit an der Synode 72

Als dies im Frühsommer des letzten Jahres geschah, waren bereits zwei Sessionen der Tessiner Synode 72 über die Bühne gegangen. Deren erste im November 1972 war ziemlich turbulent gewesen. Einerseits war der Bischof direkt wegen Padre Callisto interpelliert worden und hatte eine evasive und für den Pater keineswegs ermunternde Antwort gegeben; andererseits trat die Synode in einem überraschend einmütigen Grundsatzentscheid auf ein von der diözesanen Sachkommission erarbeitetes, im Vergleich zur gesamtschweizerischen Vorlage umfassenderes Dokument über «Schwerpunkte der Sexualität» und über «Familie im Werden und in der Krise» an. An der Redaktion dieses Textes hatte Padre Callisto entscheidenden Anteil, obwohl zunächst alles mögliche versucht worden war, ihn von der Synode fernzuhalten.

Diese Geschichte ist deshalb interessant, weil sie zeigt, daß die heutige Polarisierung nicht in jedem Fall unheilbar sein muß, mag sie in gewissen Momenten noch so «heillos» aussehen. Callisto war weder von den Ordensleuten gewählt noch vom Bischof zubenannt worden, ja als die diözesane Sachkommission 6 ihn auf ihrer Kooptionsliste an erster Stelle an-

führte, wurde er samt einem Psychologen und einer Ehefrau, die ebenfalls mit seinen Kursen zu tun hatten, vom Präsidium gestrichen. Immerhin, als die nach dem Willen des Präsidiums ergänzte Kommission immer noch nicht aufgab und die drei «Ausgeschlossenen» zu Experten wählte, erhob sich kein Einspruch mehr. Der grundsätzliche Konsens vom November 1972 wurde am zweiten Tag der Sondersitzung vom eben vergangenen Januar noch deutlicher, als verschiedene Ergänzungs- und Umstrukturierungsvorschläge der Sachkommission zur Vorlage über Ehevorbereitung usw. angenommen wurden. Statt Padre Callisto saß an diesem Tag ebenso unbeachtet ein Laie auf der Tribüne, Dr. *Pier Luigi Borella*, in welchem die Comunità Familiare sich im Zuge zu einer bis dahin unterbliebenen Strukturierung einen Präsidenten gab. Unten im Ratsaal aber saß, direkt vor dem Präsidium, die «Lokomotive» der Comunità, der junge Ingenieur *Fulvio Caccia*, als offizieller Berichterstatter der diözesanen Sachkommission. Er schien das volle Vertrauen der Versammlung zu haben, jedenfalls war das mehrstündige Gespräch, bei dem es vor allem um die sexuelle Erziehung (Elternhaus/Schule) und die Ehevorbereitung ging, im allgemeinen sachlich und vergleichsweise geradezu friedlich.

Die Comunità Familiare umfaßt heute rund fünfhundert Ehepaare, die meist durch die Kurse Don Callistos gegangen sind und aus denen inzwischen Familien mit ihren Erziehungsproblemen geworden sind. Seit zwei Jahren unterhält die Comunità in Lugano eine Ehe- und Familienberatungsstelle. Zwölf ehrenamtliche Berater aus der Comunità lösen sich im Lauf einer Woche halbtagsweise ab; nur das Sekretariat wird vollamtlich bedient, wo auch ein zweimonatliches *Bollettino*, ein Tätigkeitsbericht erscheint.¹ Die gegen Padre Callisto geführten Angriffe haben im Nachhinein das Gute, daß auch solche, die sonst von der Kirche abgeschreckt sind, den Weg zu ihm und zu dieser Stelle finden, die weder «kirchlich» noch «staatlich» ist.² Das erlaubt ihr übrigens auch heiklere Fragen zu behandeln, die sonst noch tabu sind. Zu ihnen gehört der Schwangerschaftsabbruch. Von den insgesamt 500 Beratungsfällen der vergangenen zwei Jahre kreisten 35 um eine mög-

liche Abtreibung, wovon in 16 Fällen bereits der Wille zum Abbruch der Schwangerschaft vorhanden war. In drei Fällen kam es denn auch zum legalen Schwangerschaftsabbruch, in zehn dieser Fälle (samt den 19 anderen) wurde das Kind ausgetragen und drei Fälle bleiben als Dunkelziffer («ungewiß»)³. Die wichtigste Erfahrung aus diesem Bereich ist die vom Druck, unter dem die schwangere Frau und erst recht das schwangere Mädchen von seiten der Umwelt steht. Den Schutz gegen diesen Druck samt der Förderung der Beratungs- und sozialen Hilfe stellen deshalb die Leute von der Comunità Familiare ähnlich wie die Gruppe von Lausanne und in ihrem Gefolge die Synode 72 an die erste Stelle ihrer Forderungen. Das Thema vom Schwangerschaftsabbruch erfuhr kürzlich (Oktober 1973) in der von F. Caccia, G. Cheda u. a. herausgegebenen Zeitschrift «*Dialoghi*» eine gründliche und sachliche Behandlung, wobei der Autor *Ambrogio Valsecchi* besonders erwähnt sei. Dieser lombardische Moraltheologe findet mit seiner Schrift *Nuove vie dell'etica sessuale, Discorso ai cristiani* (Editione Queriniana Brescia 1972, Dritte Auflage 1973) in der Comunità großen Anklang. Leider ist ihm als Dozent kurz vor und dann vor allem nach der Enzyklika *Humanae Vitae* von seiten der italienischen Hierarchie eine Verfolgung widerfahren, die jene zermürbenden Züge an sich trägt, die auch anderswo beklagt werden.⁴ Angesichts dessen wird man dankbar, daß im Tessin die in diesem Zipfel auch in anderer Beziehung traditionelle Toleranz – sie zeigte sich in den Beschlüssen zur Ökumene (Interkommunion), zur Eingabe nach Rom (Dialog Lehramt-Theologen) und zur Religionsfreiheit (Schule) an der erwähnten Sondersitzung der Synode – obgesiegt hat.

Der synodale Optimismus wird allerdings durch die Tatsache gedämpft, daß von der Vorlage über Sexualität und Familie noch keine konkreten Punkte zur Abstimmung gelangten und der «Konsens» vom Herbst 1972 nur die Überweisung an die Kommission und insofern eine Vertrauenserklärung ihr gegenüber bedeutete. Ja, die Diskussion der jüngsten Sitzung, vor allem eine Kontroverse Chiappini/Beltrami, zeigte, daß die fundamentale These, wonach die Sexualität ein «Geschenk zur Öffnung zum Du» ist (Chiappini), noch keineswegs von allen akzeptiert wird. Beltrami bezeichnete sie sogar als «Mystifikation und Idiotie» und wurde von einem angehenden Ehemann darin unterstützt, daß in der Sexualität die «Übermacht der Sünde» zum Ausdruck komme. Die Einmütigkeit in den gesamtschweizerisch wichtigen, für den Tessin aber weniger hautnahen Fragen der Ökumene und der Eingabe nach Rom ist also noch keine Garantie für einen Konsens im Bereich von Ehe und Sexualität. Aber es scheint, daß die gründliche Arbeit der Kommission und der Leute von der Comunità Familiare eine Mehrheit der Synode zu überzeugen vermag. Die Zeit arbeitet für sie, und tessinische Lebensweisheit weiß dies in zäher Geduld in Rechnung zu ziehen.

Ludwig Kaufmann

¹ Comunità Familiare, Corso Pestalozzi 10, 6900 Lugano.

² Staatlich unterstützt werden lediglich die von der Comunità durchgeführten Ferienkolonien. Ferner wurde gelegentlich (tageweise) eine staatlich besoldete Fürsorgerin zur Verfügung gestellt, die nun ab März permanent in der Comunità arbeiten darf.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

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. 24.— / Ausland: sFr. 27.— / DM 24.— / öS 160.— / FF 40.— / Lit. 5800.— / US \$ 9.50

Halbjahresabonnement: Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 85.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 15.50 / Ausland: sFr. 17.— / DM 15.50 / öS 95.— / Lit. 3700.—

Gönnernabonnent: sFr./DM 32.— (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.—

³ «Ungewiß» muß es in der Statistik auf jeden Fall heißen, da das Berufsgeheimnis vom Gericht nur für Geistliche, Ärzte und Anwälte, nicht aber für Fürsorgerinnen, Sozialassistenten und freie Berater anerkannt wird, und diese somit zur Aussage über allfälliges Wissen um illegale Abtreibungen verpflichtet werden könnten. Es versteht sich von selbst, daß eine vom Gesetz geforderte Beratung gleichzeitig das Berufsgeheimnis der Beratern zu schützen hätte: müßte dies aber nicht genau so für die fakultative Beratung gelten?

⁴ Valsecchi war von 1957–1967 Professor für Moraltheologie am Seminar und an der Theologischen Fakultät von Mailand; von dort vertrieben, dozierte er in Rom an der Lateranuniversität und auf der Akademie der Redemptoristen und dem Athenäum der Salesianer. Als zwei Jahre später auch in Rom seines Bleibens nicht mehr war, kehrte er in den Norden zurück und war 1969/70 Rektor des Collegium Borromaeum in Pavia. Schließlich beschloß er, ein Jahr als Fabrikarbeiter zu leben, worauf er den kirchlichen Dienst aufgab. Er hat an einem dreibändigen *Corso di Teologia Morale* (Ed. Dehoniane) mitgewirkt und in der Queriniana eine Enzyklopädie der Adoleszenz herausgegeben.