



VIA DOLOROSA Oder: Straße des Glaubens

Hier hat der Glaube
das Wort. Stein-
heißgelaufen und mit dem Feuer
unter den Füßen, so leid-
angelitten bei den Stationen.
Es ist diese Straße,
die Weltgeschichte macht: du
gehst hier richtig.

Den Weg des Todes
nachvollziehen, die
Schritte golgathawärts
in das Einmaligste des
Einmaligen. Und
die Räume des Lebens abklopfen
wie losen Kalk von toten Wänden,
restlos.

Die Fäden zur Wirklichkeit
durchschneide für deinen Erlösungs-
fall ins eigene Schöpfungs-Sein.

Und nun noch den Rest
von Welträumen und Sehnsüchten
radikal
verringern auf den Nullpunkt
Allein.

Bis zum Kreuz hin
preisgeben das alles, endgültig.
Zielgültig
für deinen Durchbruch
in die Gott-
Unmittelbarkeit.
Nichts davon
läßt du aus.

Auf den Steinen hier
den Glauben scharflaufen
und mit den Augen lieben
in die Vergangenheit
hinein: gleich dem Stein
duldet die Liebe
alles.

Nur so wirst du hineingesogen
ins Darüber-
Absolute, nur so.
Auf der Via Dolorosa
vollziehst du das nach,
du vollziehst es nach
in deiner Stunde, schweiß-
naß.

Gudula Budke

JENSEITSGLAUBE

Leben nach dem Tod?: Das Dilemma gängiger Jenseitsvorstellungen – Vermögen sie dem diesseitigen Leben einen wirklichen Sinn zu geben? – Gott, der stets aktuelle Retter alles Gewesenen – Whitehead und die Prozeßtheologie – Drei Eschatologien bei Max Frisch – Was erhofft der Christ vom ewigen Leben? – Vollendung nicht als Zustand, sondern als Ereignis denken – Teilhabe am unendlich intensiven Jetzt Gottes – Neues Wirken in Christus: bei Ihm sein heißt auch wieder bei den Menschen sein. *Jürgen Kuhlmann, Nürnberg*

TANSANIA

Nyereres Sozialismus in der Zerreißprobe: Ein marxistisch-christlich inspiriertes Gesellschaftsmodell zwischen Enthusiasmus und Verdammung – Die Ujamaa-Dörfer: Zündende Idee genossenschaftlicher Selbsthilfe, aber rücksichtslose Umsiedlungspolitik – Verheerende Folgen des Uganda-Krieges – Korruption hindert Lösung der Verteilungs- und Transportprobleme – Sind deshalb das Experiment und seine Philosophie als gescheitert zu erklären?

David Smith, z. Z. Dar es Salaam

SPIRITUALITÄT

Christsein in der Kirche der Zukunft: Eine Probe aus Band XIV von Karl Rahners Schriften zur Theologie – Elemente einer künftigen Spiritualität – In der Geschichte kirchlicher Frömmigkeit verwurzelt muß sie sich jetzt auf das Wesentlichste konzentrieren – Persönliche Entscheidung und Gotteserfahrung – Echt menschliche Kommunikation im Heiligen Geist – Was «wir Älteren» an gemeinschaftlicher Erfahrung noch nicht kennen – Eine höhere zweite Naivität in weiser Geduld – Die Kirche in ihrer Knechtsgestalt mittragen.

Karl Rahner, München

ÖKUMENE

Muß die Ehelehre die Kirchen trennen?: Interkonfessionelle Gesprächsdokumente über Ehe und Mischehe lassen auf eine neue Kluft zwischen den Kirchen schließen – Der Dialog beinahe gescheitert – Der Streitpunkt der «absoluten Unauflöslichkeit» erscheint im Licht der Dogmengeschichte wirklich als neu – Was lehrte Luther und was das Konzil von Trient? Kanon 7, die Lehre der Kirchenväter und die Praxis der Ostkirchen – Gegen Luther wurde die Rechtmäßigkeit, nicht die Unänderlichkeit einer kirchlichen Disziplin verteidigt – Die Möglichkeit kirchlich autorisierter Wiederverheiratung in Ost und West. *Albert Ebnetter*

KOREA

Kim Dae Jungs Rückkehr in die politische Arena: Christlicher Widerstand gegen die Diktatur Parks zeitigt nun erste Früchte – Neuer Präsident Choi beruft Kirchenvertreter zur Mitarbeit – Dank Amnestie Aktionsfreiheit für prominentesten christlichen Politiker – Seine Popularität wird zur innenpolitischen Herausforderung – Drei Kandidaten für die Präsidentenwahl. *Thomas Immoos, Tokio*

BUCHBESPRECHUNG

Wilhelm Korff, Kernenergie und Moraltheologie: Entscheidungskriterien aus der Ethik angewandt auf das AKW-Projekt Wyhl. *Odilo Noti, Fribourg*

Was kommt nachher?

«Laßt Euch nicht verführen! Es gibt keine Wiederkehr ... ihr sterbt mit allen Tieren und es kommt nichts nachher» (Bert Brecht). Auf die Frage: Gibt es ein Leben nach dem Tode? heißt die eine Antwort: nein. Die andere wird von den meisten Religionen gegeben: ja. Je nachdem, in welche Richtung die irdischen Wünsche laufen, stellt man sich die Ewigkeit verschieden vor, als ewige Jagdgründe die Rothaut, als Wallhalla der Germanen, als Wohlleben bei den Huris des Paradieses der Moslemkrieger, als Gottesschau der christliche Theoretiker – immer jedoch als eine Art unendlicher Verlängerung des irdischen Daseins, zwar qualitativ unvergleichbar höherwertig, grundsätzlich aber doch ähnlich, weil auch das «ewige» Leben in einer ihm eigenen Zeitform vorgestellt wird, so daß es in einer Art «Zeit nach der Zeit» geschieht.

Scharf dagegen kehrt sich die Leugnung: «und es kommt nichts nachher». Es scheint sich hier um einen eindeutigen, klaren Gegensatz zu handeln; nur eine der beiden Seiten kann recht behalten, ähnlich wie im Straflager, wenn ein Insasse von Uniformierten abgeholt wird, nur eine Vermutung der Zurückbleibenden stimmen kann: entweder er wird getötet, oder er lebt irgendwo anders weiter. Entweder etwas kommt nachher oder nichts.

Doch dieses Entweder/Oder erweist sich als Zwickmühle, sobald wir jede der beiden Positionen vom gegnerischen Standpunkt aus betrachten. Angenommen, etwas unvergleichbar Herrliches komme nachher, dann werden dem, der darauf hofft, alle Augenblicke dieses Lebens innerlich entwertet. Durch den Sog des Jenseits vertrocknet das Diesseits wie Tautropfen unter der Wüstensonne. Ist hingegen mit dem Tode alles aus, dann kommt es zur umgekehrten Entwertung, die «weit über die individuelle Vernichtung hinaus das gesamte Menschheitswerk einsam, sinnlos, vergeblich macht – mit dem schließlichen Hintergrund kosmischer Entropie oder vorher des Atomtods auf Erden.» (Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, S. 340) So oder so scheint das irdische Leben sinnlos – entweder, weil es nur Vorspiel eines anderen, eigentlichen Lebens ist, oder aber, weil das Raumschiff Erde nirgends ankommen kann, sondern ziellos – wie lange noch? – durchs All treibt.

Oder stimmt keine dieser beiden Ansichten? Ist es vielleicht so, daß nach dem Tode weder nichts kommt noch etwas anderes, sondern einfach dieses unser irdisches Leben *bleibt*? Gleichen unsere zeitlichen Tage der Aufnahme einer Schallplatte? Nach deren letzter Rille kommt tatsächlich keine weitere mehr, insofern also nichts. Trotzdem ist es mit uns nicht vorbei, sondern wir werden im himmlischen Archiv aufbewahrt, «damit ich – sagt Christus – alles was der Vater mir gegeben hat, nicht verliere, sondern es auferwecke am letzten Tag». (Joh. 6, 39) In dieser Richtung denkt die amerikanische «process theology»; für sie ist der Mensch, der ich bis eben gewesen *bin*, schon in Gott, dem stets aktuellen Retter alles Gewesenen.

Der Philosoph A. N. Whitehead (1861–1947) gilt als Vater dieser theologischen Richtung. Er schrieb 1928: «Eine Persönlichkeit, die in der zeitlichen Welt dauert, ist eine Linie von Gelegenheiten, bei welcher die Nachfolger ihre Vorgänger in besonderer Vollständigkeit zusammenfassen.» Welch erregende Formulierung der Glaubensbotschaft in der Sprache dieser Theologie gelingt, zeigt die folgende Kostprobe: «Jene meine vergangene Erfahrung mag erinnert werden, sie wird aber jetzt von mir nicht in voller Unmittelbarkeit erfahren. Wohl aber von Gott. Da die Wiederverwirklichung der subjektiven Form in Gott vollkommen ist, ohne irgendwelche Abstriche, ist mein vergangenes Selbst in Gott voller es selbst als in meinem jetzigen Selbst. Wenn mein vergangenes Selbst bewußt war, dann ist es jetzt in Gott bewußt, da Bewußtheit ein Zug der wiederverwirklichten subjektiven Form ist, aber es ist die Bewußtheit jenes vergangenen Selbst, nicht meines jetzigen Selbst. Denn in der zeitlichen Welt ist jener vergangene Bewußtseinsakt untergegangen, um meinem jetzigen Bewußtseinsakt Platz zu machen ... Sowie jedes Selbst stirbt, erwacht es zu neuem Leben in Gott, seine Nachfolger können dies aber nicht erleben, bevor sie selber diese große Reise unternehmen.» (L. Ford und M. Suchocki in «Process Studies», Heft 7, 1978, 9)

Wie Max Frisch den Hades schildert

Noch ist diese Denkweise in Mitteleuropa kaum bekannt, da hat ein Dichter schon – vielleicht ohne sie zu kennen? – scharf ihre Zweideutigkeit bloßgelegt. Ewig der zu bleiben, der man geworden ist – wäre das nicht entsetzlich?

Die folgenden Zitate aus «Triptychon» von Max Frisch (Frankfurt 1978) stehen hier mit Absicht ohne ihren Zusammenhang; ich will nicht die Fabel des Stücks berichten, sondern dessen Figuren sollen selbst sagen, wie sie sich in ihrem «Leben» nach dem Tode vorkommen:

«Ich habe gehört, was Du zu sagen hast. Wir können alles noch einmal sagen, und es ändert nichts, Xaver. Langsam weiß man es.» (40) «Hören Sie zu, Herr Pastor? Ich erzähle, wie ich gestorben bin. Es dauerte dreißig Jahre. Man ist nicht plötzlich tot.» (49) «Ich möchte schlafen, ich möchte nie gelebt haben und von allem nichts wissen – nur schlafen.» (68) «Hat Dich der junge Pastor auch gefragt? – Er fragt alle. Es ist sein Amt gewesen die Leute zu trösten auf das Leben nach dem Tod, und er kann's nicht fassen, daß er hier kein Amt mehr hat.» (71)

«Hier gibt's keine Erwartung mehr. Das ist der Unterschied. Zum Beispiel, als Sie in mein Antiquariat gekommen sind – ich weiß nicht, was Sie sich davon erhofft haben. Vielleicht haben Sie das selber nicht gewußt. Sie sind gespannt gewesen, wie Kathrin sich verhalten werde, wie Sie sich selber verhalten werden. Irgend etwas haben Sie erwartet an diesem Vormittag, als Sie ins Antiquariat getreten sind. Ein Wunder oder kein Wunder oder was weiß ich. Irgend etwas erwartet man unentwegt, solange man lebt, von Stunde zu Stunde ... Hier gibt's keine Erwartung mehr, auch keine Furcht, keine Zukunft, und das ist's, warum *alles in allem* so nichtig erscheint, wenn es zu Ende ist *ein für allemal*» (80; Hier werden zwei Kernaussagen des Neuen Testaments grimmig in ihr Gegenteil verkehrt: «Damit Gott sei *alles in allem*» – 1 Kor 15, 28; «nicht mit dem Opferblut von Böcken oder Kälbern, sondern mit seinem eigenen Blut ist er *ein für allemal* in das Heiligtum hineingegangen und hat eine ewige Erlösung für uns erlangt.» – Heb 9, 12).

«Jetzt wirft das Kind, jetzt fängt der Papa ... jetzt wirft wieder das Kind. Aber zu tief, und der Papa muß sich bücken. Genau wie es gewesen ist! – und jetzt fängt das Kind, jetzt wirft es, jetzt fängt wieder der Papa. – Kodachrome! – Was sagen Sie? – Sie spielen nicht Ball, Herr Pastor, Sie haben Ball gespielt, und was gewesen ist, das läßt sich nicht verändern, und das ist die Ewigkeit.» (81) «Die Ewigkeit ist banal.» (84)

Der Dichter deutet selbst an, welch uralten Rahmen er hier mit modernem Inhalt füllt: «Im Gymnasium mußte ich einmal aus der Klasse gehen und für den Rest der Stunde draußen im Korridor warten, weil ich gefragt hatte, ob es im Styx denn auch Fische gebe. Das hielt ich für eine sachliche Frage, aber weil die ganze Klasse laut lachte, war der Professor beleidigt, denn er wußte es auch nicht. – Es gibt keine.» (79) Tatsächlich stellt das Mittelbild des «Triptychon» nichts anderes dar als den antiken Hades. Wir verstehen, warum der gestorbene Achilleus sich beklagt, er wolle lieber im Leben Ackerknecht eines Armen sein als König aller Toten in der Unterwelt (Odyssee 11, 489). Je mehr der neuheidnische Mythos des mechanistischen Materialismus derzeit seine Kraft verliert, umso weniger lassen sich die ältesten heidnischen Ängste verdrängen: «Mein Gedächtnis ist aufgebraucht, die Rolle meines Lebens spielen jetzt andere, und langsam verleiden die Toten sich selbst.» (83)

An einer Stelle bekommt der katholische Leser einen Hinweis, wo auf seiner «Glaubenslandkarte» er diesen Ort einzuordnen habe: «Die Toten betteln nicht. Sie fluchen nicht einmal. Sie pinkeln nicht, die Toten, sie saufen nicht und fressen nicht, sie prügeln nicht, die Toten, sie ficken nicht – sie wandeln in der Ewigkeit des Vergangenen und lecken an ihren dummen Geschichten, *bis sie aufgeleckt sind.*» (43) Wenn sie einmal aufgeleckt sind, dann hat dieser Zustand offenbar ein Ende. So ist aber auch

klar, wer da leckt: die Zungen des Fegfeuers. Nicht das ewige Leben selbst ist also Thema von «Triptychon», sondern seine leidvolle Vorstufe. Was aber kommt dann? «Es wird kommen ein Licht, anders als wir es je gesehen, und eine Geburt ohne Fleisch, anders als nach unsrer ersten Geburt werden wir sein, weil wir gewesen sind, und ohne Todesfurcht werden wir sein, geboren in Ewigkeit». (84) Geheimnisvolle Worte – was kann der junge Pastor damit meinen? Was hofft der Christ vom ewigen Leben?

Jähre Vollendung

Unser Leben soll nicht bloß beendet, sondern vollendet werden. Diese Formel ist jedoch problematisch. Solange Kinder mit dem Technikbaukasten an einer Maschine bauen, sind sie voll dabei. Ist sie aber fertig, dann ist der Schwung dahin. Es wird noch mit ihr gespielt, danach steht sie herum und wird bald wieder Material zu neuen Taten. Auch in ein vollendetes Buch schaut der Autor nicht mehr gespannt hinein. Er hofft das von anderen, denen es beim *Werden* helfen soll; sich selbst ein bestimmtes *Sein* zu bestätigen, hat keinen Reiz. Wie können wir also jene erhoffte Vollendung denken, so daß sie nicht dem lächerlichen Genuß des Autors gleicht, der im vollendeten Buch blättert, oder dem beseligenden Verweilen des Gecken vor dem Spiegel, der ihm wieder und immer wieder den vollendeten Krawattenknoten zeigt?

Wo liegt der Fehler? Darin, daß wir die *Vollendung als Zustand statt als Ereignis* dachten. Sämtliche irdischen Gleichnisse der Vollendung ereignen sich in der Zeit. Deshalb sind wir versucht, jeweils den Zustand des Ergebnisses absolut und seine Zeit unendlich zu setzen. Das ist aber falsch. Denn nicht irgend ein *Zustand nach* der Vollendung ist Gleichnis des ewigen Lebens, sondern das Ereignis der Vollendung selber. Essen, wenn der Magen knurrt, das ist himmlisch; von der himmlischen Satttheit spricht Jesus nicht, sondern vom himmlischen Festmahl. Überall hingehen zu können kann sehr langweilig sein; nach langer Fesselung endlich losgebunden zu werden, ist Seligkeit. Ähnlich verhält sich der Zustand der Gesundheit zum Ereignis der Genesung, der Besitz eines Fahrrades zu dessen langerhofftem Anblick unter dem Christbaum, der Aufenthalt in der warmen Stube zur schlotternden Ankunft in ihr, der Spaziergang auf dem Gipfel zu seiner Eroberung nach mühsamer Klettertour – ganz zu schweigen von der öden Blasiertheit dessen, der im Taxi-Hubschrauber dort gelandet ist. Wenn der Christ den Begriff «ewiges Heil» denkt, soll er also darauf achten, es als Teilhabe am unendlich intensiven *Jetzt* Gottes aufzufassen, als einmaligen Punkt sozusagen und nicht als Strecke einer (unmöglichen) Zeit nach der Zeit. So vermeidet er die Irrtümer der beschriebenen drei Eschatologien, die allesamt «zuständlich» sind. Nicht ein langgestrecktes Nichts kommt nachher, sondern plötzlich ALLES; deshalb treiben wir nicht im ziellosen Raumschiff Erde ohne Sinn durchs All, sondern sind unterwegs zu seliger Ankunft. – Und nicht etwas anderes kommt nachher, sondern die Vollendung unserer irdischen Minuten; *solche* Hoffnung entwertet das Diesseits nicht, sondern macht jeden Augenblick der Zeit zum einen, unersetzbaren Pol der äußersten, zugleich innersten Spannung. (Ist nicht darum die Vorfreude schöner als oft die Freude; weil jene schon die Ewigkeit meint, diese sie noch verbirgt?) – Und nicht eine Serie von Wiederholungen dieses Lebens kommt nachher, sondern seine Vollendung; deshalb ist die Ewigkeit nicht banal, sondern jäh: «Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein.»

Neues Wirken?

Bei *Ihm* in seiner Herrlichkeit sein: das ist die Vollendung unserer Werde-Zeit. Jede Träne wird dann abgewischt, alle Unge-
wißheit ist vorbei. «Christus, von den Toten auferweckt, stirbt

nicht mehr.» (Röm 6, 9) Mehr kann der Mensch nicht wünschen als die ewige Ruhe – oder? Doch. Er wünscht gerade auch Spannung und Aktion. Wo etwas geschieht, will er dabei sein, und zwar nicht bloß glotzend, sondern handelnd; nicht nur beim Siegesfest, ebenso bei den kommenden Kämpfen.

Auch dieser Wunsch wird sich erfüllen. Denn wir werden ja bei *Ihm* sein. Und wo ist er? Im Himmel, bei Gott, gewiß. Aber wahrlich nicht bloß als rückblickender Vollender seiner eigenen Palästina-Jahre. Nein: «Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.» (Mt 28, 20) Dieses Dabeisein überspringt die Mauern weltlicher Geschiedenheit bis hin zur Identität aus Liebe: «Saulus, Saulus, warum verfolgst du *mich*?» Niemand hat das schön erläutert als Augustinus:

«So tragen wir also unser Haupt im Himmel ... Und doch leidet es hienieden, solange die Kirche hienieden leidet. Hienieden hungert Christus, hienieden dürstet er, ist nackt, ist fremd, ist krank, ist im Kerker. Denn was immer sein Leib hier leidet, das, sagt er, leide auch er ... So ist ja auch in unserem Leibe das Haupt oben, während die Füße auf der Erde stehen: und doch, wenn dir jemand in einem Menschengedrange auf den Fuß tritt, ruft dann nicht das Haupt: du hast mich getreten? ... So ruft auch Christus, den niemand tritt: Ich hungerte, und ihr gabt mir zu essen.» (PL 38, 755)

Als aus Saulus dann Paulus geworden war, hat er diese geheimnisvolle Identität selbst erfahren und herausgestammelt: «Ich lebe, aber nicht mehr ich, Christus lebt in mir.» (Gal 2, 20)

Christus, zu dem der Vollendete gelangt, ist selbst bei und in seinen späteren Jüngern. Daraus dürfen wir schließen, daß es auch zu unserem ewigen Leben gehören wird, hilfreich bei späteren Menschen zu sein. Im Grunde hat die katholische Kirche das immer gewußt; nichts anderes kann mit der Verehrung der Heiligen und Schutzpatrone gemeint sein. «Mein Himmel wird es sein, auf Erden Rosen zu streuen.» (Therese von Lisieux)

Was die Christenheit bisher zu wenig beachtet hat, ist die unfaßbare Radikalität dieses Dabeiseins, daß es nämlich auf nichts anderes als eine besondere Weise von Selbigkeit hinausläuft. Erst mit dieser Einsicht wäre die Brücke geschlagen, auf der wir uns irgendwann mit unseren buddhistischen und Hindu-Dialogpartnern treffen können, die fest an Wiederverkörperung glauben. Warum eigentlich nicht? Ähnlich wie bei der Beichte jemand sofort wieder ganz mit Gott versöhnt wird und doch nachher noch eine Buße verrichten soll, ähnlich könnte doch beim Tod (dem Gesamtsakrament!) jemand ganz in Gott eingehen und doch später ein Buß- und Liebeswerk tun, indem er irgendeinen bestimmten Menschen auf dessen neuem Lebensweg verantwortlich begleitet. (Zum Thema Reinkarnation und Christentum siehe die «Information Nr. 76», hrsg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Hölderlinplatz 2A, D-7000 Stuttgart 1)

Seelenwanderung als büßend-liebende Identität über die Zeiten hinweg wäre der Extremfall eines neuen Wirkens nach dem Tod. Wem diese Idee nicht behagt (weil er keinen überzeugten Hindu persönlich kennt ...), der denke – minder extrem – an Ordensstifter oder Familienmütter. Wer zu Lebzeiten in der Hilfe für andere aufging, sollte der als Vollendeter weniger menschlich sein? Ich schaue die Bilder meiner Toten an und bin gewiß, sie kümmern sich jetzt noch inniger um mich als damals.

Daß Christus, auch für uns, den Tod besiegt hat, aus dieser Osterwahrheit ist das Christentum erwachsen; nur im Glauben ist sie zu wissen. Was erhoffen wir? Vollendung des Gewesens-Bleibenden und Mitleben des werdenden – das scheinen mir die beiden Weisen, wie ein zeitlicher Mensch sich unsere Teilhabe an Gottes Ewigkeit denken kann.

Jürgen Kuhlmann, Nürnberg

DER AUTOR, Dr. theol. Jürgen E. Kuhlmann, ist Berufsberater für Abiturienten und Hochschüler in Nürnberg. Unter dem Titel «Gott Du unser Ich» erschien von ihm ein Gespräch (eigentlich ein *Dialog*) über Christentum und Atheismus (Patmos Verlag, Düsseldorf 1977, 183 S.). Zwei Schallplatten mit Liedern des Autors (*Angela*: 1965, und *Re*: 1971) sind im Unitas-Verlag, Postfach 1103, Nürnberg 43 erhältlich.

Ist der tansanische Sozialismus gescheitert?

Als Präsident *Julius Nyerere* in Tansania vor fast zwanzig Jahren seine *Ujamaa*-Politik¹ verkündete, löste das in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Reaktionen aus. Die westlichen Regierungen und Sachverständigen betitelten diese Politik als eine üble Abart des chinesischen Kommunismus. Die kommunistischen Regierungen waren verwirrt darüber, mit wieviel Nachdruck hier der Gegensatz zwischen afrikanischem Sozialismus und atheistischem Kommunismus herausgestrichen wurde. Den konservativen afrikanischen Regierungen war die neue Philosophie verdächtig: sie befürchteten nämlich, sie könnte die etablierten Strukturen durchdringen und ihre eigene wacklige Position gefährden. Auch die Kirche mißtraute dieser marxistisch-christlichen Philosophie, obwohl der Präsident versicherte, er sei ein praktizierender Katholik und seine Philosophie gründe auf urchristlicher Lebensweise und auf dem afrikanischen Erbe. Diese Befürchtungen kamen besonders nach der *Arusha*-Erklärung von 1967 an den Tag, als Banken und Geschäfte verstaatlicht und vier Jahre später sogar Privatwohnungen beschlagnahmt wurden.

Trotz alledem genoß Präsident Nyerere weiterhin die Achtung und Bewunderung der führenden Staatsmänner der Welt als Afrikas hervorragendster Politiker und als eine der einflußreichsten Führerfiguren auf Weltebene. Universitätsstudenten im Westen waren voller Begeisterung für Nyerere und seine *Ujamaa*-Philosophie.

Verheerende Folgen des Uganda-Krieges

Aber wie ist die Lage in Tansania selber? Tansania gehört zu den 25 ärmsten Ländern der Welt. Es hat jedoch die Aufmerksamkeit reicherer Nationen auf sich gezogen, und zwar nicht nur wegen der persönlichen Integrität von Präsident Nyerere, sondern auch, weil die Tansanier versucht haben, sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen.

Die im Zuge der *Ujamaa*-Politik angewandte Praxis, die Menschen in Dörfern zusammenzuziehen, wurde in maßloser Weise und ohne Rücksicht auf Jahreszeiten und Bodenverhältnisse durchgesetzt. So wurden beispielsweise Leute mitten in der Erntezeit von paramilitärischen Kräften weggetrieben, oder es wurden Siedlungsplätze ausgewählt, die unfruchtbar und ohne Wasser waren. Auf dem Land wuchs die Empörung, worauf die Anwendung des *Ujamaa*-Programms etwas gemildert wurde. Aber dann brach der Krieg mit Uganda aus. Der lange Krieg und seine Auswirkungen sind allgemein bekannt. Für Tansania und seine Wirtschaft waren die Kriegsfolgen besonders verheerend. Nach der Demobilisierung kehrten Soldaten mit Gewehren und Munition aus Uganda ins Land zurück und fingen an, Ladenbesitzer und sogar Touristen zu überfallen. Veröffentlichungen über die Zahl der Opfer wurden verboten. Der tansanische Schilling verlor beträchtlich an Wert; nach dem offiziellen Kurs galt er nun noch weniger als der ugandische Schilling, und Ugandas Wirtschaft lag ja auch darnieder. Vor den Verkaufsstellen von Brot, Milch, Petroleum, Speiseöl und Zucker standen die Leute auf den Straßen von Dar es Salaam Schlange, und die Knappheit war noch schlimmer in den kleineren Städten im Landesinnern. Butter, Margarine, Waschmittel und Toiletenseife standen überhaupt nicht zur Verfügung. Sogar das Toilettenpapier, das noch ein paar Jahre zuvor überreichlich vorhanden gewesen war, wurde auf dem Schwarzmarkt zu zehn Schilling je Rolle gehandelt.

¹ *Ujamaa* bedeutet in der Suaheli-Sprache «Gemeinschaft». Die «*Ujamaa*-Dörfer» sind genossenschaftlich organisierte Siedlungen, die im Rahmen der tansanischen Landreform in Anknüpfung an traditionelle gemeinschaftliche Lebensformen von Präsident Nyerere verordnet wurden.

Die Lage wurde so kritisch, daß Präsident Nyerere am 1. September 1979 anlässlich des Heldentags – an dem man der Gefallenen des Unabhängigkeitskampfes und nun auch des ugandischen Krieges gedenkt – erklärte, daß die nächsten 18 Monate für jedermann in Tansania sehr hart werden würden. Aber er fügte bei, daß Partei und Regierung entschlossen seien, die Lasten so gerecht wie möglich zu verteilen. Nyerere sagte, er wolle seinem Volk nichts vormachen, und bemerkte: «Alle ohne Ausnahme werden die Last zu spüren bekommen. Wir haben keine Möglichkeit, dies zu vermeiden.»

Doch die Zustände verschlechterten sich zusehends. Höhergestellte Leute schienen mehr als nur das unbedingt Notwendige zu erhalten, Bestechung und Korruption wurden für viele von ihnen zum Lebensstil. Sogar die Touristen auf den Flugplätzen merkten, daß höhere Zoll- und Grenzbeamte es darauf ab-sahen, für eine entsprechende Aufmerksamkeit alles durchgehen zu lassen.

Entwicklungsorganisationen wie z. B. die Weltbank sahen ihre Bemühungen sehr oft durch übereifrige Beamte blockiert. Kostspielige Maschinen ließ man rosten, weil keine Vorsorge für Ersatzteile getroffen worden war. Obwohl die Politik der *Ujamaa*-Dörfer offensichtlich auf die lange Bank geschoben worden ist, geht das Siedlungsprogramm weiter, und Landwirtschaftsexperten aus dem Ausland finden den Vorgang enttäuschend. Ein Experte drückt es so aus:

«Die altmodische Methode der Dorfbewohner, von Feld zu Feld zu ziehen und immer neue Gebiete zu bebauen, ist doch noch die beste, denn sie erhält das Land fruchtbar. Aber da kommen die Beamten und siedeln sie in Dörfern an, wo sie immer denselben Boden bebauen oder wo der Boden arm ist: genau deshalb ist die Nahrungsproduktion rückläufig. Einige dieser Beamten bequemen sich nicht einmal aus ihren Büros hinaus, um die wirkliche Lage kennenzulernen.»

In dieser sich laufend verschlimmernden Situation wandte sich Präsident Nyerere am 15. Dezember 1979 in Dar es Salaam nochmals an die führenden Leute aus Partei und Regierung. Er behauptete, die wirtschaftlichen Probleme, denen sich die Nation augenblicklich gegenüber sehe, seien gar nicht so alarmierend, wie man sie darstelle. Er teilte die Probleme in zwei Kategorien ein: jene innerhalb des Landes, die von kurzfristiger Dauer und deshalb überwindbar seien, und jene, die von außen kommen – wie etwa das Ölproblem – und wegen ihrer internationalen Dimensionen der eigenen Kontrolle entzogen seien. Er sagte, die auftretenden Engpässe seien zur Hauptsache ein Verteilungsproblem, sie hingen weniger mit dem Nichtvorhandensein von Gütern zusammen; und die Probleme würden im übrigen bereits gelöst.

Leider wird die Notlage nicht schon dadurch beseitigt, daß der Präsident es so sagt. Wohl stimmt es, daß Versorgungslücken infolge unzulänglicher Verteilung entstehen, obwohl beispielsweise in der Mbeya-Region große Massen an Reis verfügbar wären. Aber gleichzeitig geht das Hamstern munter weiter, und wer genügend Geld hat, bekommt, was das Herz begehrt. Die Verteilungsprobleme gehen auf sehr viel Inkompetenz bei den zuständigen Leuten zurück; und das in den Händen von Regierungsstellen befindliche Kauf- und Verkaufssystem behindert ohnedies eine gerechte Verteilung eher, als daß es sie fördert. Unterdessen leiden die gewöhnlichen Leute Not und fangen an, zu stöhnen und sich zu beklagen. Das Transportwesen ist zu einem enormen Problem geworden. Gewiß ist der Mangel an Dieselöl und Benzin daran schuld, doch darüber hinaus haben organisatorisches Unvermögen und das Nichteinhalten der Fahrpläne den gewöhnlichen Landbewohnern unsägliches Elend gebracht. Ein flüchtiger Blick auf Bahn- und Busstationen, wo Menschen mit ihren Kindern tagelang warten müssen, sollte selbst das verstockteste Herz erweichen.

Durch Ungeduld vereiteltes Experiment

Ist der afrikanische Sozialismus gescheitert? Muß das tansanische Experiment verurteilt werden? Wird die Ujamaa-Bewegung mit dem Tod ihres Gründers und Vorkämpfers verschwinden?

Der Autor dieser Zeilen ist überzeugt, daß die Philosophie, wie sie von Präsident Julius Nyerere umrissen worden ist, die Lösung nicht nur für Tansanias Wirtschaft darstellt, sondern für alle nach Unabhängigkeit ringenden Nationen, insofern sie sich nicht nur nominell, sondern auch materiell und finanziell auf eigene Füße stellen wollen. Der Autor ist auch der Meinung, daß es schade wäre, ob der gegenwärtigen Entwicklungen in Tansania den Versuch eines afrikanischen Sozialismus als gescheitert abzutun. Das Problem bestand darin, daß Tansania –

um mit seinem Präsidenten zu sprechen – zu «laufen» versuchte, während andere im Schrittempo gingen. Wäre das Experiment auf eine längere Periode ausgedehnt worden – und zwar sorgfältig und mit exakter Planung –, und hätte man nicht nur mit politischer Rhetorik, sondern anhand von Modellbeispielen blühender Dörfer in jeder Region auf die Massen einzuwirken versucht, dann wäre Ujamaa als *die* Antwort auf die Dauerprobleme der Dritten Welt begrüßt worden. Man möchte hier G. K. Chestertons berühmten Ausspruch über Erfolg und Mißerfolg des Christentums abwandeln: «Nicht, daß Ujamaa versucht worden wäre und scheiterte; das Problem ist, daß man es nie wirklich versucht hat.»

David Smith, z. Z. Dar es Salaam

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

CHRISTSEIN IN DER KIRCHE DER ZUKUNFT

«In Sorge um die Kirche» lautet die Überschrift zu Band XIV von Karl Rahners *Schriften zur Theologie*, der in den nächsten Tagen im Benziger-Verlag erscheint. Bearbeitet von Paul Imhof SJ sind hier Vorträge und Aufsätze von 1976–1979 unter folgenden Stichworten gesammelt: Glaube und Kirche, Priestertum, Kirchliches Leben, Zukunft der Kirche, Schuld und Leid. Neun der 28 Beiträge sind bisher unveröffentlicht. Einer derselben (S. 368–381) wurde am 20. Januar 1977 als Vortrag bei der Katholischen Hochschulgemeinde in Münster gehalten und trägt den Titel: *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*. Das «schwierige» und «anspruchsvolle» Thema anzugehen, forderte Rahner nach seinen eigenen Worten «ein wenig abenteuerlichen Mut» ab:

«Was wissen wir von der Zukunft der Kirche? Wie wenig kann man trotz aller modernen Futurologie die profane Zukunft prognostizieren! Wie sehr ist auch die Zukunft der Kirche der planenden Kalkulation der Menschen der Kirche und ihrer Amtsträger entzogen! Diese Amtsträger sind zwar immer in Versuchung, von ihrer formalen Autorität und von der Unveränderlichkeit ihrer eigentlichen Botschaft her zu meinen, sie seien auch die Herren der Geschichte der Kirche und könnten eindeutig planen und steuern, oder umgekehrt zu meinen, es könne in der Kirche letztlich gar nichts Wichtiges und Überraschendes sich ereignen, weil im Meer der Geschichte die Kirche auf den Felsen der Ewigkeit Gottes gebaut sei. Welche tiefgehenden Wandlungen überraschendster Art ereignen sich aber doch in der Kirche! Wie wenig haben wir Älteren und die Amtsträger in der Kirche, die wir in der Pianischen Epoche der Kirche mit ihrem Monolithismus aufgewachsen sind, eine Kirche erwartet, wie sie heute sich darbietet ... Es ist darum fast unmöglich, über eine künftige Spiritualität in der Kirche zu sprechen, weil diese Spiritualität eben auch mitbedingt ist durch das unvorhersehbare Schicksal der Kirche in den einzelnen ihrer Bereiche und in der Gesamtkirche. Das alles muß von vornherein bedacht werden, wenn man sich an dieses Thema wagen will.»

Rahner grenzt das Thema auf die römisch-katholische Kirche ein und läßt ausdrücklich außer Betracht, was an Spiritualität in anderen Kirchen und Gemeinschaften sowie in anderen Religionen lebt und was ein intensiverer ökumenischer Austausch geschichtlicher und künftiger geistlicher Erfahrung an Veränderung möglicherweise auch in der katholischen Spiritualität bewirken wird.

Was aber wird mit dem Wort «Spiritualität» bezeichnet: Eine Weise des Christseins? Eine religiöse Mentalität? Eine besondere Akzentuierung des Evangeliums, die einen trägt und bewegt, aus der man lebt? Rahner bemerkt, daß wir «kein passendes Wort» für die «gemeinte zarte und geheimnisvolle Sache» haben, weil «Frömmigkeit» diese Wirklichkeit nicht abdecke. Er umschreibt sie als «intensiven Selbstvollzug des Christlichen im einzelnen Menschen als einzelner», der eben deshalb in jedem Christen (je nach Veranlagung, Alter, Lebensgeschichte, kulturellem und gesellschaftlichem Milieu) sehr verschieden sei. Trotzdem betont Rahner als ein *erstes* Element künftiger Spiritualität, daß sie – bei allem notwendigen Wandel – «in einer wenn auch geheimnisvollen *Identität* die alte Spiri-

tualität der bisherigen Geschichte der Kirche» sei und bleiben werde (vgl. *Kasten*). Von vielen vergangenen Formen der Frömmigkeit gelte es allerdings für die Kirche «in nüchternem Mut schlicht Abschied zu nehmen». Denn die Spiritualität der Zukunft wird sich – darin sieht Rahner ein *zweites* Element – «wohl sehr deutlich auf das *Wesentlichste* christlicher Frömmigkeit konzentrieren müssen». Solange dieses Wesentliche als Allgemeingut vorausgesetzt war, konnten Einzelgestalten der Frömmigkeit in einer «gewissen Konkurrenz» miteinander leben, aber – so ist nach Rahner zu vermuten – «in einer winterlichen Zeit eines weltweiten Säkularismus und Atheismus» werden «gar nicht so viele Einzelblumen christlicher Spiritualität blühen können».

Was Rahner als drittes, viertes und fünftes Element künftiger Spiritualität bzw. als «einige wenige, vielleicht willkürlich ausgewählte Eigentümlichkeiten» derselben – bei aller «Unvorhersehbarkeit der konkreten Gestalt» – prognostiziert, gelangt im folgenden mit freundlicher Erlaubnis von Verleger und Autor zum Vorabdruck. Titel und Untertitel stammen von uns.

L.K.

Persönliche Entscheidung und Gotteserfahrung

Die Spiritualität der Zukunft wird, weil nicht mehr oder viel weniger abgestützt durch eine gesellschaftlich christliche Homogenität ihrer Situation, viel deutlicher als bisher leben müssen aus einer einsamen, unmittelbaren Erfahrung Gottes und seines Geistes im einzelnen. Natürlich war an sich und grundsätzlich die *fides qua*¹, die alle Spiritualität prägt, immer das Ereignis personaler Verantwortung, der Entscheidung und der Freiheit des einzelnen, der gerade seine Glaubensentscheidung weniger als alles andere in seiner Existenz auf andere, auf andere Instanzen und andere Gründe, die seiner Entscheidung vorauslagen, abwälzen konnte. Aber früher ereignete sich dieser Glaube des einzelnen doch in einem homogen christlichen Milieu auch der profanen und bürgerlichen Gesellschaft; man konnte das glauben, was mindestens in der Dimension der Öffentlichkeit und der verbalen Kommunikation von mehr oder weniger allen geglaubt wurde, so daß es beinahe so aussah, als werde einem gerade in der Dimension des Glaubens doch die unabwälbare Last der Verantwortung, der Entscheidung des Glaubens gegen Unglauben, der Hoffnung wider alle Hoffnung, der unbelohnten Liebe abgenommen und es handle sich im Gebiet der Spiritualität doch nur um die Frage, mit welcher persönlichen Intensität man je selber das für alle Selbstverständliche realisieren wolle. Heute ist das anders. Heute muß der christliche Glaube (und so die Spiritualität) vollzogen werden immer neu, in der Dimension einer säkularisierten Welt, in der

¹ Mit *fides qua* (wie einer glaubt) und *fides quae* (was einer glaubt) ist die klassische Unterscheidung zwischen Glaubensvollzug (-entscheidung, -überzeugung) und Glaubensinhalt bezeichnet. (Red.)

Dimension des Atheismus, in der Sphäre einer technischen Rationalität, die von vornherein erklärt, alle Sätze, die sich vor dieser Rationalität nicht verantworten lassen, seien sinnlos oder gehörten (um mit Wittgenstein zu sprechen) zu einer «Mystik», über die man nur schweigen könne, wenn man ein redlicher und nüchterner Mensch bleiben wolle. In einer solchen Situation ist die einsame Verantwortung des einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war. Darum gehört zur heutigen Spiritualität des Christen der *Mut zur einsamen Entscheidung* gegen die öffentliche Meinung, der einsame Mut, der dem der Märtyrer des ersten Jahrhunderts des Christentums analog ist, der Mut zu einer spirituellen Glaubensentscheidung, die ihre Kraft aus sich selber bezieht und nicht gestützt zu werden braucht durch die Zustimmung der Öffentlichkeit, zumal auch die Öffentlichkeit der Kirche selbst heute nicht so sehr für den einzelnen in seiner Glaubensentscheidung als solcher tragend, als vielmehr durch diese selbst getragen ist. Ein solcher einsamer Mut kann aber nur bestehen, wenn er aus einer ganz personalen Erfahrung Gottes und seines Geistes lebt. Man hat schon gesagt, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig und wird in seiner Wahrheit und seinem Gewicht in der Spiritualität der Zukunft deutlicher werden. Nach der Schrift und richtig erfaßter kirchlicher Lehre kommt nämlich die letzte Glaubensüberzeugung und -entscheidung letztlich nicht bloß aus einer von außen kommenden lehrhaften Indoktrination, die von einer profanen oder kirchlichen Öffentlichkeit abgestützt wird, noch aus einer bloßen fundamental-theologischen, rationalen Argumentation, sondern aus der Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich

erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann. Geistbesitz ist nicht eine Sache, deren Gegebenheit uns nur von außen lehrhaft indoktriniert wird als eine Wirklichkeit jenseits unseres existentiellen Bewußtseins (wie große theologische Schulen vor allem der nachtridentinischen Theologie behaupteten), sondern wird von innen her erfahren. Das kann hier jetzt nicht im einzelnen und ausführlich dargelegt werden. Aber es ist so: der einsame Christ im schweigenden Gebet, in der letzten, von niemandem mehr belohnten Gewissensentscheidung, in der unbegrenzten Hoffnung, die sich an keine einzelne kalkulierbare Versicherung mehr halten kann, in der radikalen Enttäuschung des Lebens und in der Ohnmacht des Todes, so diese nur willig vorgelassen und hoffend angenommen wird, in der Nacht der Sinne und des Geistes (wie die Mystiker sagen, ohne dafür ein Sonderprivileg in Anspruch nehmen zu können) usw. macht die Erfahrung Gottes und seiner befreienden Gnade, vorausgesetzt nur, daß er diese eben nur angedeuteten Erfahrungen annimmt und ihnen nicht in einer letztlich schuldhaften Angst davonläuft, er macht diese Erfahrung, selbst wenn er sie nicht noch einmal interpretieren und theologisch etikettieren könnte. Nur von dieser Gotteserfahrung her, die das eigentliche Grundphänomen der Spiritualität ist, erhält die theologische Indoktrination von Schrift und Kirchenlehre ihre letzte Glaubwürdigkeit und existentielle Vollziehbarkeit.

Echt menschliche Kommunikation im Heiligen Geist

Ein (weiteres) Charakteristikum der Spiritualität der Zukunft sei zu nennen versucht, das in einer seltsamen dialektischen Einheit mit dem eben genannten, der einsamen Gotteserfahrung des einzelnen, steht. Wir meinen die brüderliche Gemeinschaft, in der dieselbe, alles tragende Geisterfahrung gemacht werden kann, die brüderliche Gemeinschaft im Geist als ein eigentliches und wesentliches Element der Spiritualität von morgen. Damit ist ein Phänomen gemeint, das vielleicht erst langsam deutlicher wird, von dem wir Älteren nur zögernd und behutsam und seine Zukunft noch erwartend sprechen können. Wie ich meine, haben wir Älteren das, was mit diesem Phänomen gemeint ist, früher nicht oder höchstens wie in Spurenelementen erfahren, auch wenn man nachträglich auf die ganze Geschichte der Spiritualität zurückblickend, ein solches Phänomen nicht selten in dieser Geschichte entdecken mag. Wir Älteren waren doch von unserer Herkunft und Erziehung her auch spirituell Individualisten, auch wenn wir die gemeinsame Liturgie gern als unsere selbstverständliche, objektive Aufgabe und Pflicht vollzogen haben. Auch wenn das gemeinte Phänomen heute, wo es wieder lebendig zu werden scheint, auch in früheren Zeiten zu entdecken sein mag, so ist es doch im großen und ganzen so, daß die eigentliche Geisterfahrung, die eigentliche Spiritualität, die «Mystik» wie selbstverständlich als rein individuelles Vorkommnis des einzelnen für je sich allein in der einsamen Meditation, im individuellen Bekehrungserlebnis, in individuellen Einzelerzitteln, in der klösterlichen Zelle usw. verstanden und gelebt wurde. Wo wurde deutlich und in einer gewissen Allgemeinheit an eine gemeinsame Geisterfahrung gedacht, sie ersehnt und erfahren, wie sie doch offenbar am ersten Pfingstfest der Kirche auftrat, das doch vermutlich nicht das zufällige lokale Beisammensein einer Summe von individualistischen Mystikern war, sondern Geisterfahrung einer Gemeinschaft als solcher? Eine solche «kollektive Erfahrung» kann und will natürlich dem einzelnen Christen die radikale Glaubensentscheidung in Einsamkeit aus der Erfahrung Gottes nicht abnehmen und ersparen, weil menschliche Individualität und Gemeinschaftlichkeit keine miteinander verrechenbare oder sich gegenseitig ersetzen könnende Größen sind. Aber es kann doch damit auch nicht gesagt sein, daß eine Erfahrung des Geistes in einer kleinen Gemeinschaft als solcher von vornherein nicht denkbar

RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHGEMEINDE REGENSDORF

Wir suchen auf den 1. Mai 1980 oder nach Vereinbarung einen

Laientheologen – Pastoral- assistenten

Was sind die Aufgaben?

- Seelsorgliche Tätigkeit im Rahmen der Missio
- Erwachsenenbildung
- Sozialarbeit in der Pfarrei

Was wir erwarten?

- Kontaktfreudige Persönlichkeit mit theologischer Bildung
- Ausbildung oder Erfahrung in Erwachsenenbildung und Sozialarbeit
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit

Was wir bieten?

- Zeitgemäße Anstellungsbedingungen und Entlohnung.
- Weitere Informationen gibt Ihnen Herr Pfarrer Josef Mächler, Katholisches Pfarramt, Tel. (01) 840 43 00.

Schriftliche Bewerbungen mit kurzem Lebenslauf, Ausweise über Bildungs- und Berufsweg und bisherige Tätigkeit sind zu richten an: Herrn G. Stillhard, Präsident der Kirchenpflege, Pfarreisekretariat, Postfach 328, CH-8105 Regensdorf.

wäre, auch wenn mindestens wir Älteren im Klerus so etwas kaum oder gar nicht erfahren und noch weniger einzuüben versucht haben. Warum sollte es so etwas nicht geben? Warum sollten nicht Jüngere unter den Christen und im Klerus jetzt und vor allem in Zukunft leichter einen Zugang zu solcher gemeinsamen Geisterfahrung haben können? Warum sollte es nicht zur Spiritualität der Zukunft gehören, daß unter Christen Phänomene wie gemeinsame Beratung, echt menschliche Kommunikation in eigentlich menschlichen und nicht nur äußerlich technischen Dimensionen, gruppodynamische Vorgänge usw. noch einmal umgriffen, erhöht und geheiligt werden durch eine gemeinsame Erfahrung des Geistes Gottes und so wirklich brüderliche Gemeinschaft im Heiligen Geist werden? So etwas ist doch letztlich nicht davon abhängig, daß es unter extravagantem, beinahe parapsychologisch anmutenden Begleitumständen geschieht, wie wir sie vielleicht in amerikanischen enthusiastischen Kreisen der Pfingstbewegungen kennen. Es braucht nicht mit Zungen geredet werden, man braucht keine Heilungsphänomene durch Handauflegung erzeugen wollen. Auch in der Spiritualität von morgen soll nüchterne Psychologie mit all deren kritischen Erkenntnissen gültig bleiben. Aber auch wenn man diese nicht naiv überspringen wird, auch wenn man nicht jedwede seltsame Eruption des Bewußtseins oder Unterbewußtseins, nicht jede Übertragung von Einfällen und Stimmungen vom einen zum andern schon als Eingebung des Heiligen Geistes interpretieren wird, dann ist damit noch lange nicht gesagt, daß es so etwas wie eine kommunitäre Geisterfahrung überhaupt nicht geben könne. Warum sollte es eine eigentlich geistliche Unterscheidung der Geister nicht auch gemeinschaftlich geben können? Ist das Gebet zum Heiligen Geist am Anfang einer Beratung unter Christen konkret und praktisch nur eine fromme Zeremonie am Anfang, nach der es dann nur noch weitergeht wie sonst in einer profanen Sitzung mit bloß rationalen Argumentationen im Stil irgendeines Managements? Kann es nicht in der Spiritualität der Zukunft doch so etwas wie einen Guru, einen geistlichen Vater geben, der dem andern eine vom Geist erfüllte Weisung gibt, die sich nicht adäquat in Psychologie, theoretische Dogmatik und Moralthologie auflösen läßt? Ich vermute jedenfalls, daß in der Spiritualität der Zukunft als solcher das Element einer brüderlich-spirituellen Gemeinschaft, einer gemeinsam gelebten Spiritualität eine größere Rolle spielen kann und langsam, aber mutig, zu gewinnen und zu entwickeln sei. Wie dies genauerhin geschehen könnte, dafür wage ich keine Rezepte anzubieten. Das bedeutet aber gewiß nicht, daß es keine Ansatzpunkte und Zugangswege für eine solche Spiritualität in Gemeinschaft als solche gäbe, auch wenn sie erst mit Geduld gesucht und erprobt werden müssen, auch wenn eine kritische Transposition gruppodynamischer und ähnlicher Vorgänge in ein eigentlich spirituelles Geschehen hinein erst noch gesucht werden muß, auch wenn gemeinsames Gebet als äußerer Ritus und gemeinsame Schriftlesung als exegetisches Studium mehrerer zusammen und die belehrende Predigt im herkömmlichen Sinn noch nicht jener gemeinschaftlich spirituelle Vorgang sind, der hier als wichtiges Element künftiger Spiritualität anvisiert wird.

Geduld mit der Knechtsgestalt der Kirche

Noch ein Element der Spiritualität der Zukunft sei hier zum Schluß genannt: eine neue Kirchlichkeit dieser Spiritualität. Solche Kirchlichkeit ist an sich, abstrakt und grundsätzlich gesehen, für eine katholische Spiritualität in allen Zeiten selbstverständlich, weil sie eine Spiritualität des gemeinsamen Glaubens und eine immer auch sakramental sich vollziehende Spiritualität ist. Aber es braucht nicht geleugnet oder vertuscht zu werden, daß diese Kirchlichkeit einer katholischen Spiritualität in Zukunft eine in etwa andere Gestalt haben wird, als wir sie, besonders in den letzten anderthalb Jahrhunderten der Pianschen Epoche der Kirche, gewohnt waren. Mindestens einmal in

DIE SPIRITUALITÄT DER ZUKUNFT wird eine Spiritualität der Bergpredigt und der Evangelischen Räte sein und bleiben in einem immer neu zu leistenden Protest gegen die Götzen des Reichtums, des Genusses und der Macht. Die Spiritualität der Zukunft wird eine Spiritualität der hoffenden Erwartung einer absoluten Zukunft sein, in welcher der Mensch in hartem Realismus immer wieder die Illusion durchbricht, er könne in dieser Welt und ihrer laufenden Geschichte selber das ewige Reich der Wahrheit und der Freiheit aus eigener Macht und Schlaueheit herstellen. Die Spiritualität der Zukunft wird immer das Gedächtnis an die vergangene Frömmigkeitsgeschichte bewahren, wird die Meinung als töricht, unmenschlich und unchristlich erachten, nach welcher auch die Frömmigkeit des Menschen immer aufs neue geschichtslos an einem Nullpunkt beginne und aus lauter wilden Revolutionen bestehe.

Karl Rahner

dieser Zeit war die Kirche das beinahe enthusiastisch geliebte Haus, die selbstverständliche, uns tragende und bergende Heimat unserer Spiritualität, in der alles, was man dazu brauchte, wie selbstverständlich vorgegeben war und nur willig und freudig angeeignet werden mußte. Die Kirche trug uns, sie brauchte nicht von uns getragen zu werden. Heute ist dies, und zwar auch für unsere Spiritualität, anders. Wir erleben die Kirche nicht so sehr als das *signum elevatum in nationes*², als das das Erste Vatikanum die Kirche pries. Wir erleben die Kirche als die arme Kirche der Sünder, als das von allen Stürmen der Geschichte gerüttelte Wüstenzelt des pilgernden Volkes Gottes, als die Kirche, die auch in sich selber nur mühsam, tastend und unter vielen inneren Bedrängnissen ihren Weg in die Zukunft sucht, sich ihres Glaubens immer neu zu vergewissern strebt; wir erfahren eine Kirche innerer Spannungen und Zerwürfnisse, wir fühlen uns in der Kirche belastet sowohl durch reaktionäre Verhängungen des Institutionellen als auch durch leichtfertige Modernismen, die das heilige Erbe des Glaubens und das Gedächtnis an ihre geschichtliche Erfahrung zu verschleudern drohen. Die Kirche kann auch für die Spiritualität des einzelnen eine bedrückende Last sein, durch Doktrinalismus, Legalismus und Ritualismus, zu denen die eigentliche Spiritualität, so sie ursprünglich und echt ist, kein positives Verhältnis haben kann. Durch all das aber kann die Spiritualität des einzelnen nicht davon dispensiert werden, kirchlich zu sein, am allerwenigsten in einer Zeit, in der doch offenbar für die Zukunft Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit auf profanem Gebiet wachsen müssen und nicht abnehmen können. Warum denn könnte nicht die Spiritualität der Zukunft die einer *höheren zweiten Naivität in weiser Geduld* sein, die dadurch und darin kirchlich ist, daß sie die Armseligkeit und Unzulänglichkeit der Kirche selbstverständlich mitträgt, mitausleidet und so kirchlich ist? Schon ein Origenes wußte, daß die Pneumatiker nicht aus der Kirche auswandern dürfen, sondern in Geduld, Demut und den Abstieg Gottes ins Fleisch der Welt und der Kirche mitvollziehend und in Liebe ihren Geistbesitz in die konkrete Kirche, so wie sie nun einmal ist und trotz aller notwendigen und immer fälligen Reformen bleiben wird, einstiften müssen. Solche Kirchlichkeit gehört auch zur Spiritualität der Zukunft. Sonst ist sie elitärer Hochmut und ein Unglaube, der nicht begreift, daß das heilige Wort Gottes ins Fleisch der Welt gekommen ist und diese Welt heiligt, in dem es die Sünde der Welt und auch der Kirche auf sich nimmt. Die Kirchlichkeit der Spiritualität der Zukunft wird weniger triumphalistisch sein als früher. Aber die Kirchlichkeit wird auch in der Zukunft ein unerläßlich notwendiges Kriterium für echte Spiritualität sein; die Geduld mit der Knechtsgestalt der Kirche ist auch in Zukunft ein unerläßlicher Weg in die Freiheit Gottes, weil, wo dieser Weg nicht begangen wird, man schließlich doch nur bei der Beliebigkeit seiner eigenen Meinung und seines eigenen, in sich selbst egoistisch verfangenen Lebens ankäme.

Karl Rahner, München

² Ein unter den Völkern aufragendes Zeichen

MUSS DIE EHELEHRE DIE KIRCHEN TRENNEN?

Besorgt und erstaunt wird jeder Ökumeniker die Sätze lesen, die die Herausgeber der jüngsten interkonfessionellen Gesprächsdokumente über «Ehe und Mischehe»¹ in ihrer Einleitung niedergeschrieben haben. Zwischen den Kirchen scheint sich eine neue Kluft zu öffnen. Nach den Worten von Joachim Lell (Bensheim) und Harding Meyer (Straßburg) enthält zumal der Schlußbericht der katholisch/lutherisch/reformierten Gesprächskommission «Feststellungen, die aufhorchen lassen». Sie stünden «auf dem Hintergrund eines mühsamen und harten theologischen Ringens in der Kommission, in dessen Verlauf man meinte, Anfragen aneinander formulieren zu müssen, die in ihrer kritischen Schärfe bei bilateralen Dialogen der letzten Zeit kaum anzutreffen sind» (15). Die Lutheraner und Reformierten fragen die Katholiken, ob sie nicht bei ihrer Sicht der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe die Barmherzigkeit zugunsten eines «Mysteriums» vergessen, das ein «Gesetz» geworden zu sein scheint, «welches nicht mehr viel Beziehung zum Evangelium hat». Die Katholiken fragen die Lutheraner und Reformierten, «ob nicht die Art und Weise, in der sie die Scheidung mit der christlichen Ehe vereinbaren, im Widerspruch zum Mysterium Christi steht» (75), so daß der Eindruck entsteht, «man wolle den radikalen Sinn des Evangeliums auf ein bloßes Angebot Christi reduzieren, der nicht mehr verpflichtet und vor dem Sieg der Schwäche kapituliert» (91).

Aus Kommissionen hat man erfahren, daß die Verhandlungen – zumal über die Unauflösbarkeit der Ehe – so kritisch verliefen, daß einige Teilnehmer ernsthaft erwogen, ob es ökumenisch gesehen nicht heilsamer sei, den Ehe-Mischehe-Dialog offiziell für *gescheitert* zu erklären als ihn fortzusetzen. Die Befragung weiterer Berater, die Einbeziehung neuer Perspektiven, die Berücksichtigung anglikanischer und besonders orthodoxer Ehe-theologie und ihrer pastoralen Praxis hätten dann wieder eine verheißungsvolle Bewegung in die etablierten Fronten gebracht, «die dann auf der Schlußsitzung und im Gesamtbericht leider wieder völlig erstarrten»². Im Augenblick scheinen die gegensätzlichen Auffassungen «unversöhnt», wenn nicht sogar «unversöhnbar» zu sein (76). Muß also die Ehelehre, vor allem die Frage der *Unauflösbarkeit* der Ehe, neustens die Kirchen trennen? Wir sagen bewusst: *neustens*. Gerade hinsichtlich der «Unauflöslichkeit» der Ehe hatte das *Trienter Konzil* (1545–1563) noch keine unübersteigbare Kluft geschaffen und bewußt nicht schaffen wollen. Erst die späteren Lehrbücher, besonders unter dem Einfluß von Perrone und Palmieri, haben aus dem «gewundenen» Ehe-Kanon 7 der 24. Session von 1563 gleichsam a priori, d. h. ohne genaues Aktenstudium, eine Art «irrtumslose Glaubensaussage» herausgelesen. Die neuere Geschichtsforschung über das Tridentinum hat den Beweis erbracht, daß die Konzilsväter aus theologischen und pastoralen Gründen den Kanon so behutsam formuliert haben, um nicht unnötigerweise Türen zuzuschlagen, ja um nicht heilige Kirchenväter noch nachträglich zu exkommunizieren.

Frontstellung gegen die Reformatoren

Der Konzilskanon 7 über die Unauflöslichkeit der Ehe lautet:

«Wer sagt, die Kirche *irre*, wenn sie gelehrt hat und lehrt: Nach evangelischer und apostolischer Lehre (Mt 19, 6ff.; Mk 10, 6ff.; 1 Kor 7, 10ff.) könne wegen Ehebruchs des einen Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden, und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könnten zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen

Frau eine andere heirate, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem andern vermähle, der sei ausgeschlossen (anathema sit)» (DS 1807).

Die wissenschaftlich gesichteten Konzilsakten und die ans Licht gebrachten Tagebücher von Konzilsvätern erbringen den untrüglichen Beweis, daß das Trienter Konzil mit dieser «umständlichen» Formulierung ausschließlich die *reformatorischen Thesen*, vorab jene von Martin Luther, und nur sie, zurückweisen wollte, wie man überhaupt als erste Aufgabe des Konzils «die Ausrottung der hauptsächlichsten Irrtümer und Ketzereien ... der Diener Satans»³ bezeichnete.

In den Augen *Martin Luthers* war die christliche Ehe durch das wildwuchernde römische Kirchenrecht in eine «babylonische Gefangenschaft» geraten. In seiner Flammenschrift «Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche» (1520) hatte Luther die «römischen Tyrannen, welche nur nach ihrem Gefallen die Ehe scheiden und wieder stiften», scharf angegriffen. Er beruft sich auf die «Summa Angelica» des Franziskaners Angelus Carletus († 1495), ein hochgeschätztes und weitverbreitetes Handbuch über Gewissensfälle⁴, in dem achtzehn Ehehindernisse genannt werden. Luther fragt, ob «so viele Hindernisse erdichten und Stricke legen» nichts anderes heiße, als «daß man nicht zur Ehe greife oder daß man diejenigen, die schon verehelicht sind, wieder voneinander scheide». So erlaube der Papst, «die Ehe zu zertrennen, wenn eines unter ihnen, ob es gleich gegen des andern Willen geschieht, in ein Kloster geht, wenn die Ehe noch nicht durch eheliche Beiwohnung vollzogen ist»: «Wer hat dem Papst diese Macht gegeben?» Gegen das Gestrüpp von kirchlichen und päpstlichen Gesetzen, die bei der damaligen Möglichkeit der nicht-öffentlichen Eheschließung vielfach zur Auflösung der «klandestinen (heimlichen) Ehen» führten, formulierte Luther: «Die Vereinigung des Mannes und des Weibes geschieht nach dem göttlichen Rechte», das da sagt: «Was Gott zusammenfüget, soll der Mensch nicht scheiden». Diesem «göttlichen Gesetz» müssen «alle menschlichen Gesetze weichen ohne ein einziges Bedenken»⁵.

Luther will nur zwei, eventuell drei ehertrennende Hindernisse anerkennen: die Beischlaf-Unfähigkeit (Impotenz), eine bereits bestehende eheliche Bindung und vielleicht das vor dem Abschluß der Ehe gemachte «Gelübde der Keuschheit»⁶. Dazu kommen die durch die Schrift (Levitikus 18) verbotenen Verwandtschaftsgrade. Diese Ehehindernisse sind gleichsam göttlichen Rechtes und machen einen Eheabschluß nichtig. Es bleibt nun die Frage: Gibt es auch Umstände, unter denen eine *bestehende Ehe aufgelöst* werden kann? Luther sagt: «Christus, der oberste Hirte spricht: «Wer sich von seinem Weibe scheidet – es sei denn wegen Ehebruchs –, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Geschiedene freit, der bricht die Ehe» (Mt 5,32). Da läßt Christus das Scheiden zu, aber allein in dem Falle des Ehebruchs. Darum muß der Papst irren (quare errare Papam

³ Concilium Tridentinum, ed. Goerres (CT), IX, 682; siehe auch P. Guerrero, ebd. 688 und 781.

⁴ Von 1476–1520 erlebte diese «Summa Angelica» 31 Ausgaben.

⁵ Zitate: WA VI, 553–555.

⁶ Auch im katholischen Kirchenrecht heute kein trennendes Ehehindernis mehr. Vgl. Can. 1058 CIC. – In der «*Babylonischen Gefangenschaft der Kirche*» (1520) möchte Luther neben Ehebruch noch das «böswillige Verlassen» als Scheidungsgrund gelten lassen, und zwar mit Berufung auf 1 Kor 7, 15. Ein solcher «Gläubiger» ist nur «dem Namen nach» gläubig, «in der Tat aber gleichermaßen ungläubig». Nur will Luther in dieser Sache für sich allein nichts definieren. In der Schrift «*Vom ehelichen Leben*» (1522) rechnet Luther mit Berufung auf 1 Kor 7, 4ff. zudem die dauernde Verweigerung der ehelichen Pflicht zu den Scheidungsgründen, dies jedoch erst nach mehrmaliger Mahnung und vor Zeugen. In der Schrift «*Von Ehesachen*» (1530) werden wieder allein zwei Scheidungsgründe genannt: Ehebruch und heimliches Verlassen, wobei die Scheidung nicht «aus selbsteigener Macht, sondern durch Rat und Urteil des Pfarrers oder der Obrigkeit» zu geschehen hat. Ein bestimmtes Verfahren ist vorgesehen.

¹ Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog. Schlußberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden. Hrsg. und eingeleitet von Joachim Lell und Harding Meyer. Ökumenische Dokumentation IV, Frankfurt: Lembeck/Knecht 1979.

² Harding Meyer, in: Lutherische Monatshefte 18 (1979) 353.

necesse est), sooft er scheidet aus anderer Ursache.»⁷ Nur findet es Luther «noch befremdlicher» (admiror magis), daß das päpstliche Recht einen so Geschiedenen «zur Ehelosigkeit zwingt», d. h. nur eine Trennung von Tisch und Bett, aber keine Wiederheirat zuläßt. «Wenn nämlich Christus im Fall von Ehebruch eine Scheidung zuläßt und niemand zum ehelosen Leben zwingt, und auch Paulus lieber will, daß man heirate denn Brunst leiden (1 Kor 7, 9), so scheint es durchaus zulässig, an Stelle der Geschiedenen eine andere zu heiraten.»⁸

Trient ringt um einen Kanontext

Gegenüber den «Positiones Reformatorum» suchte das Trienter Konzil die allgemein angenommene und sichere Lehre der katholischen Kirche zu formulieren.⁹ In den letzten Verhandlungen von 1563 lagen den Konzilsvätern im wesentlichen zwei Entwürfe eines Kanontextes vor:

1. Eine *strengere Formulierung* verurteilte direkt und unbedingt die Scheidung (mit der Möglichkeit der Wiederverheiratung) bei Ehebruch. «Wenn jemand sagt, daß wegen Ehebruchs eines Ehegatten die Ehe geschieden werden könne ..., der sei im Banne.» Gegen eine so globale Verurteilung unter Anathem wurden jedoch von vielen Theologen und Konzilsvätern schwerwiegende Bedenken ins Feld geführt.

► Dagegen standen einmal *bedeutende Autoritäten*, Kirchenväter und Theologen, die die sogenannten Ehebruchsklauseln bei Matthäus (5,32 und 19,9) als «Ausnahmen» der grundsätzlich unauflösbaren Ehe verstanden, d. h. sie als wahre Scheidungsgründe mit dem Recht der Wiederverheiratung betrachteten. Kronzeuge dieser Auslegung war während des ganzen Konzils der berühmte Text des hl. Ambrosius (nach heutiger Kenntnis des sog. Ambrosiaster), ein Text, der auch in das Corpus Juris eingegangen war¹⁰. Ferner wurden genannt: Origenes, Epiphanius, Basilius, Theodoret, Chrysostomus, Tertullian, Lactantius, Hilarius, Chromatius, Joannes Burchard, Theophylactus und Ivo von Chartres. Auf dem Konzil wurden diese Autoritäten meist mit der Kurzformel «Ambrosius und andere» (Ambrosius et alii) zusammengefaßt. Ambrosius galt für die meisten Bischöfe als der große westliche Lehrer. Eine direkte Verurteilung der Lehrmeinung dieser berühmten Männer der Kirche – und gar noch unter Anathem – konnte man sich gar nicht vorstellen. Die Väter von Trient verstanden das Anathem noch im ursprünglichen Sinn, nämlich als Bannspruch oder Exkommunikation.

► Aus vornehmlich *pastoralen und kirchenpolitischen* Gründen wandten sich gegen die harte Formulierung die *Venezianischen Konzilsgesandten*, die das Konzil in einer eigenen Bittschrift ersuchten, ihre griechisch-orthodoxen Untertanen auf den östlichen Mittelmeerinseln (Kreta, Zypern, Korfu u. a.) zu «schonen». «Es ist allen bekannt, daß die Griechen die Gewohnheit bewahrt haben, eine ehebrecherische Frau zu entlassen und eine andere zu heiraten. Sie folgen darin, wie sie sagen, einem sehr alten Brauch (ritum) ihrer Väter. Sie wurden darob noch von keinem allgemeinen Konzil verurteilt oder mit dem Anathem belegt, obschon diese Sitte der römischen und katholischen Kirche immer wohlbekannt war.»¹¹ Dabei dachte man besonders an das Unionskonzil von Florenz (1439), bei dessen Einheitsverhandlungen zwischen Rom und den Griechen die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe mit keinem Wort erwähnt wurde. Offenbar wurde sie nicht als kirchentrennend angesehen.¹² Die Gesandten baten, «die Worte des Kanon 7 so zu mäßigen, daß kein Präjudiz gegen die Griechen geschaffen werde, besonders nicht unter Anathem». Ihrer Meinung nach sei dies nicht nur «ohne Schaden der katholischen Kirche möglich», sondern auch «mit der Hochachtung der meisten (kirchlichen) Lehrer» vereinbar¹³. – Im großen und ganzen waren sich die Konzilsväter darin einig,

⁷ Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (WA) VI, 559.

⁸ Ebda.

⁹ Siehe dazu die minutiösen Arbeiten von Piet Fransen, Ehescheidung bei Ehebruch in den Verhandlungen des Trienter Konzils, in: Scholastik 27 (1952) 526–556; 29 (1954) 537–560; 30 (1955) 33–49.

¹⁰ Kommentar zu 1 Kor 7, 10–11; Corpus Juris c 17 C. 32 qu. 7. (Friedberg I, 1145).

¹¹ CT IX, 686.

¹² Sie galt nicht eigentlich als eine Frage des Glaubens, sondern mehr als eine Angelegenheit der kirchlichen Disziplin: Papst Eugen IV. hatte zwar nach der Herstellung der Union mit der griechischen Kirche versucht, diese Frage mit den in Rom noch anwesenden Griechen zu besprechen. Diese erklärten sich aber als unzuständig. Vgl. R. Weigand, Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik, in: Theologische Quartalschrift 151 (1971) 52–60, bes. 59.

¹³ CT IX, 686.

daß die griechische Praxis nicht verurteilt werden durfte, wollte man nicht viele frühere Väter und selbst ein Konzil desavouieren oder gar verurteilen.

2. Die *mildere Formulierung* des Kanon 7 lautete: «Wenn jemand sagt, daß die katholische Kirche geirrt hat und irrt, wenn sie gelehrt hat und lehrt, daß wegen Ehebruchs eines Ehegatten die Ehe geschieden werden kann ..., der sei im Banne.» Diese gewundene Ausdrucksweise zielte nun direkt – wenn auch auf einem Umweg – auf Martin Luther, der in der Ehescheidungsfrage der römischen Kirche bzw. dem Papst offen vorgeworfen hatte, daß er hierin «irre», weil er außer dem Fall von Ehebruch noch andere Scheidungsgründe zulasse, wie z. B. den Eintritt in ein Kloster, jedoch bei Ehebruch, dem einzigen schriftgemäßen Scheidungsgrund, nur eine Trennung von Tisch und Bett gestatte.

Das Konzil entschied sich mit großer Mehrheit für die «mildere» Formulierung, trotz ihrer Gewundenheit. Zwei Gründe waren bestimmend:

► Die Konzilsväter wollten nicht «die Meinung vieler Heiliger» verdammen, insbesondere wollten sie nicht Ambrosius, den großen westlichen Lehrer, mit dem Anathem treffen (ne feriatur Ambrosius et alii)¹⁴.

► Man wollte vermeiden, die Lehre und Praxis der Griechen in der Ehescheidungsfrage zu verurteilen. In dieser Angelegenheit wurde eine feierliche Erklärung des Primas von Zypern und Erzbischofs von Nikosia, Filippo Mocenico, ausdrücklich in die Konzilsakten aufgenommen (CT IX, 972f.).

Allein die «Häresie» Luthers sollte getroffen werden. Worin bestand nun genauer diese «Häresie»?

Kanon 7 im zeitgenössischen Kontext

Die reformatorische «Häresie» oder der «Irrtum», den das Konzil mit Kanon 7 abzuwehren suchte, betraf sicherlich nicht ein «Dogma» im strengen Sinn heutiger Theologie, also keine von Gott (direkt oder indirekt) geoffenbarte und von der Kirche als solche verkündete Glaubenswahrheit im Sinn des «depositum fidei». Andernfalls wären mit der Verurteilung von Luthers

¹⁴ CT IX, 680.

UNBEKANNTES

JAPAN

UNBEKANNTES JAPAN?

Vielleicht haben Sie deshalb schon einmal daran gedacht, selber einen Augenschein in diesem faszinierenden und vielseitigen Land zu nehmen.

Wir organisieren eine JAPAN-Reise vom 31. Juli bis 23. August 1980. Reiseleitung Herr Oskar Egloff. Pauschalpreis Fr. 5950.—.

Unser Prospekt verrät Ihnen mehr über dieses interessante Programm.

Ich wünsche unverbindlich das ausführliche JAPAN-Reiseprogramm.

NAME _____

ADRESSE _____

Einsenden an:
Reisebüro RAPTIM AG, Bd de Grancy 19
1006 Lausanne Tel. 021 27 49 27

These auch alle gegenteiligen Meinungen der Väter und der Griechen «verdammt» gewesen.

Eine genauere Analyse der Konzilsakten zeigt sehr klar, daß die Begriffe «Glaube» (fides), «Häresie», «Irrtum» in Trient – im Gegensatz zum heutigen Verständnis – noch einen *umfassenderen* Sinn hatten. Sie betrafen die gesamte kirchliche Lehre, die sowohl Glaubenswahrheiten und theologische Folgerungen wie auch allgemein gültige *Kirchengesetze* umfaßte. Wer sich in Ungehorsam und Rebellion gegen diese allgemeine kirchliche Lehre (samt ihren disziplinarischen Entscheidungen) auflehnte und sich somit gegen die kirchliche Autorität erhob, war im Sinne dieser Zeit ein haereticus. Er «irrte». Auf ihn fiel das Anathem als Verurteilung der «*pertinacia et contumacia*», wobei die *pertinacia* (Hartnäckigkeit) mehr den Glauben als Wahrheit und die *contumacia* (Widerspenstigkeit) mehr das Verhalten gegenüber der kirchlichen Autorität im Auge hatte.

Mit dem Anathem in Kanon 7 verwehrte sich das Konzil gegen Luthers Behauptung, die Kirche habe in der Ehescheidungsfrage «tyrannisch» gehandelt und die Grenzen ihrer Befugnis überschritten. Daß der Begriff des «Irrrens» gerade in den Ehekanones von Trient wesentlich die disziplinarische Komponente miteinbezieht oder sogar hauptsächlich anvisiert, zeigen überdeutlich:

▷ Kanon 4: «Wer sagt, die Kirche habe nicht die Vollmacht(!) gehabt, Ehehindernisse aufzustellen oder sie habe sich in ihrer Aufstellung geirrt, der sei ausgeschlossen.» Die meisten Ehehindernisse sind rein kirchlichen Rechts und sind nicht eine Sache des Dogmas oder Glaubens, sondern der Kirchendisziplin.

▷ Kanon 8: «Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie aus vielen Gründen eine Scheidung der Ehegatten von Tisch und Bett auf bestimmte oder unbestimmte Zeit für erlaubt erklärt, der sei ausgeschlossen.»¹⁵

Natürlich ist das Konzil überzeugt, daß die kirchliche Lehre und Disziplin in Sachen Ehescheidung «gemäß evangelischer und apostolischer Lehre» ergeht, wie es in Kanon 7 ausdrücklich heißt. Aber auch diese Formel hat auf dem Konzil noch eine Geschichte gehabt, die für die richtige Interpretation von Bedeutung ist. Der ursprüngliche Textvorschlag des Kardinals de Guise von Lothringen, der die Lehre der (römischen) Kirche schlechthin mit der Lehre der Hl. Schrift *identifizierte*¹⁶, war nicht durchgedrungen. Eine solche Aussage hätte bedeutet, daß das Konzil zu einer exegetischen, auch innerkatholisch noch kontroversen Frage Stellung bezog, was man in Trient nach Möglichkeit – schon aus Zeitnot – vermieden hat. Andererseits wollte man sich auch nicht mit der minimalistischen Erklärung begnügen, daß die Lehre des aufgestellten Kanons *nicht* «gegen» oder «außerhalb» (praeter) der Schrift stehe. Übrig blieb in der Endfassung ein «gemäß (iuxta) evangelischer und apostolischer Lehre». Damit wurde zum Ausdruck gebracht, daß die Lehre des Kanons vom Evangelium «inspiriert» ist.¹⁷

Die heutige Forschung über das Trienter Konzil erlaubt uns noch eine genauere Präzisierung dessen, was letztlich in Kanon 7 unter Anathem gestellt wurde. Unter den Konzilsvätern von Trient herrschte sozusagen Einstimmigkeit darüber, daß bei Ehebruch den Ehepartnern wohl eine Trennung von Tisch und Bett, also eine Trennung der ehelichen Gemeinschaft, nicht aber eine Trennung des Ehebandes und damit eine Wiederverheiratung zu Lebzeiten des getrennten Partners möglich ist. Bei der damaligen begrenzten Kenntnis der Dogmengeschichte betrachtete man im christlichen Abendland diese Auffassung als «Konsens und Tradition der Kirche nach (post) Augustinus», wie es der Dominikaner Soto formuliert hatte. Immerhin teilten nicht alle Theologen diese Ansicht. Kein Geringerer als Kardinal Cajetan OP, der 1519 im Auftrag des Papstes Luther in Augsburg verhört hatte, ebenso der gelehrte Dominikanerbischof *Ambrosius Catharinus*, der 1520 gegen Luther die «Apo-

¹⁵ Vgl. Piet Fransen, Die Formel: «si quis dixerit ecclesiam errare», in: Scholastik 25 (1950) 492–519; 26 (1951) 191–221; vgl. 29 (1954) 545 und 555; 30 (1955) 36.

¹⁶ «Si quis dixerit ecclesiam catholicam errasse vel errare, quando propter adulterium alterius coniugium docuit et docet, idque per Scripturas sacras ...» (CT IX, 742 und 687).

¹⁷ Piet Fransen, in: Concilium/6 (1970) 345f.

logie für die Wahrheit des katholischen und apostolischen Glaubens» geschrieben und eine Zeitlang sogar als Theologe Pauls III. an den ersten beiden Sitzungsperioden des Konzils teilgenommen hatte, und ihnen voran *Erasmus von Rotterdam*, der berühmteste Bibliozist der damaligen Zeit, hatten eine doppelte Frage unterschieden:

▷ das exegetische Problem: In ihren Augen legen die Ehebruchsklauseln bei Mt 5,32 und 19,9 den Sinn nahe, daß Jesus tatsächlich die Möglichkeit einer Ehescheidung (mit dem Recht der Wiederverheiratung) offen gelassen hat.

▷ die kirchenrechtliche Frage: Alle drei anerkannten, daß sich die römische Kirche in ihrer Gesetzgebung¹⁸ legitimerweise und hauptsächlich aus seelsorgerlichen Gründen gegen eine solche Ehescheidung ausgesprochen hat, ohne jedoch bis anhin eine verbindliche Glaubensdefinition getroffen zu haben.¹⁹

Daher hielten sie es nicht für ausgeschlossen, daß die Kirche auf kanonischem Gebiet die Gesetzgebung ändern könnte oder sogar ändern müßte, um größeres Unheil zu verhindern, falls sich z. B. herausstellen würde, daß die meisten Geschiedenen nicht «enthaltensam» leben könnten. Alle drei nahmen also die Interpretation der Hl. Schrift im Sinne Luthers als möglich oder wahrscheinlich an. Andererseits ließen sie keinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit der kirchlichen Gesetzgebung auf diesem Gebiet aufkommen. Soweit sie selber auf eine Milderung derselben hinielen, erwarteten sie diese allein von der kirchlichen Autorität.²⁰

Fazit: Keine unüberwindliche Kluft

Die Tragweite von Kanon 7 des Trienter Konzils über die Ehe läßt sich wie folgt zusammenfassen:

► Kanon 7 stellt *keine Glaubensdefinition* der absoluten Unauflöslichkeit der (sakramentalen) Ehe dar. Zu diesem Ergebnis kam auch die vom Papst berufene «Internationale Theologenkommission» in ihrem Dokument über die christliche Ehelehre (1977), wo es heißt: «Man kann nicht behaupten, daß das Konzil von Trient die Absicht gehabt hat, die Unauflöslichkeit der Ehe feierlich als Glaubenssatz zu definieren.»²¹

► Abgewehrt und mit Anathem belegt wird der *direkte Vorwurf* (Luthers), daß sich die lateinische Kirche in Sachen Ehescheidung bei Ehebruch «geirrt» habe, d. h. die evangelische Regel mißachtet und Recht und Kompetenz überschritten habe.²²

► *Indirekt* ist die Lehre von der «inneren Unauflöslichkeit» der Ehe festgehalten, d. h. das Eheband wird auch im Fall von Ehebruch nicht «von selbst» oder durch eigenmächtigen, persönlichen Willen der Ehepartner aufgelöst. Über die «äußere Auflösbarkeit» der Ehe im Fall von Ehebruch durch die zuständige kirchliche Autorität ist nichts entschieden worden.²³ Einschlußweise wird höchstens dies ausgesagt: Wenn die kirchliche Autorität eine Scheidung auch im Fall von Ehebruch tatsächlich ablehnt, so ist diese Auffassung und Praxis als «nicht-irrig» zu qualifizieren.

¹⁸ Das erste eigentliche Gesetzbuch der Kirche bildeten die im Jahre 1234 erlassenen Dekretalen Gregors IX.

¹⁹ Die gesetzgeberischen Entscheidungen der Päpste hatten gewöhnlich weder definitiven Charakter noch wurden sie im allgemeinen als solche angesehen, da die Unfehlbarkeit des Papstes wie auch seine Überordnung über das Konzil damals bezweifelt wurde – ein Zweifel, den sogar der bekannte spanische Dominikaner Francisco de Vitoria bezeugte und teilte.

²⁰ Scholastik 27 (1952) 528ff.

²¹ Gregorianum 59 (1978) 461.

²² «Das Konzil hat das Anathema nur gegen jene ausgesprochen, die die *Autorität der Kirche in dieser Sache leugnen.*» (Internationale Theologenkommission, in: Gregorianum 59, 1978, 461).

²³ Bereits in den Bologneser Verhandlungen von 1547 des Trienter Konzils hatte der Dominikanergeneral Franciscus Romeo einen bemerkenswerten Textvorschlag für Kanon 7 eingebracht: «Si quis dixerit consummati matrimonii vinculum non esse iure divino indissolubile, ac proinde ex causa fornicationis non solum fuisse *permissum*, sed etiam *licitum* viventibus coniugibus cum aliis contrahere: anathema sit» (CT VI, 537f.). Romeo machte also einen Unterschied zwischen «licitum» und «permissum». «Licitum» wurde gebraucht, um die *persönliche* Initiative der Verheirateten oder wenigstens des unschuldigen Teils hervorzuheben. «Permissum» deutete dem Text gemäß das *Recht der Kirche* an, in dieser Angelegenheit aus besonderen Gründen zu «dispensieren». Dies entspricht also der «inneren» und «äußeren» Unauflöslichkeit in den heutigen Handbüchern. Romeo schloß in diesem Text wohl das eigenmächtige Handeln der Ehepartner aus, nicht aber ein autoritatives Handeln der Kirche. Nach seiner Ansicht – und nach Ansicht verschiedener anderer Theologen – hat die Kirche selbst bei einer Sache, die als «iuris divini» be-

Die nachtridentinische Kirche hat die Konzilsentscheidung von 1563 nur wiederholt, ohne erneut in eine eigentliche Diskussion einzutreten. Das Rundschreiben Pius' XI. über die christliche Ehe («*Casti connubii*», 1930) beruft sich in seinen Ausführungen über die Ehescheidung bei Ehebruch ausdrücklich auf Trient.²⁴ Das II. Vatikanische Konzil unterstrich in der Pastoral-Konstitution «*Gaudium et spes*» ganz allgemein die «unauflösbare Einheit» der Ehegatten (Nr. 48). Auf das Problem der Ehescheidung ging es gar nicht ein.

Muß also die Unauflöslichkeit der Ehe eine «unübersteigbare Kluft» zwischen den Konfessionen bilden? Bis heute hat sich Rom gescheut, die griechische Schwesterkirche, die in Sachen Ehescheidung eine andere Lehre und Praxis kennt und übt, darob des «Irrtums» zu bezichtigen. Angesichts des neuen Suchens

trachtet wurde und nicht die Glaubensartikel, die Sakramente und das Naturrecht im engeren Sinn betraf, das Recht, zu «dispensieren» oder zu «interpretieren». Man sprach in diesem Zusammenhang von einer «*permissio permissiva*» oder «*permissio tolerantiae*», um ein größeres Übel zu verhindern (vgl. *Scholastik* 27, 1952, 552f.).

²⁴ *Acta Apostolicae Sedis* 1930, 574. Er bezeichnet die Lehre von Trient über die Ehescheidung als «*certum*», nicht als «unfehlbar» oder «endgültig» gewiß.

Kim Dae Jungs Rückkehr in die politische Arena

Der Widerstand der südkoreanischen Christen gegen die Unterdrückung der Menschenrechte durch das im Oktober gestürzte Regime Park und seinen Geheimdienst KCIA (vgl. *Orientierung* 1978, S. 202ff.; Kardinal Kim für Pressefreiheit) scheint unter dem neuen Präsidenten *Choi Kyu Ha* honoriert zu werden. Der Kardinal sowie der Kommandeur der Heilsarmee wurden in einen «Beistandsrat» für Demokratisierung usw. berufen, ein Presbyterianer und eine von Methodisten ausgebildete Frau zu Ministern ernannt. Keiner Berufung sondern nur der Befreiung und der Wiedereinsetzung in seine bürgerlichen Rechte bedurfte der politisch prominenteste Christ und Katholik, um im Hinblick auf die früher oder später fälligen Präsidentenwahlen seine Kandidatur anzumelden. Hier sein Porträt.

(Red.)

Kim Dae Jung ist der Mann, der den südkoreanischen Diktator *Park Chung Hee* das Fürchten lehrte. Bei den letzten einigermaßen freien Wahlen 1971 gelang es ihm nämlich als Kandidat der *Neuen Demokratischen Partei (NDP)* um ein Haar, den Präsidenten, der mit dem ganzen Machtapparat des Amtsinhabers kämpfen konnte, in die Minderheit zu versetzen. Der Präsident reagierte auf diesen Schock durch die *Yushin-Verfassung*, die ihm eine praktisch unbegrenzte Amtsdauer sicherte und alle Kritik im Keim erstickte, was natürlich nicht ohne Verletzung der Menschenrechte abging.

Kim wollte dem Regime nicht einmal als Haupt der Opposition dienstbar sein und verließ seine Heimat. Den Kampf gegen die dortige Diktatur aber führte er weiter. Er besaß das Charisma des Volkstribuns, das dem nüchternen Diktator Park in jeder Hinsicht abging. Der Widerhall, den Kim im eigenen Land und vor allem in den USA fand, wurde Park immer unerträglicher.

Im August 1973 wurde Kim aus seinem Hotelzimmer in Tokio entführt und auf einem Schiff nach Seoul geschafft. Angeblich sollte er unterwegs im Meer versenkt werden, doch scheint es, daß amerikanische Stellen dies verhinderten. Fingerabdrücke am Tatort verrieten, daß ein Beamter der südkoreanischen Botschaft in Tokio an der Entführung beteiligt war, die allgemein dem berüchtigten *Geheimdienst (KCIA)* in die Schuhe geschoben wurde. Trotz aller Proteste ob dieser offensichtlichen Verletzung der japanischen Souveränität gab sich die Regierung mit einer jede Verantwortung ablehnenden Erklärung aus Seoul zufrieden und bestand nicht auf Rücksendung des Entführten.

Kim wurde wegen «Verletzungen des Wahlgesetzes» verurteilt und ins Gefängnis geworfen, wo er schwer erkrankte. Nach der Ermordung Parks am 26. 10. 1979 erhielt er endlich die Freiheit zurück, aber erst jüngst, am 29. Februar, wurde er wieder in seine bürgerlichen Rechte eingesetzt, so daß er jetzt in die politi-

nach Einheit wird es in Zukunft noch mehr dieselbe Haltung wahren müssen. Kaum anders wird die Stellung der katholischen Kirche gegenüber den Reformationskirchen in dieser Frage sein können. Die absolute Unauflöslichkeit der Ehe – auch der sakramentalen – ist nun einmal kein unfehlbares Dogma und wird auch keines werden. Sie folgt weder aus dem Naturrecht, noch kann sie aus Schrift und Tradition bewiesen werden.²⁵ Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe muß daher die Kirchen nicht trennen.

Albert Ebnetter

²⁵ Vgl. J. David/F. Schmalz (Hrsg.), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1969. Weitaus die meisten Exegeten – die katholischen eingeschlossen – deuten die Ehebruchsklauseln bei Matthäus als eigentliche Scheidungsgründe, die das Eheband auflösen. Die Ostkirche kennt die Ehescheidung (mit dem Recht auf Wiederheirat) bis auf den heutigen Tag (vgl. die beiden Konzilsinterventionen des Melchitischen Patriarchalvikars in Ägypten, *E. Zoghby*, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Pars III, p. 45–48; deutsche Übersetzung in: David/Schmalz a. a. O. 332ff.). Die Westkirche kannte sie über ein Jahrtausend. Vgl. P. Nautin, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine*, in: *Recherches de Science Religieuse* 62 (1974) 7–54; O. Rousseau, *Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen*, in: *Concilium* 3 (1967) 322–334.

sche Arena zurückkehren kann. Als überzeugter Katholik, der er ist, hat er seinen Entführern verziehen und verzichtet er auf eine gerichtliche Ahndung; auch will er der japanischen Regierung keine Schwierigkeiten bereiten. Seine Freilassung ist ein deutliches Zeichen dafür, daß Präsident *Choi Kyu Ha* an einer Normalisierung der innenpolitischen Lage interessiert ist und eine schrittweise Rückkehr zur Demokratie ins Auge faßt.

Mit Kim erhielten 687 politische Gefangene die Bürgerrechte zurück, darunter sein Mitkämpfer und Mitgefänger, der ehemalige Präsident *Yun Po Soun*, der Protestant ist, und der Bischof von Won Ju, *Daniel Hak Sonn Tji*, außerdem 21 Politiker, 373 Studenten, 40 Christen, 9 Journalisten und 80 Militärs. Ausgenommen blieb der als angeblicher Kommunist zu lebenslänglicher Haft verurteilte katholische Dichter *Kim Chi Ha*.

Die Rückkehr des 53jährigen Kim Dae Jung in den Kampf um die wohl noch in diesem Jahr durchzuführende Präsidentenwahl kompliziert die innenpolitische Situation, denn als Haupt der NDP bewirbt sich auch *Kim Young Sam* um das gleiche Amt. Somit gleicht die NDP, wie schon oft in der Vergangenheit, einem Monstrum mit zwei Köpfen, die in entgegengesetzter Richtung marschieren. Darüber hinaus zeigten sich, sobald der äußere Druck nachließ, auch sonst wieder jene Spaltungstendenzen in kleine, sich befehlende Klüngel, die ein Urübel der koreanischen Politik sind. Die NDP hatte 1961 unter dem katholischen Premier *John M. Chang* – mit *Yun Po Soun* als Präsidenten – für 9 Monate die Regierung inne. Trotz besten Willens konnten diese liberalen Christen die Zersplitterung in beinahe 100 Parteien nicht verhindern, so daß das Land ins Chaos zu versinken drohte. Parks Staatsstreich war die Folge.

Der Mann, der damals diesen Militärputsch organisierte, und Park, den Onkel seiner Frau, an die Macht brachte, ist heute der Gegenspieler der beiden demokratischen Kim und teilt mit ihnen den gleichen Familiennamen: *Kim Jong Pil*. Als General hatte er den KCIA als Stütze von Parks Diktatur ins Leben gerufen, sodann die Demokratisch-Republikanische Partei (DRP) als demokratische Tarnung. Nach Parks Tod trat er an ihre Spitze und ist ihr Präsidentschaftskandidat. Hinter ihm stehen vor allem die Nutznießer von Parks Regime, die Militärs und die Bürokraten.

Die Wirtschaftsführer sind mit keinem der drei Kandidaten zufrieden. Dem jetzigen Präsidenten *Choi*, der eine reine Techno-

¹ Vgl. *Orientierung* 1976, S. 177ff., 1978, S. 111ff., 202 (Anm.)

kratenregierung bildete und keine politische Basis besitzt, krei- den sie zudem die Verschlechterung der Wirtschaftslage an (59 Prozent Erhöhung der Ölpreise, 25 Prozent Inflation, Abwer- tung des Won). Sie denken daran, um den jetzigen Premier *Shin Hyon Hwak*, der früher Wirtschaftsminister war, eine eigene Partei zu bilden.

Der charismatische, von der Gloriole des Märtyrers umstrahlte Kim Dae Jung ist der aussichtsreichste Kandidat der Opposi- tion, wenn es ihr gelingt, als einheitliche Gruppe in den Kampf zu ziehen. Er wäre auch der beste Garant für die Demokratisie- rung Koreas. Wiederholt wurde nach Parks Tod darauf hinge- wiesen, daß Südkorea nach den unbestreitbaren Erfolgen Parks in der Modernisierung der Wirtschaft nun auch auf politischem Gebiet sich moderne Institutionen schaffen müsse, in erster Linie eine neue Verfassung auf der Grundlage einer parlamenta- rischen Demokratie, die auch die Menschenrechte garantiert. Gerade die Christen Koreas wären zu einer führenden Rolle berufen. Der unbekannte Faktor in der Gleichung ist die Rolle der Armee. Ihr ist Kim Dae Jung verdächtig, weil er sich in der Jugend als Marxist profiliert hatte.

Thomas Immoos, Tokio

Buchbesprechung

Wilhelm Korff, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologi- schen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Suhrkamp Taschenbuch 597, Frankfurt a. M. 1979, 103 S.

Das Büchlein «Kernenergie und Moralthologie» ist aus konkretem Anlaß entstanden: Zum Projekt eines Atomkraftwerkes in Wyhl am Oberrhein wur- de von Korff eine theologisch-ethische Stellungnahme eingeholt. Der Autor versucht nun aber über das Projekt «Wyhl» hinaus, Entscheidungshilfen zu bieten. So ist der größte Teil der Darlegungen (9–40; 68–96) der Erarbeitung von allgemein ausweisbaren Kriterien für eine ethisch verantwortbare Ur- teilsfindung gewidmet. Korff bedient sich dabei tradiert – allerdings durch die neuzeitliche Brille gelesener – moraltheologischer Modelle. Das Arsenal der aufgefahrene Entscheidungsregeln ist beeindruckend (Lehre von der Epi- kie, der doppelten Wirkung, der allgemeinen und der personalen Vorzugsregel, dem minus malum, den circumstantiae, usw.).

Korff konkretisiert sein Begriffsinstrumentarium, das grundsätzlich für alle politischen Entscheidungsprozesse gilt, am Problem der Kernenergie (41–67). Das Ergebnis seiner Überlegungen lautet: Sollen die Bedürfnisse der wachsen-



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Ray- mund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fri- bourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1980:

Schweiz: Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 35,- / Halbjahr DM 19,50 / Stu- denten DM 26,-

Österreich: öS 260,- / Halbjahr öS 150,- / Studenten öS 180,-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten
Gönnerrabonement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 1.80 / DM 2,- / öS 15,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Unser Kirchspiel mit den beiden Pfarreien **Leuggern** und **Kleindöttingen** (Kanton Aargau, am Rhein) sucht auf An- fang August 1980 oder nach Vereinbarung

vollamtliche(n) Laientheologen(in) oder Katecheten(in)

Arbeitsgebiete: Religionsunterricht auf der Oberstufe (Real-, Sekundar-, Bezirksschule); Jugendarbeit; Mitge- staltung und Mitwirken bei Erwachsenen- und Kindergot- tesdiensten; Erwachsenenbildung.

Wir bieten zeitgemäße Besoldung (inkl. Sozialleistungen, Pensionskasse) und schön gelegenes, neuerstelltes eige- nes Haus.

Weitere Auskünfte erteilt: Pfarrer Peter Manternach, Kath. Pfarramt, CH-5316 Leuggern, Tel. (056) 45 24 00.

den Weltbevölkerung befriedigt werden, ist eine Steigerung des Energiebedarfs nicht zu umgehen. Berücksichtigt man die Knappheit und die umweltver- schmutzenden Auswirkungen der konventionellen Energieträger, impliziert dies ein – mindestens vorläufiges – Ja zur Kernenergie (Dabei ist noch nichts über Standortwahl und Dichte der einzelnen A-Werke ausgesagt; so etwa be- zieht Korff aus ökologischen Gründen negativ Stellung zum Projekt «Wyhl»).

Korffs Ja zur Kernenergie ist vorsichtig formuliert: «Eine Option für Kern- energie läßt sich nur unter der doppelten, als solche ständig zu überprüfenden Voraussetzung rechtfertigen, daß sie sich zum einen für die künftige Energie- versorgung der Menschheit als schlechthin unentbehrlich erweist und daß sich zum andern eine weitgehende Minimalisierung des Gefahrenrisikos erreichen und sicherstellen läßt. Fällt hier aber das Gewicht der Gründe positiv aus, so bleibt immer noch die Frage nach dem Wo und Wie.» (65 f.)

Die Schwachstellen des Korffschen Vorschlags dürften – nebst den Grenzen eines rein analytisch arbeitenden ethischen Ansatzes – vor allem auf der Ebene der Sachproblematik liegen: So minimalisiert er das Sicherheitsrisiko der Energiegewinnung durch Kernspaltung und übergeht das Problem der Atom- müllagerung völlig. Trotz der Einsicht, daß es heute ökonomisch Notwen- diges mit ökologisch Verantwortbarem auszubalancieren gilt, werden die An- sätze aus dem «Lager der Grünen» nur ungenügend berücksichtigt. Der NAWU-Report beispielsweise vertritt mit großer Argumentationskraft ein entgegengesetztes energiepolitisches Konzept. Ebenso teilt er Korffs optimi- stische Einschätzung des wirtschaftlichen Fortschritts nicht.

Trotz dieser Mängel ist der Umstand erfreulich, daß nach einigen Publikati- onen auf evangelischer Seite (vgl. bes. E. Buess, Der Streit um die Kernenergie, Basel 1978) nun auch ein katholischer Moralthologe im Rahmen eines Bu- ches zum Problem der Kernenergie Stellung bezieht. Ein solches Unterfangen verdient Respekt angesichts der komplexen Sachproblematik, die den Ethiker zum vornherein zu überfordern scheint. Nicht genug damit, daß er sich in technisch-naturwissenschaftliche Fragestellungen, die ihm von seiner Ausbil- dung her nicht allzu nahe liegen dürften, vertiefen muß; gleichzeitig hat er – aufgrund des neuzeitlichen Normwandels – auch auf ethische Grundlagenpro- bleme wie Normenbildung, -begründung, -konkretionen und -anwendungen zu reflektieren. – Die Lektüre des Büchleins dürfte sich lohnen, zumal für alle jene, die sich in komprimierter Form Zugang zu den klassischen Prinzipien richtigen ethischen Urteilens verschaffen möchten.

Odilo Noti, Fribourg

ZUR TITELSEITE: Die in Osnabrück lebende evangelische Dichterin *Gudula Budke*, geb. 1926, hat unter dem Titel *In Deinen Wohnungen, Israel* (Verlag Hans Christians, Hamburg 1978, 60 S.) erstmals einen Band mit spe- zifisch religiösen Gedichten veröffentlicht. Sie sind von einem zweimaligen Aufenthalt im Heiligen Land inspiriert. Neben biblischen Themen und Stätten aus A. T. und N. T., z. B. «Habt ihr genug geliebt? Oder: Jesus und die nicht- emanzipierte Frau» (die Doppeltitel sind charakteristisch für diesen Band), kommen auch noch einige Eindrücke vom heutigen Israel zur Sprache.