



DIE WIRKLICHKEIT DER EHE bleibt von den kulturellen Veränderungen unserer Zeit nicht unberührt. Die Frau, die jahrhundertlang nur durch die Heirat zu einer eigenen Persönlichkeit und einer anerkannten sozialen Stellung gelangen konnte, entdeckt sich mehr und mehr in ihrer persönlichen Eigenständigkeit. Ihr Blick weitet sich für alle Aspekte der heutigen Welt. Über ihre Rolle als Gattin und Mutter hinaus möchte sie als menschliche Person anerkannt sein; auf diesem Weg eröffnet sie auch dem Mann neue Möglichkeiten der Selbstverwirklichung. So sehr die eheliche Partnerbeziehung den ersten Platz einnimmt, so wenig vermag sie jedes Bedürfnis nach menschlichen Beziehungen zu erfüllen; sie gibt Raum für andere, vielfältige und verschiedenartige, Beziehungen, die durch die heutige Gestaltung der Arbeitswelt, der Freizeit und des anonymen Großstadtlebens überhaupt in zunehmendem Maße ermöglicht werden. Kein Wunder, daß Institutionen zur Persönlichkeitsentfaltung und gleichzeitigen Förderung der Beziehungsfähigkeit zusehends an Bedeutung gewinnen: verschiedene Formen von Selbsterfahrung, Gruppendynamik usw. Die Gatten- und Elternbeziehung hat sich in ihrer Tiefe und Dichte an den übrigen zwischenmenschlichen Beziehungen zu bewähren. Deren Erweiterung gelingt nicht ohne Verwundungen; dabei zeigt sich, daß sich das Gleichgewicht zwischen der vorrangigen Bindung der Ehepartner und den übrigen menschlichen Beziehungen nicht von selber einstellt; und dabei zeigt sich vor allem auch, daß die Partnerbeziehung in der Ehe sehr oft weniger tief verankert und harmlos ist, als es zunächst den Anschein machte. Die Schwierigkeiten der heutigen Erwachsenen-Generation, sich in diesem Netz verschiedenartigster menschlicher Beziehungen zurechtzufinden, weist darauf hin, wie zerbrechlich und verwundbar die eheliche Beziehung nach wie vor ist.

Im Netz so vieler Beziehungen

Die Versuchung ist, vor allem in den gehobeneren Schichten, groß, diese Zerbrechlichkeit ausschließlich persönlichen Schwierigkeiten und Grenzen anzulasten und sie einzig und allein mit Hilfe von Psychologie behandeln zu wollen. Aber allmählich wird man sich stärker des Einflusses bewußt, den gesellschaftliche Phänomene bis hinein in die persönlichsten Beziehungen haben. Wohn- und Arbeitsverhältnisse, gesellschaftliche Verhaltensmuster, die Flut der Information, Konsum- und Profitzwänge: sie alle prägen die Menschen in bisher ungeahntem Ausmaß. Deshalb wird es einer ethischen Argumentation, der es fast ausschließlich um die Verantwortlichkeit der Person in ihrem «objektiven» Verhalten geht und die sich nicht auf die Analyse des Stellenwerts und der Verantwortung gesellschaftlicher Institutionen einläßt, immer weniger gelingen, die gelebte Wirklichkeit und die erforderlichen Wandlungen angemessen zu beurteilen. Weder für Eheleute noch für irgend jemanden sonst kann es künftig noch eine Spiritualität geben, die nicht mitten in der konkreten Wirklichkeit lebt – mit den Bindungen, die sie schafft, und mit den Fragen persönlicher und gesellschaftlicher Art, die sie aufwirft.

Wen wird es unter diesen Umständen erstaunen, wenn die junge Generation tastend nach neuartigen Wegen sucht, ihre Sexualität zu leben und ihre Partnerschaft aufzubauen. Die Jugend schockiert durch ihre Einstellung gegenüber den materiellen Lebensbedingungen, den Institutionen und den traditionellen Geschlechterrollen. Sie geht einen schwierigen Weg, weil es an Bezugspunkten fehlt, die wenigstens etwas Klarheit in eine ungewisse Zukunft bringen würden. Kann man es ihr verübeln, wenn sie mit den von früheren Generationen übernommenen Normen nicht zufrieden ist und wenn sie aufbricht, um nach einem neuen Gelingen von Ehe und Familie zu suchen?

Pierre de Loch, Bruxelles

Aus: *Les couples et l'Église*, Paris (Centurion) 1979, S. 73f. Übersetzt von Clemens Locher.

BISCHOFSSYNODE

Was zählt der «Glaubenssinn» der Familien?: Enttäuschung nach Abschluß der Synode nicht nur in Presseberichten und in Kreisen der Betroffenen, sondern auch unter Bischöfen – Die «*Botenschaft*» spiegelt die Synode nicht wider – Kanadische Delegation kam Schock der Gläubigen mit eigenem Brief zuvor – Um den Fortschritt in der Lehre: Es mangelte an Theologen, Vorarbeiten, Zeit, zum Teil auch an Freiheit – Keine Klärung des Naturbegriffs und keine Berücksichtigung der Geschichte – Aber in den *Propositionen für den Papst* Eingangskapitel über «Glaubenssinn» und «Zeichen der Zeit» – Kleiner Schritt der Öffnung (zum Orient) in der Frage der Geschiedenen – Vom Papst desavouiert? – Verwirrung um «abgestufte» Pastoral und «Stufen» der Bekehrung – Zu kurz gekommenes Hauptthema: Weitergabe gelebten Glaubens in den Familien.

Ludwig Kaufmann

CHINA

«Reich der errichteten Tugend» (II): Der Eigentumsbegriff der südchinesischen Sakuddei bietet keine Grundlage zu Herrschaft über andere Menschen – Vor Urzeiten landete ein Mädchen mit einem Hund auf der Insel – Der Mythos vom Schützen Yi, wo Himmel und Erde dicht beisammen sind – Harmonie als Ziel des Lebens – Archaische Ökologie – Die Sorge für die Seelen – Zeremonielles Wissen und Höflichkeit – Urzeit in den Gedanken der Chinesen noch lange präsent – Verdrängung der «kommunistisch» lebenden Stämme – Noch lebende Völker dürften Anhaltspunkte zur Erforschung der Gesellschaftsentwicklung vom frühen Neolithikum zur Hochkultur bieten.

Jean-Pierre Voiret, Thalwil

JUDENTUM

Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums: Christen bedürfen einer Theologie des Judentums, aber gibt es den analogen Bedarf einer Theologie des Christentums für die Juden? – Theologie (zumal systematische) auf den ersten Blick kein «jüdisches» Fach – An den Christen interessieren zunächst die «Früchte», an denen man sie erkennt – Ihr Gewissen nach Auschwitz – Der biblische Gott als Vater aller Menschenkinder – Nach einer Legende wurde die Tora anderen Völkern noch vor Israel angeboten – Vorrang des Christentums unter den Weltreligionen? – Die Heidenchristen und die «Gerechten unter den nichtjüdischen Völkern» – Von Maimonides zu Rosenzweig – Eine umfassendere Ökumene.

Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/USA

FRANKREICH

Neue christliche Gemeinschaften: Bewegung der Basisgemeinschaften – Kein Randdasein im Pfarreileben und kein Ghetto in der Welt – Gemeinschaften mit stärkerer Integration – Anlehnung an das Klosterleben mit Gebet und Gütergemeinschaft – Beispiele lebendiger Pfarrgemeinden – Entwicklung seit Mai 1968 – Zwischen «militants» und «mutants» – Veränderung der Gesellschaft ausgehend von der Person – Das Problem der Weitergabe der christlichen Tradition – Dauerhaftigkeit hängt ab vom richtigen Verhältnis zu kirchlichen Institutionen. *Bernard Lauret, Paris*

Was zählt der «Glaubenssinn» der Familien?

Abschlußbericht von der Bischofssynode in Rom

Das Stichwort «Enttäuschung» kehrte nicht nur in so und so vielen Pressekommentaren zum Abschluß der Bischofssynode wieder, es wurde auch nicht nur in Stellungnahmen «Betroffener», zum Beispiel des Katholischen Familienwerks Österreichs, laut¹: es entflohen schon zuvor dem Munde von Bischöfen, die selber an der Synode teilgenommen hatten.

Die Enttäuschung betraf in erster Linie die «Botschaft an die christlichen Familien», mit welcher die Synode an die Öffentlichkeit trat. Man sollte diese Botschaft nicht «Schlußerklärung» oder gar «Schlußdokument» nennen. Ja, daß ein solches schon gar nicht mehr ins Auge gefaßt wurde, war – vielleicht eher als für Bischöfe für einige theologische Beobachter – eine erste Grundenttäuschung. Der Theologe Jacques Dupuis aus Indien zum Beispiel empfand es als fortgesetzte *Selbstabwertung* der Synode, daß sie, wie schon 1977, auf ein eigenes Schlußdokument zum vornherein verzichtet habe. Er erwähnte das Dokument von 1971 über die Gerechtigkeit, das Paul VI. bestätigt und zusammen mit der Synode erlassen habe: «Es ist seitdem immer wieder zitiert worden und enthält den weittragenden, geschichtsmächtigen Satz, wonach der Kampf für die Gerechtigkeit integrierender Teil der Evangelisation ist.»

Enttäuschende «Botschaft»

Der Verzicht auf ein solches Schlußdokument gründet im Debakel von 1974, als die Synode den Entwurf für ein Schlußdokument zurückwies. Der Grund lag aber damals am mißglückten Versuch, zwei grundverschieden angesetzte Texte, einen «deduktiven» über die Doktrin und einen «induktiven» über das gelebte Leben (Erfahrung), in harmonisierender Form zusammenzubringen (vgl. Orientierung 1974, S. 228ff.). Die damalige Zweiteilung des ganzen Synodenprogramms in einen empirischen und einen doktrinären Teil ist heuer vermieden worden, mochten auch in den Interventionen der Bischöfe gemäß der Zusammenfassung von Kardinal Ratzinger erneut diese zweierlei Sehweisen und «Methoden» – die «induktive» und die «deduktive» – hinsichtlich der Entstehung bzw. Eruiierung der Doktrin auffallen (vgl. unseren ersten Bericht, Nr. 19, S. 209).

Es war aber nicht nur dieser Gegensatz, sondern die ganze Vielfalt von Gesichtspunkten, die einerseits den Reichtum und die Horizonterweiterung zu Beginn der Synode und andererseits die Schwierigkeit einer gemeinsamen Schlußerklärung ausmachten. Im Unterschied zum oben genannten Theologen fanden deshalb andere Beobachter, daß man es bei diesem Reichtum im Erfahrungsaustausch hätte belassen und dem Zwang zu entweder verengenden oder nichtssagenden «Ergebnissen» hätte widerstehen sollen, zumal sie unter einem kaum zu verantwortenden *Zeitdruck* zustande kommen mußten. Gemeint sind nicht nur die bereits erwähnte, an die Familien in aller Welt gerichtete «Botschaft», sondern auch die zu Händen des Papstes formulierten «Propositiones», auf die wir unten zurückkommen.

Zur Abfassung der Botschaft wurde eine Kommission aus je einem Vertreter pro Kontinent gewählt. Man erhielt auf diese Weise Prominenz, aber nicht unbedingt ein für solche Arbeit geeignetes Team. Angesichts dessen, was herauskam, wurde bei mehreren Synodalen die Frage laut, warum man nicht Leuten mit dem «Charisma des Schreibens», Theologen und Journalisten, diesen Auftrag erteilt habe. Weitherum mißfiel der Stil, vielleicht auch das Konzept, doch

ZUR TITELSEITE

Als «Chronique d'un témoin» kann Pierre de Loch sein Buch bezeichnen. Es enthält Aufzeichnungen der letzten 35 Jahre und interessiert vor allem ob seiner entfernteren und näheren Vorgeschichte von «Humanae Vitae»: de Loch war von Anfang an (1963) Mitglied der Päpstlichen «Pillenkommission»! Der belgische Ehe- und Familienseelsorger möchte «das Lehramt von seiner Isolation befreien». Er beginnt deshalb mit einer Chronik der Bewegungen, die nach dem Krieg um eine eheliche Spiritualität gerungen und/oder sich für eine soziale Öffnung der Familie engagiert haben. Im Kontext unseres Ausschnitts, der diesen I. Teil abschließt, geht es um die schwierige Anpassung dieser Gruppen und Paare an neue, heutige Gegebenheiten. (Ed. du Centurion, 17, rue de Babylone, F-75007 Paris).

gab es keine Abstimmung zum Ganzen, sondern nur zu den Teilen. Von den vier Hauptteilen² erhielt einer genau die Hälfte (46), die drei übrigen etwas mehr als die Hälfte (48–52) Nein-Stimmen gegenüber den (86–94) Ja-Stimmen. Da aber auch die Abänderungsanträge (iuxta modum) als Zustimmung gerechnet wurden, kam die verlangte Zweidrittelmehrheit überall spielend zustande. Allerdings waren noch 250 «modi» zu verarbeiten.

«Der Text ist dadurch zwar etwas verbessert worden, trotzdem sind wir von ihm tief enttäuscht: Er spiegelt die Synode nicht wider»: so lautete das Urteil der Bischöfe aus Kanada unter Führung ihres Kardinals, *Gerald Emmet Carter*. Sie befürchteten offenbar einen Schock bei ihren Priestern und Gläubigen und kamen deshalb der Botschaft der Synode noch vor den Schlußabstimmungen mit einer *eigenen Botschaft* zuvor.

Kanada: «Ein kleiner Schritt vorwärts»

Vor der Presse rechtfertigten sie dies mit dem Bedürfnis, erstens eine andere, verständlichere Sprache zu sprechen – zum Beispiel sage ihren Leuten das Wort «Naturrecht» überhaupt nichts –, und zweitens dem Eindruck entgegenzuwirken, als bestünde die Kirche nur aus Bischöfen und Priestern. Der Text legte denn auch den Nachdruck auf die gemeinsame Vorbereitung der Synode in Kanada und auf die Anliegen, die die kanadischen Bischöfe im Namen ihrer Gläubigen auf der Synode vorgebracht hatten. Das Ergebnis der Synode wurde wohlmeinend dahin interpretiert, daß für die beiden heißesten Eisen (Geburtenkontrolle und Geschiedene) zu vertieftem «Studium» aufgefordert worden und somit doch «ein Schritt vorwärts» gemacht worden sei. Kardinal Carter fügte hinzu, für solche, die die nötige Rom-Erfahrung hätten, bedeute schon ein kleiner Schritt sehr viel.

Diese sozusagen «en famille» abgehaltene Pressekonferenz der Kanadier hob sich in der Stimmungslage sowohl von entsprechenden Veranstaltungen in deutscher Sprache wie vor allem von den großen offiziellen Pressekonferenzen ab. Dort erklärte zum Beispiel einer der drei vom Papst ernannten «Präsidenten», der argentinische Kardinal *Primatesta*, rundweg, nicht die Lehre habe sich dem Leben, sondern das Leben habe sich der Lehre anzupassen. Die simplifizierende Äußerung konnte nur dazu beitragen, die Vorstellung von einem unüberbrückbaren Graben zwischen dem einen und dem anderen zu bestätigen.

Noch tiefer aber ging wohl das Ärgernis beim deutschen Presseteam, als eine Anfrage nach dem verbindlichen Beispiel Jesu (z. B. in seinem Verhalten gegenüber der Samariterin: Joh 4) von einem deutschen Prälaten dahin beantwortet wurde, daß jeder sein eigenes Jesus-Bild habe, daß die Evangelien redaktionsgeschichtlich zu lesen seien und deshalb nur die Kirchenlehre sichere Weisung biete. Nach beiden Veranstaltungen bin ich Kolleginnen und Kollegen begegnet, die in einer Weise empört und verletzt waren, wie es sich wohl keiner der Geistlichen geträumt hat. Gott sei Dank wurden solche kollektiven Erlebnisse durch gelegentliche Begegnungen mit einzelnen Bischöfen korrigiert. Wo diese, wie die Kanadier, aus ihrer Kritik kein Hehl machten, nahm man gerne auch eine Mahnung an. So tadelte zum Beispiel der vom Konzil her bekannte Erzbischof *Zoa* von Yaoundé/Kamerun in einem Gespräch, daß wir in Europa die Fragen um die Ehe und Humanae Vitae zu sehr «ideologisiertem». Gleichzeitig kritisierte er an der Synode, daß keine theologischen Klärungen, zum Beispiel zum *Naturbegriff*, erfolgt seien und es überhaupt an einer repräsentativen Mitarbeit (bzw. Einladung zur Mitarbeit!) von *Theologen* gefehlt habe.³

Diese letzte Äußerung betrifft nicht nur die «Botschaft», sondern die gesamte *Arbeitsweise*. Daß sie noch immer nicht zufriedenstellend sei, hat u. a. Weihbischof *Gabriel Bullet* betont.

¹ Kathpress (Wien), 28. 10. 80, sowie 6. 11. 80 (Erklärung der österr. Bischöfe!).

² Die Botschaft ist außer im Osservatore Romano (26. 10. 80, deutsch: 31. 10. 80) u. a. auch im «Vaterland» (Luzern, 31. 10. 80) im vollen Wortlaut erschienen. Zum Aufbau der Hauptteile vgl. unten. Ihr Stil ist unterschiedlich. Beachtlich für ein gesamtkirchliches Dokument ist immerhin die positive Einstellung zur Sexualität und vor allem der Passus über die Erziehung zum «freien» und «liebesefähigen» Menschen.

³ Theologische Experten waren lediglich einige wenige (wie *G. Martelet*, Mitverfasser von «Humanae Vitae») dem Sekretariat zugesellt. – Zum «Naturbegriff» und seinen Wandlungen in Antike und Neuzeit vgl. die überaus erhellende geistesgeschichtliche Darstellung in: *Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag Stuttgart 1979, S. 39–81.

Zu wenig Beachtung für Vorarbeiten und Vorgeschichte

In einem Interview⁴ beklagte er den Mangel an Zeit, Fragen gründlich zu studieren: «Es sind zu komplexe und schwierige Probleme, als daß in vier Wochen Lösungen gefunden werden könnten.» Bullet antwortete damit auf die Frage, ob nicht auch in der *Lehre* «Fortschritte» möglich wären. Nach Verbesserungen für die Arbeitsmethode befragt, antwortete er: «Ich wünsche mir sehr, daß die Synode besser *vorberitet* würde. Schon zu Beginn sollten konkrete Vorschläge da sein, die vorher gründlich studiert worden sind. Dann hätte man auf der Synode wirklich Zeit, sie vertiefter zu behandeln.»

Ähnlich hat sich der Jesuitengeneral, *Pedro Arrupe*, geäußert: Was an ernsthafter Vorarbeit (mit Erhebungen usw.) möglich war, hätten immerhin einzelne Regionalkirchen wie Brasilien, USA, Kanada, England und Frankreich gezeigt. – Offenbar sind aber solche Vorarbeiten, zu denen auch das gesamtafrikanische Symposium über die Familie zu zählen ist, nicht direkt als Studienmaterial, sondern nur über (allenfalls koordinierte) Einzelvoten von Bischöfen zum Zug gekommen. Ebensovienig sind die seinerzeitigen Erklärungen von Bischofskonferenzen zu «*Humanae Vitae*» oder einschlägige Beschlüsse zentraleuropäischer Synoden als Akte ausgeübter Kollegialität und Mitverantwortung in die Waagschale gelegt worden. Jede Bischofskonferenz, ja jeder Synodale mit oder ohne einen solchen «Hintergrund» hatte grundsätzlich gleichviel zu sagen, ganz abgesehen davon, daß so große Kirchen wie diejenige Brasiliens (350 Bischöfe) mit nur vier Delegierten untervertreten waren.

Zu den Vorarbeiten hätten – wenn auch nur rudimentär wissenschaftlich und kollegial vorgegangen worden wäre – sicher auch die Dokumente der *Päpstlichen Kommission* zur Geburtenfrage vor «*Humanae Vitae*» gehört. Aber es lag offenbar – trotz eines in diese Richtung weisenden Appells von Erzbischof Quinn – kaum jemandem am Herzen, die *Geschichte* der letzten fünfzehn, zwanzig oder dreißig Jahre aufzuarbeiten, sowohl was die Ehe- und Familienbewegungen wie die Äußerungen des Lehramts betrifft.⁵ Als zum Beispiel beim deutschen Pressetee die Frage aufgeworfen wurde, wie weit Anliegen und Anträge der bundesdeutschen Synode von Würzburg in die Debatte der Bischofssynode eingebracht worden seien, antwortete Kardinal Höffner: «Hätte ich mich auf die «Würzburger Synode» berufen, hätten kaum zehn Prozent der Synodalen einen Begriff davon gehabt, was ich meine.» Diese Antwort zeigt, daß auf der Bischofssynode nicht nur «Stimmen» und «Voten» laut werden, sondern viel mehr über das *Geschehen* in den Einzelkirchen *berichtet* werden sollte. Daß übrigens die einschlägigen Synodenbeschlüsse für uns nach wie vor Gültigkeit besitzen, konnte man sowohl vom schweizerischen wie vom österreichischen Vertreter (Bischof Wechner) hören, und analog sprach sich Kardinal Ratzinger nach seiner Rückkehr nach München hinsichtlich der «Königsteiner Erklärung» der deutschen Bischöfe zu *Humanae Vitae* aus.

Tabuisierte Doktrin?

Die ganze Frage nach der Arbeitsweise der Synode verbindet sich letztlich immer wieder mit der anderen, was diese Synode überhaupt sollte, was mit ihr beabsichtigt war und was nicht, ja was man allenfalls direkt vermeiden wollte. Wenn zum Beispiel in so und so vielen Voten der Ruf nach einer «Vertiefung» der Lehre von «*Humanae Vitae*» laut wurde, wenn man sich dafür auf einen entsprechenden Wunsch Pauls VI. berief und wenn sogar nach einer besseren, überzeugenderen Argumentation gerufen wurde, so stand dem auf der anderen Seite die dezidierte Front einiger Kurienkardinäle wie *Felici* und *Palazzini* gegenüber, die jede Diskussion über die «Lehre» von «*Humanae Vitae*» ablehnten, weil diese «völlig klar» sei. Nach Auskunft der Kanadier ist diese Position «von der Mehrheit abgelehnt» worden. Sie wirkte sich aber offenbar in einen oder anderen

⁴ Von Walter Ludin im «Vaterland» (Luzern, 31.10.80), vgl. auch KIPA (Fribourg, 29.10.80). Die ungenügende Zeit für die *Vorbereitung* haben die Schweizer Bischöfe schon in ihrer – auch sonst kritischen – Antwort auf die «*Lineamenta*» (1979) beanstandet. Letztere konnten *deshalb* nur von der Kommission «Ehe und Familie» (3 Theologen, 9 Laien) eingehend geprüft werden. – Zur Abhilfe wurde jetzt in Rom von afrikanischer Seite (Kard. Zougrana u. Thiandoum) der Vorschlag laut, nur alle fünf Jahre eine Synode abzuhalten, was aber auf Ablehnung stieß. Ein Gegenvorschlag von Erzb. Martini plädierte für jeweils zwei Sessionen pro Synode.

⁵ Dies versucht P. de Loch, *Les couples et l'Église*, Paris 1979. Vgl. *Zur Titel-seite*.

Sprachzirkel, wo ein solcher Kardinal entsprechend auftrat, blockierend und tabuisierend aus, sodaß in diesem Punkt «keine Freiheit» bestand, wie ein sonst sehr maßvoller und zurückhaltender Synodale sich ausdrückte. Auf solchem Hintergrund mag man sich fragen, was es bedeutet, wenn auf den großen offiziellen Pressekonferenzen spektakulär verkündet wurde, in Sachen der «Lehre» seien sich «alle Bischöfe einig».

Die Kritiken ließen sich noch weiter fortsetzen. Solche, die zum erstmaligen Synodalen waren, wunderten sich, daß es keine geheimen Abstimmungen gab, sondern daß jeder seinen Namen auf die letzte Seite des Heftes eintragen mußte, in welchem er Ja, Nein oder «*iuxta modum*» unter die einzelnen Abschnitte einzutragen hatte. Das war nicht nur für die «Botschaft», sondern auch für die «*Propositiones*» der Fall. Schlimmer war es, daß diese Propositionen überhaupt nicht Gegenstand der Diskussion waren. Sie wurden aufgrund der Vorarbeiten in den Sprachzirkeln in einem vom Synodensekretariat zusammengesetzten Gremium aufgestellt, wobei die ursprünglichen 149 Propositionen auf 43 reduziert wurden. Das Plenum befand darüber in 50 Abstimmungen, da einige Propositionen in sinnmäßiger Aufgliederung zur Abstimmung gelangten.

Für alle Paragraphen gab es weit über die nötige Zweidrittelmehrheit von Ja-Stimmen (Placet), die «*Non placet*» blieben in vierzig Fällen unter der Zahl 10 und überstiegen nur bei einem Paragraphen die Zahl 20. Es ist dies der Satz, in welchem ein «*neues und vertieftes Studium*» zur Erreichung einer «volleren pastoralen Barmherzigkeit» für die *wiederverheirateten Geschiedenen* gewünscht wird, und zwar «auch unter Berücksichtigung der Praxis der *Orientalischen Kirchen*». Für diesen Paragraphen gab es in der ersten-Runde 136 Placet, 32 Non placet, 31 Placet *iuxta modum*, 3 Enthaltungen und 2 ungültige Stimmen. In der zweiten Runde, wo man nur noch mit «Ja» und «Nein» stimmen konnte, gab es 179 Placet, 20 Non placet und 7 Enthaltungen. Durch die «*Modi*» der ersten Runde wurde die Streichung eines Zusatzes erreicht. Danach hätte das gewünschte «*Studium*» zum vornherein nicht in Frage stellen dürfen, was an anderer Stelle über die Bedingungen für die Zulassung zur Eucharistie bereits festgelegt war.

Propositionen: «Glaubenssinn» und Zeichen der Zeit

Das Beispiel gibt einen kleinen Einblick in den «Weg», den die Propositionen machen mußten. Er unterlag, wie auch diese selber, einer Nachrichtensperre, in die selbst gezielte Fragen von Journalisten auf den Pressekonferenzen nur wenige Breschen schlagen konnten. Immerhin war zu vernehmen, daß zu den Propositionen im Vergleich zur «Botschaft» viel weniger «*Modi*» eingereicht wurden. Das deutete man zuerst als geringeres Interesse seitens der Synodalen. Erst am Schluß war zu erfahren, daß die Propositionen viel intensivere Arbeit hinter sich hatten als die Botschaft. Nach Ansicht der Kanadier spiegelten sie jedenfalls die Meinungen der Synode um vieles besser wider. Und so sprachen mehrere Delegationen ausdrücklich den Wunsch aus, die dem Papst übergebenen Propositionen möchten von ihm veröffentlicht werden.

Der *Aufbau* der Propositionen *unterscheidet* sich von dem der «Botschaft» wie von dem des «*Instrumentum Laboris*», das der Synode vorausging und das auch noch die erste «*Relatio*» (von Kardinal Ratzinger) bestimmte. Alle diese drei Texte beginnen nämlich mit einem ersten Teil über den «Zustand» der Familie in der «*heutigen Welt*», um dann ausführlicher vom «*Heilsplan*» Gottes für die Familien und von deren «*Aufgaben*» zu sprechen. In den Propositionen ist dieser doppelten Hauptthematik (= Teil II und III) ein erstes Kapitel vorangestellt, das von der «*Erkenntnis des Willens Gottes auf der Wanderschaft des Gottesvolkes*» handelt und mit je einem Abschnitt über den «*Glaubenssinn*» (der Gläubigen) – «*de sensu fidei*» – und über die «*Zeichen der Zeit*» beginnt. Diese Tatsache scheint mir, unabhängig vom Detail der Formulierungen und vom Tonfall einschränkender Mahnungen, überaus positiv zu sein. Am Anfang von allem steht der Satz der Konzilskonstitution «*Lumen Gentium*», wonach Christus der Herr sein «*prophetisches Amt auch durch die Laien erfüllt*», sie «*zu Zeugen bestellt*» und sie «*mit dem Glau-*



Kath. Pfarramt St. Josef Horgen ZH

Wir suchen auf Frühjahr 1981 für den Bereich **Katechese/ Jugendarbeit**

2 halbamtl. ausgebildete Katechetinnen oder Katecheten

(Schwergewicht Oberstufe)

1 vollamtlichen Jugendarbeiter

Wir sind eine große Industriepfarrei von 6000 Katholiken am linken Zürichseeufer.

Wir bieten Zusammenarbeit in jungem, aufgeschlossenem Seelsorgeteam, praktische Weiterbildung am Ort und neuzeitliche Anstellungsbedingungen nach der Besoldungsverordnung der röm.-kath. Kirchgemeinde Horgen.

Wir erwarten gerne Ihre Anfrage oder Ihre Bewerbung, die Sie bitte an Pfarrer G. Zimmermann, Burghaldenstr. 5, 8810 Horgen, Tel. (01) 725 43 22, richten wollen.

bensinn und der Gnade des Wortes ausgerüstet», damit *die Kraft des Evangeliums «im Alltag des Familien- und Gesellschaftslebens»* aufleuchte (LG 35).

Offensichtlich wollte man auf diese Weise jener «Richtung» entgegenkommen, von der Kardinal Ratzinger in seiner zweiten «Relatio» gesagt hatte, daß sie eine «Lehre unterwegs» in der Erfahrung, der Geschichte und der pastoralen Praxis suche. Mehrere Sprachgruppen, darunter die deutsche und italienische, hatten sich mit dem Begriff «sensus fidei» auseinandergesetzt. Daß der «Glaubenssinn» ohne weiteres «statistisch» erhoben werden könne, hat gewiß niemand gemeint. Der Text betont sehr stark, die Kirche «unterwerfe» sich nicht der «Herrschaft der großen Zahl». Trotzdem ist man nicht Kardinal Felici gefolgt, der gegen Erhebungen und Statistiken wettete. Der Schlußtext anerkennt, daß sie sowohl für die Seelsorgetätigkeit wie zur Erforschung der Zeichen der Zeit ihre Bedeutung hätten, ja selbst «zur besseren Erforschung der Wahrheit», wie aufgrund eines «modus» hinzugefügt wurde.

Was die Kriterien zur Deutung des Glaubenssinns betrifft, so zitiert der Text sowohl Vinzenz von Lérins wie Kardinal Newman. Um *unterscheidende* Deutung geht es dann vor allem auch bei den «Zeichen der Zeit»: sie seien nichts anderes als die «Wirklichkeit», in der wir leben, wobei die «Zeichen» nicht nur in ihrer Ambivalenz («positiv» für die Gegenwart, «negativ» für die Abwesenheit bzw. Ablehnung Gottes), sondern auch in ihrer «Vermischung» zu sehen seien. Eigens wird dabei eine mit Notwendigkeit abrollende Dialektik in der Geschichte unter Verweis auf den Hegelschen «Weltgeist» (sic: deutsch zitiert) abgelehnt und ihr die «Geschichte zweier sich bekämpfender Freiheiten» bzw. zweier «Civitates» im Sinne von Augustins «zweierlei Liebe» gegenübergestellt.

Zu kurz gekommenes Hauptthema

Dieser Abschnitt endet mit einem Hinweis auf soziologische und kulturelle Entwicklungen, die auch tiefgreifende *Mutationen* der Familie mit sich bringen. Die Kirche müsse versuchen, eine «neu aufkeimende Kultur schon in den Anfängen mit ihrer Botschaft zu durchdringen», sie müsse sich um «neue Arten zwischenmenschlicher Beziehungen und Gemeinschaft» bemühen, damit die Familien auch in einer «neuen Gesellschaft» ihren Platz fänden und auf die «Schaffung gerechter und brüderlicher Strukturen» Einfluß nehmen könnten.

Hier wie im folgenden Abschnitt, wo nochmals von der «Veränderung der Strukturen» die Rede ist, nämlich solcher, die in der Ungerechtigkeit als «personaler und sozialer Sünde» ihren Ursprung haben, klingt bereits das Hauptthema der ganzen Synode, nämlich «von den *Aufgaben* (lat. munera) der Familie», an. So mindestens war das Unternehmen angekündigt und so lautet auch immer noch die Überschrift zu den Propositionen. Dabei wurde bei den verschiedenen Ankündigungen und vorbereitenden Dokumenten noch eigens die Weiterführung der

Thematik von 1974 (Evangelisation) und 1977 (Katechese) betont, sodaß es heuer zur Hauptsache um die *Weitergabe des Christentums in der Familie* bzw. um die «religiöse Sozialisation» in der Familie hätte gehen sollen.

In Wirklichkeit hat man auf diese Thematik relativ wenig Zeit und Energie verschwendet, ja ein Mitglied des vorbereitenden «Consilium», das ich darauf ansprach, meinte, die «munera» in diesem Sinn seien fast «vergessen» worden. Offenbar war die Aufmerksamkeit doch sehr stark von der Spannung zwischen (bisheriger) Doktrin und (heute sich aufdrängender) Pastoral in den heiklen Fragen um die Geburtenkontrolle, die wiederverheirateten Geschiedenen und die Versöhnung mit außer- bzw. vorchristlichen Traditionen (Afrika!) gefangen genommen.

Verwirrung um die «Stufen»

Zur Lösung dieser Spannung und zugleich zur Versöhnung und gegenseitigen Ergänzung der «induktiven» und der «deduktiven» Methode hatte schon Kardinal Ratzinger in seiner zweiten «Relatio» auf die Voten einiger Synodalen aufmerksam gemacht, die für einen «*pädagogischen Weg*» plädierten, der den Menschen einen «*stufenweisen Zugang*» zu einem Leben nach dem Evangelium eröffne und so eine «Brücke» über die «Kluft» schlage, die «zwischen den angestammten Bräuchen und der christlichen Berufung klawe».

Eine der englischen und eine der spanischen Sprachgruppen griff diese Thematik auf, und so kam in den ersten Teil der Propositionen noch ein dritter Abschnitt mit dem schwer zu übersetzenden Titel «*De gradualitate*». Es geht darin um *Stufen der Bekehrung* und des Gesinnungswandels im Sinne eines «dynamischen Prozesses», der «das persönliche wie das gesellschaftliche Leben umfassen» und «sowohl zu tieferem Verständnis als auch zu vollerer Verwirklichung des Christusgeheimnisses führen» soll. Der Text spricht von «progressiver Befreiung» und will offenbar in der Mission wie in der Pastoral Geduld und Takt empfehlen, wie dies schon im «Instrumentum laboris» und auch in einigen Voten im Plenum der Fall gewesen war.

Auf diesem Hintergrund mußte es überraschen und verblüffen, daß Papst Johannes Paul II. in seiner *Schlußansprache* die Thematik von der «Gradualität» bzw. dem «stufenweisen Weg» erstens im verengten Kontext von *Humanae Vitae* und zweitens mit einer polemischen Spitze gegen eine angebliche Gleichsetzung des «Gesetzes der Gradualität» mit einer «Gradualität des Gesetzes» (im situationsethischen Sinne) aufgriff. Da niemand in diesem Sinne gesprochen hatte, wirkte die Mahnung für die mit den Voten und Propositionen Vertrauten eher kurios, während man sie in der nichtinformierten Öffentlichkeit fast zwangsläufig als Desavouierung der Synode bzw. als «Verschärfung» ihrer Aussagen empfinden mußte. «Verschärfend» wirkte auch die sowohl in der Botschaft als auch in den Propositionen vermiedene ausdrückliche Nennung der «vollen Enthaltbarkeit» als Voraussetzung für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie: Dies kann – auf dem Gesamthintergrund der Synode – nicht das letzte Wort sein.

Offiziell ist nun dem Papst mit den Propositionen das ganze umfangreiche Material aus Plenum und Arbeitsgruppen übergeben worden. Ein *Dokument* soll daraus entstehen über die «Rolle der christlichen Familie». Zu wünschen ist, daß darin etwas vom *Reichtum* (bis hin zu Widersprüchlichkeiten!) der von den Einzel- und Regionalkirchen eingebrachten Erfahrungen erhalten und *Ungelöstes offen* bleibt. Wenn es darüber hinaus Einsichten in *Zusammenhänge* zu vertiefen gilt, so wird hoffentlich auch ein Bogen gespannt vom Anfang zum Schluß, vom «Glaubenssinn» zur Glaubens-Weitergabe. Denn «tradiert» wird in den Familien nicht gedruckte Einheitsdoktrin, sondern nur ein in der vielgestaltigen Wirklichkeit gelebter Glaube; das heißt aber auch: ein Glaube, wie er in Familien gelebt werden kann.

Ludwig Kaufmann

Erratum: Im letzten Bericht (Nr. 20, S. 222) hat sich ein Fehler eingeschlichen. Es mußte heißen: Man fand *keine* Gelegenheit, Aktuelles wie den Tod von Erzbischof Romero gemeinsam zu bedenken.

Ein Volk von «liebenswürdigen Wilden» und das alte China

Jean-Pierre Voiret setzt im folgenden die Ausführungen fort, deren ersten Teil wir in der letzten Nummer (S. 220ff.) unter dem Titel «Ein Land, dessen Name «Reich der errichteten Tugend» ist» veröffentlicht haben. Ging es ihm dort darum, die der Hochkultur des alten China vorausgehende Phase des «Urkommunismus» (gesellschaftliche Ordnung ohne politische Gewalt) anhand von chinesischen Textzeugnissen darzustellen, so versucht er dasselbe nun anhand einer ethnologischen Parallele: das heute noch lebende Volk der *Sakuddei* auf den Mentawai-Inseln südlich von Sumatra. Vieles spricht für den chinesischen Ursprung dieses Volkes, und auf jeden Fall weist seine gesellschaftliche Organisation und Kultur frappante Ähnlichkeiten mit dem auf, was wir vom archaischen China wissen. (Red.)

Wenn man u. a. den «Bericht» des Zhuangzi über die Menschen im «Nan Yue» (d. h. im südlichen Yue) gelesen hat, kann man keine Zweifel mehr haben, daß die beschriebenen Ethnien in der südlichen Hälfte des chinesischen Subkontinents damals keine Arbeitsteilung, keine Klassen, keine Herrschaft und kein Privateigentum kannten. Genauso leben auch die von Schefold beschriebenen *Sakuddei*¹: «Ein Anhäufen von persönlichem Besitz über das Lebensnotwendige hinaus konnte unter solchen Umständen nicht besonders verlockend sein. Der Begriff des Eigentums existierte, aber als Individuum konnte man nur wenig damit anfangen. Da es keine Spezialisierung gab, konnte man sich keine Dienstleistungen erkaufen. So fehlte auch die Grundlage, durch eine Anhäufung von Reichtum Macht über andere Menschen zu gewinnen. (...) Umgekehrt war es aber auch selbstverständlich, daß man am Gebrauch seines Besitzes die anderen teilhaben ließ» (10, S. 26).²

Deshalb ist das ganze Leben in Mentawai auf die «Uma» zentriert, ein Wort, das sowohl die Lokalgruppe von 5 bis 10 Familien, wie auch ihr großes gemeinsames *langes Haus* bezeichnet, das sie neben den kleinen Familienhäusern gemeinsam «betreiben». In China bedeutet das entsprechende Wort «*jia*» sowohl Haus wie auch Großfamilie. Das lange Haus ist übrigens dem China-Archäologen nichts Unbekanntes. Es wird für die neolithische Yangshao-Kultur von verschiedenen Autoren beschrieben (11, 12), und sein Ursprung geht auf die Zeit vor dieser Kultur (die die Arbeitsteilung schon kennt) zurück.

Wie China seit Jahrtausenden das «Reich der Mitte» ist, so heißt es auch bei den *Sakuddei*: «Die Menschen auf Sibirer sehen ihre Insel als *Mittelpunkt* des großen Weltmeeres» (9, S. 8). Gleichzeitig wissen sie um die Völkerwanderung, die sie auf die Insel gebracht hat: «Dort (im Westen der Insel) waren in unbestimmter Vorzeit ein Mädchen und ein Hund zusammen auf einem Floß gelandet, niemand weiß woher» (9, S. 12). Das deutet auf die Überlagerung von zwei Erfahrungsbereichen hin. Einen der vielen neolithischen Mythen Chinas finden wir übrigens auf Mentawai wieder (9, S. 8): «Ursprünglich hatte auch die Sonne Kinder, kleine Sonnen, die versengend strahlten», und: «Zu Beginn lag der Himmel dicht über der Erde – so dicht, daß die Sonne die Frauen und Kinder verbrannte, wenn sie zum Baden an den Fluß gehen wollten. Da schossen die Männer mit Pfeilen nach oben, um den Himmel zurückzutreiben.» In diesem *Sakuddei*-Mythos finden wir in etwas gewandelter Form eindeutig den Mythos vom Schützen Yi wieder, der alle kleineren Sonnen abschießt, weil die Hitze auf der Erde unerträglich ist (13, S. 344).³

Überhaupt ist die Geisteshaltung der *Sakuddei* der althergebrachten chinesischen Geisteshaltung in vielem sehr ähnlich: das taoistische «Nichteingreifen», das bei Zhuangzi (XVI, 2) sozusagen ökologisch «*wan wu bushang*» («die Natur wurde nicht verletzt») formuliert wird, findet seine Entsprechung bei den *Sakuddei*: für jeden gefällten Sagobaum wird ein neuer gepflanzt, und alle Wesen (Pflanzen, Tiere, Erde, Flüsse) werden rituell um Verständnis gebeten – ihre Geister werden besänftigt und versöhnt –, wenn man sie gebraucht

¹ Der im Titel verwendete Ausdruck «liebenswürdige Wilde» stammt vom Ethnologen A. Maass, der um die Jahrhundertwende auf den Mentawai-Inseln weilte.

² Kursive Ziffern verweisen auf die Nummern des Literaturverzeichnisses am Ende des Artikels.

³ Interessant ist auch, daß sowohl Chinesen wie Mentawaier ihre Entstehung mit einem Ur-Inzestmythos begründen (9, S. 12 und 19, S. 930f.).

(9, S. 106). Das Ziel des Lebens kann überhaupt für die *Sakuddei* – wie auch traditionell in China – mit dem Begriff «Harmonie» (9, S. 106) beschrieben werden, wobei südlich von Sumatra wie im alten Reich der Mitte das Gleichgewicht zwischen männlichen und weiblichen Prinzipien und Kräften (9, S. 80) – also für China zwischen Yin und Yang – eine zentrale Bedeutung hat. Genau wie im alten China gibt es für die *Sakuddei* drei Sorten von Seelen (8, S. 192ff., 9, S. 101ff.): «*Simagere*», «*Bajou*», sowie «*Ketsat*» (die Seele, die beim Tod entflieht und sich in ein Gespenst «*Sanitu*» verwandeln kann), den drei chinesischen «*Hun*»-Seelen entsprechend, sowie viele Sorten von mehr oder weniger gefährlichen Geistern, wie z. B. die «*Pitto*»-Geister (9, S. 101), die wahrscheinlich den sieben chinesischen «*Po*»-Seelen entsprechen (15). Die Seelenbeschwörung, alltägliche Tätigkeit der *Sakuddeiseher* (9, S. 101–108), war im alten China genau so verbreitet (16). Die *Sakuddei* müssen die Seelen der Verstorbenen gut behandeln und günstig stimmen (9, S. 101, 110); so heißt es aber auch im Buch der Riten (14, Bd. 2, S. 442): «Das Nahen der Seelen kann nicht erraten werden; so muß man sich immer in acht nehmen und sich davor fürchten, sie (die Seelen) nachlässig zu behandeln.» Zudem wurde in China und wird in Mentawai Krankheit als Verlust der Seele oder als Einfluß von bösen Geistern gedeutet und entsprechend behandelt (9, S. 108 und 16, S. 60, 95). Für China sagt Eichhorn: «Krankheiten wurden nicht von Ärzten mit Medikamenten behandelt, sondern mittels bestimmter Orakelmethoden. Suchte man Abwehr von Unheil, dann wandte man sich an den oder die Orts-Wu (Seher). Dies waren die alten Gebräuche von Ch'u⁴.» Beachtenswert ist auch, daß Eichhorn für das archaische China von «dem» oder «der Wu» spricht: auch in Mentawai können Seher (oder «Medizinmänner», wie Schefold sie nennt) männlich oder weiblich sein (8, S. 195)⁵. Im Trancezustand tanzen die *Sakuddeiseher* heute noch im Feuer (9, S. 93). Im Zhuangzi (Kap. VI, 1) heißt es: «Sie (die wahren Menschen des Altertums) konnten durchs Feuer schreiten, ohne verbrannt zu werden.» Die Seher von Mentawai lesen heute noch das Orakel in den Eingeweiden eines Huhns (9, S. 107). In China wurde im Altertum das gleiche praktiziert (17, S. 107). Fleischopfer sind beiden Gebieten gemeinsam (8, S. 173 bzw. 14, Bd. 2, S. 291). Schweineopfer (Mentawai: 9, S. 104f.) sind speziell für Südchina (Yue) überliefert (18, Bd. 1, S. 89).

«Die Sorge für die Seelen»

Die Seher und Zeremonienmeister sind die einzigen Mitglieder einer «Uma», die in der egalitären Gesellschaft der *Sakuddei* eine besondere Stellung haben und etwas mehr Prestige genießen. Damit dieses Prestige begrenzt und diese Sonderstellung nicht allzu attraktiv wird, müssen sie aber besondere Tabus in Kauf nehmen, besondere Pflichten erfüllen und das ihnen auswärts als Entgelt gegebene Fleisch der geopfert Tiere nach der Rückkehr mit allen Anwesenden teilen (9, S. 92). Im Alltag verrichten zudem «die Medizinmänner die gleichen Arbeiten wie alle übrigen Mitglieder der Gruppe» (9, S. 92). Wie könnte man da nicht an das traurige Los des im Han-feizi beschriebenen «Königs» Yü denken (siehe oben, «Als Yü das Reich regierte ...»). Man kann sich leicht vorstellen, daß die in den alten Texten als «Könige» oder «Herrscher» bezeichneten, mehr oder weniger mythischen Gestalten höchstens Stammeshäuptlinge waren. Nur wurden diese Texte in einer Zeit geschrieben, als es schon Herrscher gab und man sich – außer bei den Taoisten wie Zhuangzi – kein System mehr ohne Herrscher vorstellen konnte. Diese Herrscher wurden aber – wie wir gesehen haben – von ihrer Gefolgschaft kontrolliert und in Schach gehalten; so «vollbrachten sie keine Heldentaten, schmiedeten sie keine Pläne» – wie sich Zhuangzi (Kap. VI, 1) ausdrückt. Dies gilt auch für die *Sakuddeiseher*.

Es gibt auch sonst viele Ähnlichkeiten zwischen Brauchtum, Einstellungen und Psychologie der *Sakuddei* und der traditionellen Chinesen. So tragen alle Mitglieder eines *Sakuddei*-Clans den gleichen Namen, so daß es nur wenige Familiennamen, d. h. Clannamen, gibt. Zudem herrscht das Gebot der Clanexogamie, das in der Praxis häufig durchbrochen wird (9, S. 97 bzw. 19, S. 495). Alle diese Erscheinungen waren bzw. sind auch in China zu beobachten. Wie im alten China zieht die *Sakuddei*-frau zur Uma ihres Mannes um. Wie im archaischen China sind die vorehelichen Bräuche nicht sehr streng: «Voreheliche Kontakte in höherem (Jugend)alter sind dagegen die Regel» – schreibt Schefold (9, S. 81) –, «nur dürfen die Väter oder Brüder der Mädchen nichts davon erfahren.» Es ist in China im Volk

⁴ Im antiken China wird der Name «Ch'u» für die Völker des unteren Hanshui- und des mittleren Yangzi-Tals benützt (11, S. 395). Ch'u befindet sich also in der südlichen Hälfte des chinesischen Subkontinents.

⁵ 1975 habe ich selber gesehen, wie heute noch in einem taoistischen Tempel von Tainan eine Seherin und ein Seher sich nacheinander in Trance versetzten.

heute buchstäblich noch so, und für die archaische Welt bestätigt das «Buch der Oden» den Tatbestand der vorehelichen Sexualität (20, S. 39, 46ff.). Die Altersgruppen der Sakuddei (oder Freundschaftsbünde – Siripo –, wie sie Schefold nennt), «die auch nach der Hochzeit noch andauern» (9, S. 81), sind auch interessant, weil Homann nachgewiesen hat, daß einzelne sogenannte «Verwandtschaftsstrukturen» des archaischen China in Wirklichkeit Altersgruppen waren (21, S. 134ff.). Schließlich ist das in Mentawai übliche Verfahren der Tätowierung (9, S. 82) für das archaische Südchina bestens belegt (18, Bd. 1, S. 89; 22, «Chao Hun», Vers 14).

Im sozialen Verhalten zeigen die Mentawaier viele Parallelen zu den traditionellen chinesischen Verhaltensweisen. Wie in China genießt z. B. das Alter hohes Ansehen (9, S. 88). Die Tugenden, die bei den Mentawaiern einen Menschen auszeichnen, scheinen auch sehr chinesisch: «großes zeremonielles Wissen, Besonnenheit in der Rede, aber auch, daß man sich nicht übervorteilen läßt» (9, S. 88). Tiefe Rücksichtnahme auf charakterliche Besonderheiten von Menschen und Umwelt charakterisieren ebenfalls die Mentawaier (9, S. 106), sind aber auch in höchstem Maße typisch für die Chinesen und erklären weitgehend den Ruf ihrer Höflichkeit. Ebenfalls typisch ist, wie die Mentawaier «ihre Seele pflegen». Mit dem Spruch «Moile moile» («langsam langsam») bremsen sie z. B. jede Hast (9, S. 102). Das erinnert unwillkürlich an das häufige «Man man» (ebenfalls «langsam langsam») der Chinesen, das am häufigsten im Zusammenhang «man man chi» oder «man man zou» («iB langsam; geh langsam») vorkommt. Die Aussprache über jedes Problem im betroffenen oder zuständigen Kollektiv ist ebenfalls bei beiden Völkern eine typische Verhaltensregel (9, S. 96 und oben, «Komm, du Menge ...»), die in China heute noch nachwirkt.

Weiche Bedeutung – in Mentawai wie im alten China – der Tod eines Individuums für die Gemeinschaft hat, sieht man an der Länge der notwendigen Traueritten (9, S. 90 bzw. 19, S. 132). Weiße Stoffstücke signalisieren übrigens in Mentawai wie in China den Tod, während Grabbeigaben in beiden Kulturen üblich sind (19, S. 11, 9, S. 89f.). Und ähnlich wie es bei Schefold heißt: «Meistens sind auch noch Mediziner aus der Nachbarschaft zugegen, die mit ihren Zeremonien letzte Versuche unternehmen, die Seele des Sterbenden bei ihm zu halten», so heißt es auch für das alte China: «Wenn jemand starb, wurde zuerst seine Seele herbeigerufen. Wegen der Möglichkeit der Wiederbelebung wurde der Tag der Bestattung hinausgeschoben» (19, S. 12).

In Kürze erscheint

Im ewigen Kreis

Zum jüdischen Kalenderjahr

von Dr. Pinchas Paul Grünewald

ca. 200 Seiten, broschiert laminiert, ca. sFr. 24.80

Bei Direktbezug ab Verlag liefern wir mit 5% Rabatt und portofrei und gewähren dazu noch Mengenrabatt:

5–10 Exemplare	5%	26–50 Exemplare	15%
11–25 Exemplare	10%	ab 51 Exemplare	20%

In seinem neuen Werk «Im ewigen Kreis» sucht Dr. Grünewald in Einzeldarstellungen die Bedeutung der jüdischen Feste zu ergründen. Die Betrachtungen erleuchten die Feste im Scheine authentischer Quellen und bilden eine Einheit, die zum Verständnis jüdischen Geistes und Lebens einen wertvollen Beitrag leisten. Das Buch bietet reichhaltiges Material zur selbständigen Weiterarbeit für Jugendliche und Erwachsene.

Verlag Peter Lang AG
Jupiterstraße 15, Postfach 277, CH-3000 Bern 15
Tel. (031) 32 11 22, Telex 32420 verl ch

Aus Chinas Geschichte lernen

Was können wir nun im Zusammenhang mit den Stimmen aus der Zeit vor der Herrschaft aussagen?

► Die zitierten Textstellen aus der chinesischen Antike zeigen uns, daß in China die Urzeit (die archaische Welt) in den Gedanken der Menschen noch sehr präsent war. Das kommt nicht zuletzt daher, daß in bestimmten südlichen Teilen des Riesensandes archaische «Inseln» noch weiterexistierten, während die nördlichen Teile den Sprung zur sogenannten Hochkultur – und zur hierarchisch strukturierten Gesellschaft – geschafft hatten. Noch in der Han-Zeit müssen entlegene Teile des Südens wahrscheinlich noch immer nicht «befriedet» gewesen sein (wie die «Besitzer» von Armeen so schön sagen)⁶. Meiner Meinung nach muß Zhuangzi (er lebte im 4. Jahrhundert v. u. Z.) selbst im Süden herum gereist sein und solche Ethnien besucht haben. Sonst wäre die unglaubliche Präzision seiner vielen Darstellungen der «wahren Menschen» nicht zu erklären; sonst wäre auch nicht zu erklären, daß er am Schluß seines Lebens wie die einfachen Wilden (und auch wie die Sakuddei, vgl. 9, S. 89) oberirdisch bestattet zu werden wünscht – und nicht unterirdisch, wie ihn seine Jünger drängen (23, Kap. XXVII, 20).⁷

► Wie in anderen Teilen der Welt haben in China die als erste hierarchisch organisierten Stämme des Volkes durch ihre Expansion die «urkommunistisch» lebenden Stämme verdrängt und haben so die großen Völkerwanderungen der Frühgeschichte verursacht. Diese Wanderungen scheinen jeweils zwischen dem frühen Neolithikum (der Zeit, in der man nach Gordon Childe auf den Schädeln und Skeletten aus Gräbern noch keine Spuren von Totschlag findet) und dem späteren Neolithikum (wo die Spuren von Totschlag immer zahlreicher werden) stattgefunden zu haben.

Wie das Sakuddei-Beispiel weiter zeigt, ist eine *hierarchie- und gewaltlose Gesellschaft* stabil (und kann sich über Jahrtausende hinweg erhalten), wenn sie nicht mit dem Druck einer Gesellschaft konfrontiert ist, die die Gewalt sozial und strukturell integriert hat. Tatsächlich haben die Sakuddei klare Mechanismen, die die Entstehung von Macht verhindern. Ähnliche Mechanismen hat *Margaret Mead* für die Berg-Arapesh von Neuguinea noch genauer beschrieben. Wie wir oben in den Shijing-Zitaten gesehen haben, haben sich solche Mechanismen (oder Teile davon) noch lange erhalten, selbst nachdem die Landwirtschaft und vielleicht sogar größere arbeitsteilige Dörfer bzw. Städte entstanden waren.

► Es ist immer noch schwierig, genau zu verstehen, wie die Macht entstanden ist, warum die Mechanismen zur Verhinderung der Machtentstehung (solche sind in vielen Kulturen überliefert) in bestimmten Regionen versagt haben und nach welchen Mechanismen die Gesellschaft sich langsam in Richtung Klassengesellschaft ausdifferenziert hat. Alle diese Phänomene sind natürlich viel komplexer gewesen, als Morgan/Engels angenommen haben, obwohl für ihre Zeit die Einsicht geradezu genial war. Auch direkte Kausalbeziehungen zwischen «Klassen/Gewalt», «Macht/Patriarchat» scheinen mir manchmal zu grob, selbst wenn sie in vielen Fällen bestehen: wenn diese Beziehungen streng linear wären, könnte man z. B. nicht erklären, warum in Neuguinea die Berg-Arapesh friedliebend sind, während das Volk der Mundugumor (das ökonomisch ebenfalls im Frühneolithikum lebt) ein Volk von Kopffägern mit gestörter Sexualität ist. Zudem ist es falsch, Modelle, die für eine Kultur – z. B. die griechisch-römische – akzeptabel sind, auf eine andere – z. B. die chinesische – schematisch zu übertragen.

⁶ J. Needham (18, Bd. 1, S. 147) schreibt über den Ming-Geographen Xu Xiake: «Er erforschte während eines großen Teils seines Lebens die praktisch immer noch unbekanntesten weiten Gebiete von West- und Südwestchina.» Man denke: im 17. Jahrhundert noch fast unbekannt!

⁷ Insgesamt kommen unglaublich genaue Angaben über die archaische Zeit u. a. in folgenden Werken des Altertums vor: Shi-jing, Zhuangzi, Daodejing, Han-feizi, Sima Qian, Huainanzi, Liezi, Li-Schriften, Shujing, Mengzi usw.

► Um diese komplexen Mechanismen besser zu verstehen, muß die Forschung in zwei Richtungen weiterschreiten: einerseits müssen die meisten Überlieferungen aus dem chinesischen Altertum aufgrund der neuesten anthropologischen Kenntnisse neu übersetzt werden. So ist es z. B. ziemlich schlimm, wenn ein Leser erfährt: «Die Männer des höchsten Altertums lebten inmitten des Unbewußten» (Zhuangzi XVI, 2; Übers. Wilhelm), während das entsprechende chinesische Wort «hun mang» in Wirklichkeit «wildes Gras» bedeutet und die Textstelle somit anzeigt, daß die Menschen in einer vor-landwirtschaftlichen Gesellschaft lebten. Die Leistung von Wilhelm, Legge u. a. war für ihre Zeit hervorragend. Die Anthropologie braucht aber dringend neue Übersetzungen. Das gilt wahrscheinlich auch für die Überlieferungen aus anderen Kulturkreisen.

► Andererseits sollten die verschiedenen Völker Südostasiens, von denen man vermutet, daß sie vor Jahrtausenden – wie die Mentawai-Völker – vom chinesischen Festland ausgewandert sind, von Sinologen untersucht werden, damit das ethnologische Material aufgrund anthropologischer und sinologischer Kriterien bewertet werden kann. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß man so verschiedene Stufen der Gesellschaftsentwicklung zwi-

schen dem früheren Neolithikum und der Hochkultur «in vivo» untersuchen könnte. Das würde uns wahrscheinlich sehr wertvolle Anhaltspunkte über die Mechanismen der gesellschaftlichen Entwicklung geben und uns vielleicht auch herauszufinden helfen, wie wir in Zukunft – auf einer neuen Stufe der Erkenntnis – eine bessere, konviviale Gesellschaft aufbauen könnten.

Jean-Pierre Voiret, Thalwil

LITERATURVERZEICHNIS (Nr. 1–10: vgl. Teil I, S. 222)

- 11 K.-C. Chang, «The archeology of ancient China», Yale 1968.
- 12 J. M. Treistmann, «The Prehistory of China», London 1972.
- 13 W. Münke, «Die klassische chinesische Mythologie», Stuttgart 1976.
- 14 S. Couyreur (Übers.), «Li Ki», 4 Bde., Nachdruck Paris 1950.
- 15 R. Homann, «Die wichtigsten Körpergottheiten im Huang ti ching», Dissertation, Göttingen 1971.
- 16 W. Eichhorn, «Die Religionen Chinas», Stuttgart 1973.
- 17 M. Loewe, «Everyday Life in Han China», London 1968.
- 18 J. Needham, «Science and Civilization in China», Cambridge 1954.
- 19 W. Franke (Hrsg.), «China Handbuch», Düsseldorf 1974.
- 20 R. Van Gulik, «La vie sexuelle dans la Chine ancienne», Paris 1971.
- 21 R. Homann, «Der Übergang von der archaischen zur antiken Religion in China», Manuskript, Zürich 1978.
- 22 D. Hawkes (Übers.), «Ch'u Tz'u. The Songs of the South», Oxford 1957.
- 23 R. Wilhelm (Übers.), «Dschuang Dsi», Nachdruck Düsseldorf 1969.

Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums

Seitdem im Jahre 1971 die deutsche Übersetzung von Prälat Johannes Oesterreichers Buch «Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche» erschien, ist ein Satz aus meinem Vorwort zu diesem Buch vielfach zitiert worden: «Was uns also nützt, ist eine jüdische Theologie des Christentums und eine christliche Theologie des Judentums.»

Der Satz ist nicht unproblematisch. Gewiß hat es schon immer eine Art christlicher Theologie des Judentums gegeben. Auf der einen Seite wollte das Christentum beweisen, daß es ganz legitim das Erbe der hebräischen Bibel angetreten hat. Auf der anderen Seite stand man vor dem Phänomen eines fortbestehenden Judentums, das weder christusgläubig war noch, wie man es eigentlich erwartet hätte, vom Erdboden verschwand. Damit mußte man sich theologisch auseinandersetzen. Ob man bei diesen Auseinandersetzungen das Judentum gerecht beurteilt hat, ist eine andere Frage. Wenn man als Jude die christlich-theologische Literatur liest, die sich mit dem Judentum befaßt, angefangen mit der Gattung *Adversus Judaeos* der Kirchenväter bis hin zu den liberalen Professoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, findet man wohl eine verzerrende Karikatur des Judentums, aber kaum etwas von dem, was man als Jude unter Judentum versteht. Glücklicherweise hat sich das in den letzten Jahrzehnten geändert, auf katholischer wie auf evangelischer Seite. Heute gibt es schon Ansätze zu einer christlichen Theologie des Judentums, die der Jude als etwas Positives empfinden kann. Man darf hoffen, daß weiter in dieser Richtung gearbeitet wird.

Wie steht es mit den «Früchten» des Christentums?

Ist nun eine christliche Theologie des Judentums eine christliche Notwendigkeit, sei sie positiv oder negativ, so scheint doch innerhalb des Judentums keine vergleichbare Notwendigkeit zu bestehen, sich theologisch mit dem Christentum auseinanderzusetzen. Wir betonen zunächst einmal das «scheint». Innerhalb des Judentums selbst spielt ja die Theologie auch nicht die Rolle, die sie im Christentum spielt, jedenfalls nicht die *systematische* Theologie. Es gibt bis zum heutigen Tage Juden, fromme Juden, die den Vorschriften der Tora folgen, nach deren Ansicht Theologie überhaupt kein «jüdisches» Fach ist. Das wird, wohlverstanden, von einer jüdischen Theologie des Judentums behauptet. Da braucht von einer jüdischen Theologie des Christentums gar nicht erst die Rede zu sein.

Dazu kommt, daß es schon vor dem Auftreten des Christentums ein Judentum gegeben hat. Während sich also das Christentum zum Zwecke der Selbst-Definition auf ein jüdisches Buch, nämlich die hebräische Bibel, berufen muß, erlangt das Judentum sein Selbst-Bewußtsein, sein Wissen um Gott und Bund, um Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, aus seinen

ganz eigenen Quellen, ohne dabei auf die heiligen Schriften anderer Religionsgemeinschaften angewiesen zu sein.

Allerdings, wenn der Jude in einer christlichen oder christlich beeinflussten Gesellschaft lebt, wird sich auch manchmal die Gelegenheit bieten, das Christentum vom jüdischen Standpunkt aus theologisch zu betrachten – vorausgesetzt, daß ein theologisches Interesse *als solches* vorhanden ist. Dagegen könnte man sich vorstellen, daß Juden in China und in Indien sich kaum um das Christentum gekümmert haben werden.

Aber bleiben wir im Moment einmal bei den Juden in einer christlichen Gesellschaft stehen, also bei dem Fall, wo eine jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum jedenfalls möglich ist. Auch hier braucht das rein Theologische nicht das Ausschlaggebende zu sein. Auch hier können in erster Linie andere Überlegungen im Spiele sein, die sich dann allerdings auch auf den theologischen Bereich auswirken mögen. Das Wort Jesu «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen» (Mt 7, 16) hat bei der jüdischen Betrachtung des Christentums oft seine Anwendung gefunden.

Ich möchte in diesem Zusammenhang ein persönliches Erlebnis erwähnen. Als junger Rabbinatsstudent hatte ich eine kleine jüdische Gemeinde im Staate West-Virginia zu betreuen. Nach einem Gottesdienst, als die Gemeindeglieder sich der Reihe nach anstellten, um mir die Hand zu schütteln und ihre Zufriedenheit mit meiner Predigt auszudrücken, war auch der alte Herr Kaufmann dabei. Aber er schüttelte mir die Hand nicht. Auch drückte er keine Zufriedenheit aus. Im Gegenteil, er sah mich wütend an und schrie: «Junger Mann, Sie haben kein Recht, Rabbiner zu sein!» «Warum denn nicht, Herr Kaufmann?» «Weil Sie in Ihrer Predigt einen Ausspruch aus dem Neuen Testament zitiert haben.» «Na, und? Das ist doch ein von Juden geschriebenes Buch, und Jesus von Nazaret hat doch einige urjüdische Lehren ganz wunderschön formuliert.» «Das hat mit der Sache gar nichts zu tun», antwortete Herr Kaufmann; und dann fragte er mich: «Wissen Sie denn, warum ich in Amerika bin?» Und dann erzählte er mir, daß er Anfang des Jahrhunderts als Flüchtling aus Polen nach Amerika kam. Seine letzte Kindheitserinnerung aus Polen war ein Pogrom, bei dem viele seiner nächsten Verwandten ermordet wurden. Der mörderische Pöbel wurde von einem Priester angeführt, der sein Kreuzifix bei dem Gemetzel hoch emporhob. «Und deshalb», so beschloß Herr Kaufmann seine grausame Erzählung, «will ich von Jesus in meiner Synagoge nichts hören.»

Diese Geschichte ist nicht nur im Falle des Herrn Kaufmann eine wahre Geschichte. Sie ist auch paradigmatisch für die jüdische Beurteilung des Christentums überhaupt, jedenfalls in den vielen Zeiten und vielen Ländern, in denen Juden der christlichen Verfolgungssucht ausgesetzt waren. «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.»

Die Früchte scheinen in der letzten Zeit etwas besser geworden zu sein. Jedoch schließt die Ursache der Besserung eine Paradoxie mit ein, die eine allgemeine Veränderung des jüdischen Standpunkts nicht unbedingt leichter macht. Die Ursache für die besseren Früchte der letzten Zeit liegt natürlich in dem Schuldgefühl, das viele Christen belastet, für die nationalsozialistische Vernichtung der europäischen Judenheit mitverantwortlich gewesen zu sein. Das braucht nicht zu bedeuten, daß man Auschwitz der Kirche zuschreibt, was auch historisch ganz falsch wäre. Aber es bedeutet doch die Einsicht, daß es ohne die jahrtausendalte Judenhetze der christlichen Kirche nicht zu Auschwitz hätte kommen können. So etwas will das christliche Gewissen nicht noch einmal auf sich laden. So etwas muß in der Zukunft verhütet werden. Und eine positivere Einstellung zu den Juden und zum Judentum ist eines der Resultate dieses Ringens um das christliche Gewissen. Von jüdischer Seite kann das nur begrüßt werden.

Fühlen nun die Christen eine gewisse historische Verantwortung für Auschwitz und hat sich daher die christliche Einstellung zum Judentum bußfertig gebessert, so bleibt doch Auschwitz für viele Juden ein schmerzlicher Beweis dafür, daß man der christlichen Kultur nicht trauen darf und daß das Christentum notwendigerweise darauf aus ist, Juden und Judentum zu vernichten. Ob das richtig oder falsch gesehen ist, tut nichts zur Sache. Es ist eine gefühlsmäßige Reaktion, der auf rationalem Wege wohl kaum beizukommen ist. Hier muß sich erst einmal der Satz von den Früchten im positiven Sinne bewähren – und das geht nicht von heute auf morgen –, bevor eine weitgehende Veränderung der Einstellung zum Christentum unter den Juden stattfinden wird. Und eine derartige Veränderung ist Vorbedingung einer eigentlichen jüdischen Theologie des Christentums.

Denn der Theologe kann und darf nicht als Einzelgänger auftreten, der seine Privatmeinungen als Glaubensbestand der Gesamtheit ausgibt. Er mag konservativ oder liberal, erneuerungssüchtig oder traditionsbezogen auftreten. Aber das, was er lehrt, muß irgendwie eine Beziehung zu dem haben, was tatsächlich von seiner Glaubensgemeinschaft geglaubt wird. Daher können wir auch hier nur von *Ansätzen* zu einer jüdischen Theologie des Christentums sprechen, aber noch nicht von einer völlig ausgearbeiteten jüdischen Theologie des Christentums, die dem Glaubensbewußtsein der heutigen jüdischen Gemeinschaft tatsächlich entsprechen würde.

Das Judentum und die Weltreligionen

Wir sind davon ausgegangen, daß es eine der christlichen Beschäftigung mit dem Judentum entsprechende Notwendigkeit der jüdisch-theologischen Betrachtung des Christentums nicht zu geben scheint. Dabei wurde von uns das Wort «scheint» betont. Dazu bemerkten wir auch, daß – nach Ansicht mancher Juden – Theologie, selbst auf das Judentum bezogen, kein «jüdisches» Fach ist. Wir stellen zunächst einmal fest, daß diese Meinung verfehlt ist. Zwar mag es Zeiten gegeben haben, in denen von Juden nicht in der Art theologisiert worden ist, in der man bei Christen theologisiert. Aber irgendwie theologisiert haben Juden auch. Gewiß gibt es Juden, die es nicht notwendig finden, ihre Theologie in Worten zu formulieren und über den Ideeninhalt ihrer Religion nachzudenken. Vielleicht genügt es ihnen, ihre Theologie in sakralen Handlungen und in der Liturgie zu erleben oder zu dramatisieren. Vielleicht ist es auch so, daß der Jude, der sich vom sogenannten Zeremonialgesetz weithin losgesagt hat, der bewußt formulierten Theologie mehr verpflichtet ist als der Jude, der seine Hingabe zu Gott in der Praxis zu beweisen versteht. Immerhin gibt es jüdische Theologie, obgleich es natürlich angebrachter wäre, von jüdischen *Theologien* und nicht von nur einer jüdischen Theologie zu reden.

Wie auch immer eine jüdische Theologie aussehen mag, so muß sie doch unter anderem auch etwas über Gott zu sagen haben. Der Gott des Judentums ist aber der biblische Schöpfergott, der

nicht nur der Gott Israels, sondern auch der himmlische Vater aller Menschenkinder ist. Zwar hat es diesem Gott beliebt, sich den Israeliten zu offenbaren und mit ihnen einen Bund zu schließen. Aber die Frage kann nicht ausbleiben: In welchem Verhältnis steht Gott eigentlich zu seinen nichtisraelitischen Kindern? Versuche, diese Frage zu beantworten, sind schon aus der Theologie des klassischen Rabbismus bekannt. So etwa die Ansicht, daß Gott, ehe er Israel die Tora gab, sie zunächst den anderen Völkern angeboten hatte. Erst als die anderen Völker die Tora ablehnten, bot er Israel die Tora an; und von Israel wurde sie angenommen.¹ So auch die Ansicht, daß der heidnische Prophet Bileam, der den Mose sogar noch an prophetischer Begabung übertraf, ein Apostel des wahren Gottes für die nichtisraelitischen Völker war.² So auch schließlich die Annahme, daß Gott nach der Sintflut einen Bund mit Noachs Söhnen geschlossen hat, also mit den Vorfahren der gesamten Menschheit, einen Bund, über den noch zu reden sein wird.

Geht es nun darum, theologisch festzustellen, in welchem Verhältnis der universale Gott zu seinen Kindern steht, wird auch von der jüdischen Theologie zu prüfen sein, was diese in verschiedenen Religionsgemeinschaften verbundenen Kinder über ihre Beziehungen zu Gott zu sagen haben. Und nicht nur was sie zu sagen haben, sondern auch *wie* das, was sie sagen, vom jüdischen Standpunkt aus zu beurteilen ist.

Diese theoretische Forderung wird natürlich praktisch durch geographische und zeitliche Umstände eingeschränkt. So kann z. B. von dem im 1. Jahrhundert in Alexandrien lebenden *Philo* erwartet werden, daß er sich mit dem hellenistisch-römischen Heidentum theologisch auseinandersetzt, aber wohl kaum, daß er eine Studienreise nach Indien unternimmt, um den Buddhismus zu studieren. Auf der anderen Seite, in unserer immer mehr zusammenschrumpfenden modernen Welt, wäre ernstlich zu erwägen, ob das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft nicht tatsächlich einen Platz in der Ausbildung jüdischer Theologen, und sei es nur als Propädeutik, verdiente.

Judenchristen und Heidenchristen

Daß bei einer solchen Betrachtung der Weltreligionen auch das Christentum einbezogen werden muß, versteht sich von selbst. Ob dabei aber dem Christentum ein Vorrang zukommt, d. h. ein Vorrang, der ganz unabhängig davon ist, daß die jüdischen Theologen, die sich damit beschäftigen, in einer christlichen Gesellschaft leben und wirken, das ist die Frage, der wir uns nun zuwenden müssen.

Das Christentum ist ja eine aus dem Judentum hervorgegangene Religion und beansprucht die hebräische Bibel als seine Existenzberechtigung. Damit kommt ihm schon ein Vorrang vor anderen Religionen zu, vielleicht mit Ausnahme des Islam, der sich ja auch auf die biblische Offenbarung beruft. Der Buddhist und der Taoist behaupten nicht von sich, daß sie das Bibelwort erfüllen. Der Christ behauptet es. Jedoch erleichtert diese Behauptung die Aufgabe der jüdischen Theologie keineswegs. Sie erschwert sie sogar. Denn der Christ ist eben Christ und nicht Jude.

Es wäre falsch, einfach anzunehmen, daß das Judentum von Anfang an im Christentum etwas Negatives gesehen hätte. Auf die ersten *Judenchristen* war man allerdings schon früh nicht gut zu sprechen – wenn man, was Professor *Johann Maier* (Köln) jetzt stark bestreitet,³ ihnen überhaupt viel Beachtung geschenkt hat. Dabei waren wahrscheinlich eher politische als dogmatische Motive im Spiel. Jemanden für den Messias zu halten, der es nach Ansicht der Schriftgelehrten nicht ist, bedeutet im Judentum noch keine Ketzerei. Aber in der damaligen Zeit wagten die palästinensischen Juden wiederholt Aufstände gegen

¹ Siphre ad Deuteronomium, 343, ed. Finkelstein, S. 395–397. Vgl. J. J. Petuchowski, «Es lehrten unsere Meister ...», Freiburg: Herder 1979, S. 84f.

² Siphre ad Deuteronomium, 357, ed. Finkelstein, S. 430. Dazu J. J. Petuchowski, «Qol Adonai – A Study in Rabbinic Theology», in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24 (1972) 13–21.

³ Vgl. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978.

die römische Besatzungsmacht, Aufstände, die oft messianisch geprägt waren. Der Bar-Kochba-Aufstand im frühen 2. Jahrhundert ist nur der bekannteste davon, nicht der einzige. Judenchristen konnten aus Gewissensgründen nicht dabei mitmachen, denn sie meinten ja zu wissen, daß der Messias Jesus, und nicht Bar-Kochba oder anders, heiße. Es bedarf keiner großen Fantasie, um sich vorzustellen, wie eine Gruppe, die bei einem Befreiungskrieg nicht mitmacht, ihren Mitbürgern erscheint. Man verdächtigte die Judenchristen, gemeinsame Sache mit Rom zu machen.⁴ Als dazu noch der Paulinismus selbst in die Reihen der an sich gesetzestreuen Judenchristen vordrang und das Gesetz, die eigentliche Basis der jüdischen Gesellschaft in Palästina, untergraben wurde, konnten die Judenchristen nur noch als Gesetzesübertreter betrachtet werden. In der damaligen jüdischen Gesellschaft fühlte man sich von jüdischen Gesetzesübertretern, ob sie nun an Jesus glaubten oder nicht, ernstlich bedroht. Die Christologie, die Dreieinigkeitslehre und andere spezifisch christliche Dogmen brauchen dabei gar keine Rolle gespielt zu haben. Sie haben den Bruch am Ende nur dauerhaft gemacht.

Ganz anders hätte dagegen die theoretische Einstellung des Rabbinismus dem *Heidenchristentum* gegenüber aussehen können. Man braucht nämlich nicht Jude zu sein, um nach rabbinischer Auffassung «einen Anteil an der kommenden Welt zu haben». Es genügt, wenn man als Nichtjude ein «*Gerechter unter den nichtjüdischen Völkern*» ist.⁵

Die Definition der «Gerechtigkeit», aufgrund derer ein Nichtjude seinen «Anteil an der kommenden Welt» erlangt, liegt in den sogenannten «Sieben Geboten der Söhne Noachs» vor. Gemäß dem biblischen Bericht (Gen 9, 8–17) soll Gott nach der Sintflut einen Bund mit den überlebenden Vorfahren der ganzen Menschheit geschlossen haben. Dieser Bund, rabbinisch verstanden, bedeutete, daß die Söhne Noachs und ihre Nachkommen sieben Gebote annehmen mußten: das Verbot des Götzendienstes, das Verbot der Unzucht, das Verbot des Mordens, das Verbot der Blasphemie, das Verbot des Diebstahls, das Verbot der Grausamkeit gegen Tiere, und das Gebot, Gerichtshöfe einzusetzen.⁶

Nun ist uns genug über den Lebensstil und die Moral in der hellenistisch-römischen Antike bekannt, um einzusehen, daß es für einen damaligen Nichtjuden gewiß leichter war, als Christ denn als Heide ein «Gerechter unter den nichtjüdischen Völkern» zu sein. Gewiß hätten die Rabbinen auch den nichtjüdischen Christ als «Gerechten» begrüßt und ihm seinen «Anteil an der kommenden Welt» zugesichert. Er war ja nur auf die sieben Gebote der elementaren Moral verpflichtet, nicht auf die 613 Gebote, auf die der gebürtige Jude verpflichtet war, um an denselben Bestimmungsort zu gelangen.

Dennoch sprachen wir von der «*theoretischen Einstellung*» des Rabbinismus. Ob man in der Praxis die Heidenchristen im rabbinischen Zeitalter tatsächlich so betrachtet hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Denn die Heidenchristen bereiteten den Rabbinen ja auch viele theologische Unannehmlichkeiten. Sie waren es, die die Parole ausgaben, Gott habe sein jüdisches Volk verworfen, die Bibel gehöre dem alten Israel nicht mehr und die Tora sei aufgehoben. Dergleichen Kampfansagen nötigten den Rabbinen eine apologetische und polemische Stellung gegenüber den Heidenchristen auf; und es ist zu bezweifeln, ob ihnen dabei noch genügend Zeit und Lust blieb, um ihre christlichen Gegner in das Schema der «Gerechten unter den nichtjüdischen Völkern» einzuordnen. Vielmehr begann damals schon der «Kampf um die Schriftbeweise», der sich bis in die Neuzeit hinzog und der z.T. bis heute fortgeführt wird. Wir wissen also nicht, ob die alten Rabbinen Zeit und Lust hatten, die Christen als «Gerechte unter den nichtjüdischen Völkern» im technischen Sinne anzuerkennen. Von späteren Rabbinen wissen wir es. Im 13. und im 15. Jahrhundert erklären Rabbi Menachem ben Salomo Meiri aus Perpignan, Rabbi Juda der Fromme aus Regensburg und Rabbi Joseph Albo aus Spa-

nien, daß die Christen, unter denen sie lebten, sich an die noachitischen Gebote hielten und daher nicht als Heiden anzusehen seien.⁷

Das gab den Christen zwar vom religionsgesetzlichen Standpunkt aus eine bevorzugte Stellung und ließ auch die Anwendung der vom Talmud gegen das Heidentum gerichteten Aussprüche auf das Christentum nicht zu. Aber eine Sonderstellung für Christen innerhalb des göttlichen Heilsplanes, wie das Judentum ihn verstand, bedeutete es doch nicht. Dagegen wurde eine solche Sonderstellung, wenn auch nicht dem Christentum allein, so doch dem Christentum zusammen mit dem Islam von Moses *Maimonides* im 12. Jahrhundert eingeräumt. Maimonides lehrte nämlich, daß Christentum und Islam die Wegbereiter des wahren Messias seien, da im Zeichen der Stifter dieser beiden Religionen die Wahrheiten der Tora bis zu den Enden der Erde gedrungen sind. Allerdings fügte Maimonides hinzu, daß Christen und Muslime von ihren Vätern auch Unwahrheiten übernommen hätten, die sie aber, wenn der wahre Messias komme, von sich weisen würden.⁸ Hier war ein konkreter Ansatz zu einer jüdischen Theologie des Christentums gegeben – erstaunlich nicht deshalb, weil ein mittelalterlicher Denker seine eigene Religion für «wahr» hielt als die Religionen Andersgläubiger, sondern weil er es überhaupt für möglich hielt – und dies im Zeitalter der Kreuzzüge! –, das Christentum und den Islam in den Heilsplan des Gottes Israels einzuordnen.

Zwei (oder drei) legitime biblische Religionen

Weit über Maimonides hinaus ist auch *Franz Rosenzweig* im 20. Jahrhundert nicht gekommen.⁹ Ja, er verdient sogar den Vorwurf, daß er, im Vergleich zu Maimonides, den Islam zu kurz kommen ließ. Rosenzweig bekennt sich nämlich zur Aussage von Johannes 14, 6, wonach niemand zum Vater kommt außer durch Jesus – wobei er allerdings die Behauptung aufstellt, daß die Juden, mit denen Gott schon einen Bund geschlossen hat, bereits beim Vater *sind* und nicht mehr zu ihm zu *kommen* brauchen, während es die Aufgabe der christlichen Kirche sei, den Rest der Menschheit in eben dieses Verhältnis zu bringen, das bereits zwischen Gott und den Juden besteht.

Das Christentum fungiert also nach Rosenzweigs Ansicht als eine Art jüdischer Mission, die sich an die nichtjüdische Menschheit richtet. Und weil er Johannes 14, 6 bejaht, ist das Christentum auch die einzig legitime Mission – wobei der Islam und etwaige andere Religionen natürlich vom Heilsplan ausgeschlossen werden. Es ist fraglich, ob man in einem ökumenischen Zeitalter die Monopolstellung, die Rosenzweig dem Christentum zugesteht, jüdischerseits billigen wird oder auch nur billigen kann. Man könnte ja dem Christentum eine Sonderstellung innerhalb des göttlichen Heilsplanes zuerkennen, ohne zugleich diese Stellung zu einem Monopol zu erheben.

Der Wahrheitsfrage, die den mittelalterlichen Maimonides noch beschäftigte, geht der neuzeitliche Rosenzweig gewissermaßen aus dem Wege. Er überläßt sie Gott allein. Oder, besser gesagt, sie kann nach seiner Meinung erst in der messianischen Zeit definitiv beantwortet werden. Vormessianisch gesprochen, sind Judentum und Christentum *beide* «wahre» Religionen, wie ja auch ihre Hoffnungen für die Endzeit identisch sind. Sacharja, der jüdische Prophet, weissagte (Sach 14,9): «Der Herr wird König sein über alle Lande. An jenem Tag wird der Herr nur einer sein und sein Name nur einer.» Und Paulus, der christliche Apostel, sprach von dem Christus, der am Ende «das Reich Gott dem Vater überantworten wird». «Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst dem untertan sein, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allen» (1 Kor 15, 24.28).

⁷ Vgl. David Hoffmann, *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen*, Berlin 1894, S. 4f. 10f. Dazu Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1962, S. 35. 113. 121.

⁸ Moses Maimonides, *Mischne Tora*, Hilkoṭ 'Akkum, Kap. 11.

⁹ Hier sei auf Franz Rosenzweigs *opus magnum* «Der Stern der Erlösung» und seine Briefe und Tagebücher hingewiesen, die momentan in einer Neuauflage in Den Haag erscheinen. Vgl. W. Stolz, in: *Orientierung* 1979, 247ff. 258ff., bes. 247 Anm. 1.

⁴ Vgl. J. J. Petuchowski, «Der Ketzersegen», in: M. Brocke, W. Stolz und J. J. Petuchowski (Hrsg.), *Das Vaterunser*, Freiburg 1974, S. 90–101.

⁵ *Tosephta Sānhedrin* 13, 2, ed. Zuckerman, S. 434.

⁶ Quellenangaben in: J. J. Petuchowski, *Melchisedech – Urgestalt der Ökumene*, Freiburg 1979, S. 28.

Die Kritik, die an Franz Rosenzweig geübt werden kann, besonders in unserer stärker ökumenisch eingestellten Zeit, sollte uns aber nicht davon abhalten, in seiner Auffassung des Christentums einen festen und fruchtbaren Ansatz zu einer jüdischen Theologie des Christentums zu sehen. Es geht hier nicht mehr darum, die Christen nur als «Gerechte unter den nichtjüdischen Völkern» zu sehen, ein Status, den auch ein nichtchristlicher Nichtjude erreichen kann, wenn er nur die «Sieben Gebote der Söhne Noachs» hält, d. h. wenn er moralisch lebt. Auch hat das Christentum nicht mehr die dem Judentum untergeordnete Stellung in der Heilsgeschichte, die ihm Maimonides zugewiesen hat. Nein, es geht darum, daß sich aus der gemeinsamen hebräischen Bibel – von Gott gewollt – zwei verschiedene legitime

Religionen entwickelt haben, das Judentum und das Christentum, die sich ihre Existenzberechtigung nicht gegenseitig abstreiten dürfen – ja, die sich im Gegenteil ihres unlösbaren Zusammenhanges im göttlichen Plan in Zeit und Ewigkeit bewußt werden sollen.

Ob sich auf jüdischer Seite aufgrund dieser Ansätze auch ein ganzes theologisches Gebäude errichten läßt, das den Namen «Jüdische Theologie des Christentums» auch wirklich verdient, wird allerdings, wie bereits angedeutet, davon abhängen, wie sich Christen in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten den Juden gegenüber verhalten. «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.»

Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/USA

Neue christliche Gruppen und Gemeinschaften in Frankreich

Das Phänomen neuer christlicher Gemeinschaften ist nicht etwas spezifisch Französisches, denn es zeigt sich in vielen Ländern. Überdies gibt es auch viele nichtchristliche Gemeinschaften religiöser (auch sektiererischer) oder nichtreligiöser Art. Es ist aber sinnvoll, eine Bestandsaufnahme der Entwicklung in Frankreich während der letzten Jahre zu machen, um vor allem die ganz unterschiedlichen Ausformungen dieser Realität zu sehen und nicht beim Eindruck stehenzubleiben, das Phänomen der Gemeinschaften sei im Rückgang begriffen.¹

Die Bewegung der Basisgemeinschaften

Beginnen wir damit, einige Beispiele von Gemeinschaften zu beschreiben. Eine davon entstand 1973 in Nantes – einer Stadt im Westen Frankreichs, in der es im übrigen andere Gemeinschaften dieser Art gibt, wie in vielen vergleichbaren Großstädten. Diese Gemeinschaft ist in zwei Gruppen aufgeteilt, die sich gegenseitig nicht ausschließen: die eine konzentriert sich auf die Liturgie, die einmal im Monat samstags zwischen 19 und 23 Uhr mit 25 bis 70 Teilnehmern gefeiert wird; die andere bemüht sich um Vertiefung des Glaubens in der Reflexion und trifft sich zu diesem Zweck einmal im Trimester. Außerhalb dieser Versammlungen und bestimmter Feste (Taufen, Hochzeiten, Beginn und Ende des Jahres usw.) versammelt sich diese Gemeinschaft kaum; sie verfügt über ein Mitteilungsblatt, das zweimal pro Trimester erscheint. Trotzdem haben die Mitglieder ein starkes Bewußtsein ihrer Identität als Gemeinschaft. Sie haben sich zusammengefunden, um ihre Unzufriedenheit angesichts der Anonymität und Oberflächlichkeit von Liturgie und theologischer Reflexion in vielen Pfarreien zu überwinden. Aber sie möchten als wirkliche Zelle der Kirche anerkannt werden, obwohl ihr Bischof 1979 noch immer nicht auf die 70 persönlichen Briefe geantwortet hatte, die alle Mitglieder – Laien, Priester und Ordensleute – an ihn gerichtet hatten, um ihn um ein Treffen zu bitten. In der Tat paßt diese Gruppe, die Taufe und Eucharistie in neuen liturgischen Formen feiert, nicht in eine zentralistische Sicht der Kirche hinein und wirft Fragen auf: Welches sind die Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche? Wie entsteht Theologie – ausgehend von einer Gemeinschaft oder von der Universität? Wie und durch welche Autoritäten müssen allfällige Konflikte geregelt werden? Hätten sich diese Menschen nicht vollständig der Kirche entfremdet, wenn sie diese Gruppierung nicht gefunden hätten?

Diese Gemeinschaft gehört zu der viel umfassenderen und breit gefächerten Gruppe der sogenannten «Basisgemeinschaften», deren Zahl man – angesichts der ständigen Wandlungen nur un-

genau – auf 200 bis 600 schätzen kann. Nach einer von Ph. Warnier für die Wochenzeitschrift «Témoignage Chrétien» gemachten Umfrage überschreitet die Lebensdauer bei der Mehrheit dieser Gemeinschaften 5 Jahre und bei einer starken Minderheit 10 Jahre. Die meisten von ihnen umfassen 10 bis 20 Personen, die regelmäßig Eucharistie miteinander feiern und sich in anderen Lebenssituationen freundschaftlich helfen.

Ein nationales Treffen in Chamerolles bei Orléans versammelte am 3. und 4. November 1979 mehr als 300 Teilnehmer von 81 Gemeinschaften aus 36 Départements. 30 weitere Gemeinschaften hatten einen Fragebogen beantwortet. Der Norden, der Osten und der Südwesten fehlten. Abgesehen von der Pariser Region waren an großen Städten Lyon, Marseille, Nantes, Toulouse und Périgueux am stärksten vertreten. Im übrigen bestätigte dieses Treffen, daß in diesen Gruppen die neue Mittelschicht, die großen Städte und die Erwachsenen (das mittlere Alter lag bei 40 Jahren) überdurchschnittlich repräsentiert sind. Sicher sind auch Landbevölkerung und Arbeiter da, aber nur als Minderheit, und das Übergewicht der Mittelschicht wird allgemein anerkannt. Religionssoziologen würden sagen, die Religion diene hier zur Formulierung von sozialen Forderungen für Schichten, die zu Macht und Verantwortung gelangen wollen. Warum sollten die Laien innerhalb der Kirche nicht die Verantwortung tragen, die sie aufgrund ihrer sozialen Qualifikationen beanspruchen können? Doch kann man zu gleicher Zeit feststellen, daß viele dieser Gruppen sich ihrer «Einseitigkeit» bewußt sind und darauf heute mit zwei Mitteln reagieren wollen:

▷ mit der Weigerung, sich innerhalb der Kirche an den Rand drängen zu lassen, indem sie auch am Pfarreileben und anderen innerkirchlichen Initiativen teilnehmen;

▷ mit der Weigerung, sich in ihrer Gemeinschaft wie in einem Ghetto einzuschließen, das als religiös motiviertes Alibi dienen könnte, um sich von der Beteiligung am Aufbau einer neuen Welt zu dispensieren (sei es in Parteien und Gewerkschaften oder in Organisationen wie «Amnesty International» oder in sozialen und ökologischen Initiativen usw.).

Wir werden auf diese Art des Engagements noch zurückkommen, die sich von der homogeneren und militanteren (linken) Politisierung der ersten Basisgemeinschaften nach 1968 unterscheidet. Halten wir aber fest, daß das oberste Anliegen dieser Gemeinschaften ein lebendigerer liturgischer Ausdruck und eine Vertiefung des Glaubens in einer säkularisierten Welt ist.

Gemeinschaften mit stärkerer Integration

Nehmen wir ein zweites Beispiel – dasjenige einer kleineren, aber stärker integrierten Gemeinschaft, die vom regelmäßigen Gebet bis zum Teilen der materiellen Güter und zum gemeinsamen Leben reicht. Es handelt sich hier um eine Gruppe in Paris.

1971 sind es ungefähr zwanzig junge Leute, die aus christlichen Studentengemeinden kommen und sich bei dem einen oder anderen treffen, um nach neuen Modellen gemeinsamen Lebens zu suchen. 1974 sind sie nur noch zu

¹ Literatur: Die Nummern 22 und 25 der Zeitschrift «Jesus» (erhältlich bei: M. Pinchon, F-27240 Damville – zum Preis von 12 bzw. 13 FF) enthalten die Adressen von Gemeinschaften sowie Angaben über deren Mitteilungsblätter. – M. Hébrard, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris: Le Centurion 1979. – B. Schreiner/B. Besret, *Les Communautés de base*, Paris: Grasset 1973.

viert – zwei Paare – und ziehen in Paris in zwei getrennte Wohnungen im gleichen Stockwerk, jedoch mit gemeinsamer Küche in der einen und gemeinsamem Versammlungszimmer in der anderen Wohnung. Zwei Kinder werden geboren. «Wir teilen die Lebensmittel- und Unterhaltskosten und streben eine gerechte Verteilung der Miet- und Elektrizitätskosten an. Wir bleiben Besitzer unserer jeweiligen Güter und Gehälter, ihre Nutzung aber stellen wir in den Dienst der Gemeinschaft: die verschiedenen Geräte und Apparate sind für alle da und müssen nicht doppelt angeschafft werden. Jede größere Anschaffung wird im Wechsel von einem von uns übernommen. Wir sind Teilhaber an einer Einkaufsgenossenschaft im Quartier. Aus dem Teilen der Einkäufe und der Güter ergibt sich ein nicht unbedeutender Zeit- und Geldgewinn.»

Diese beiden Paare bilden gewissermaßen das Zentrum eines Netzes zahlreicher informeller Beziehungen: obwohl sie aus Platzgründen niemanden bei sich unterbringen können, sind sie für jeden Besucher da; das Haus ist sowohl für das – im allgemeinen tägliche – Gebet offen als auch für wirtschaftliche Formen des Teilens. Es geht gleichzeitig darum, durch zeichenhaftes Handeln Kirche im Alltag zu leben und das traditionelle Modell der Ehe zu verändern. «Jahrhundertlang war die christliche Familie eine in sich geschlossene, mehr oder weniger isolierte Einheit, die sich nicht zusammen mit den anderen christlichen Zellen ihres Lebensraums zu einer Gemeinschaft verbinden wollte ... Ja, dieses brüderliche Leben, das man lange Zeit für eine Besonderheit der Ordensgemeinschaften hielt, ist auch möglich für Laien, Erwachsene und Kinder, mit Familie und Beruf. So können wir für das kirchliche Leben verfügbar bleiben, was uns sonst unmöglich wäre, ohne Familie oder Beruf zu vernachlässigen ... Der Mittelpunkt dieser ganz neuartigen Erfahrung ist für uns das «Haus der Integration» – als Raum des Vertrauens und als gemeinsame Heimat –, das viele Dinge möglich macht, für uns, die wir darin leben, und für viele Menschen außerhalb.»

Diese Art von Gemeinschaft mit mehr oder weniger weit gehender Integration ist seltener als die zuvor geschilderte. Die Integration kann aber noch weiter gehen: es handelt sich dabei um gemischte Gruppen, die sowohl Paare wie Alleinstehende umfassen, z. B. diejenige von Blandy, die 1972 im Département Seine-et-Marne entstand (sie umfaßt 8 Mitglieder im Alter von 24 bis 60 Jahren, darunter einen Priester und einen Rentner):

«Unsere Gemeinschaft ist zunächst eine Lebensgemeinschaft, das heißt eine Wohn- und Tischgemeinschaft ... Sie ist der vorrangige Ort des persönlichen und gemeinschaftlichen Gebetslebens. Das gemeinsame Leben soll jedem erlauben, täglich teilzunehmen am liturgischen Gebet, das uns sehr viel bedeutet, weil es ein Gebet der Kirche ist. So ist unser Tag von zwei Gottesdiensten umrahmt, und jeder soll tagsüber eine Viertelstunde Zeit für das persönliche Gebet finden. Die Gemeinschaft ist auch der vorrangige Ort, an dem sich die Liebe Christi unter uns zeigen muß. Zusammen leben bedeutet, unsere materiellen Güter, unsere Zeit, unsere Sorgen und Freuden miteinander zu teilen. Es bedeutet, uns selber einzusetzen mit dem einzigen Ziel, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat, damit die Welt glaube. Die Gemeinschaft ist auch ein Mittel der Evangelisierung.»

Mit diesem letzten Modell kommen wir dem Ideal eines herkömmlichen Klosters sehr nahe. Denn in dieser Art von Gemeinschaften mit stärkerer Integration (Gebet, Wohngemeinschaft, Teilen der Einkünfte, Aufnahme von Gästen) geht es nicht mehr nur darum, ein Mittel gegen die Trägheit mancher Pfarreien zu finden, sondern einzig und allein darum, die «Utopie» zu realisieren, die uns das Neue Testament vorstellt, von der die Apostelgeschichte (2, 42–47; 4, 32–35) spricht und die ebenso die christlichen Orden wie bestimmte Formen des Sozialismus inspiriert hat. Im christlichen Kontext aber spürt man hier die Suche nach neuen religiösen Lebensformen, in denen der Zölibat nicht mehr absolut bestimmendes Erkennungszeichen ist. Übrigens entsteht auch hier sehr schnell das Problem der Institutionalisierung: Einige Gemeinschaften schaffen sich die Voraussetzungen für dauerndes Bestehen, unter anderem durch feierliche Versprechen.

Das ist zum Beispiel bei der *Bethania*-Gemeinschaft der Fall, die 1969 aus dem Willen zweier Freunde entstand, alles miteinander zu teilen. Einige Monate lang nahmen sie, ohne irgendwelche Bedingungen zu stellen, Menschen aus allen möglichen Randgruppen bei sich auf. Die Gemeinschaft vergrößerte sich, sie verließ Paris und zog 1974 nach Vézelay, wo der Bischof von Auxerre das Versprechen der sechs ältesten Mitglieder entgegennahm, für die Berufung der anderen Gemeinschaftsmitglieder im Dienste der Kirche verantwortlich zu sein. 1980 zählen sie nun fast 80 Mitglieder – Ehepaare, Unverheiratete, sogar Priester –, die sich auf ungefähr 10 Gemeinschaften verteilen (in Frankreich, Belgien, Brasilien, Zentralafrika). Sie haben im August beschlossen, sich Satzungen zu geben.

Im allgemeinen fühlen sich diese Gemeinschaften als voll im kirchlichen Leben stehend, und von «Zeugnissen» oder Evangelisierung ist bei ihnen oft die Rede – etwa nach dem Vorbild der sogenannten «charismatischen» Gemeinschaften. Diese scharen allerdings eine viel größere Anzahl von Personen um sich (mehr als 50 000), wobei ihr Modell zwischen maximaler Integration und der Teilnahme an gelegentlich stattfindenden Versammlungen oder Sitzungen schwanken kann. Anders als bei den Basisgemeinschaften ist bei den Charismatikern das Verhältnis zu den kirchlichen Autoritäten weniger konfliktgeladen, sondern liegt irgendwo zwischen Vertrauen und Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen.

Lebendige Pfarrgemeinden

Es ist unmöglich, eine vollständige Aufstellung oder eine genaue wissenschaftliche Typologie all dieser Gruppen zu geben. Bevor ich aber in groben Zügen ihre Entwicklung innerhalb eines größeren sozialen Rahmens nachzeichne, möchte ich noch auf einen dritten Typ hinweisen: den einiger Pfarrgemeinden.

Diese ganze Entwicklung blieb nicht ohne Rückwirkungen auf einige Pfarrgemeinden, sei es, weil sich hier Christen als priesterlose Gemeinden organisieren mußten, sei es, weil Klerus und Laien von sich aus auf die Suche nach einer neuen Verteilung der Aufgaben und Rollen gingen. Als Beispiel mag der Fall des Dorfes Lozanne (1500 Einwohner; zwischen Lyon und den Weinbergen des Beaujolais gelegen) gelten, wo in Anwesenheit des Generalvikars ein Seelsorgeteam («Équipe d'animation») gewählt wurde. Weitere Beispiele sind drei sehr verschiedenartige Pfarreien in Paris: Die *Chapelle Saint-Bernard* im Bahnhof Montparnasse ist ein Ort der Begegnung, der die Koexistenz sehr unterschiedlicher Gruppen erlaubt und an dem eine gediegene, schlichte Liturgie gepflegt wird. In der Kirche von *Saint-Gervais*², die zu einer Mönchsgemeinschaft neuer Art gehört (ihre Mitglieder arbeiten halbtags auswärts), werden sehr lange, vom byzantinischen Stil beeinflusste Liturgien gefeiert. Noch interessanter ist die Kirche von *Saint-Hippolyte* im 13. Arrondissement, deren Seelsorgeteam seit 1973 in mehreren Etappen neu strukturiert wurde: eine Gemeinde, in der die Laien wirklich mitverantwortlich sind. Sie praktiziert zwei verschiedene Formen der Liturgie, eine davon in der Art bestimmter Basisgemeinden. Im übrigen erlauben größere regionale Treffen diesen neuen Gemeinschaften, sich besser kennenzulernen und ihre Erfahrungen und Hoffnungen einander gegenüberzustellen. Es besteht zwischen ihnen also ein gewisses Einverständnis.

Entwicklungen seit Mai 1968

Es bleiben Fragen. So hat man in Frankreich den Eindruck, das Phänomen der Gemeinschaften sei gegenüber dem Stand vor einigen Jahren im Abnehmen. Dieser Eindruck entspricht aber den Tatsachen nicht wirklich, wenn auch das Gesamtphänomen nach wie vor bescheidene Ausmaße hat und z. B. nicht die Verbreitung und kirchliche Kohärenz der an die 60 000 Basisgemeinden Brasiliens aufweist. Der Eindruck der Stagnation rührt eher von der Tatsache her, daß die Ideologie der Gemeinschaften wesentlich uneinheitlicher geworden ist. Wir müssen also einige Jahre zurückgehen, um ihre Entwicklung verfolgen zu können.

Die Geschichte ist nicht arm an Neuschöpfungen verschiedenster christlicher Gemeinschaften. Doch entstand in Frankreich durch den Mai 1968 ein neues Bewußtsein dafür. Da dieser Aufbruch aber nicht rein religiöser Natur war, obwohl einige ihn mit einer Art neuem Pfingsten verglichen haben, kommen hier auch komplexe sozio-kulturelle Überlegungen ins Spiel.

Die erste Phase der neuen Gemeinschaften nach dem Mai 1968 war von der Vorstellung stark politisierter Basisgemeinden be-

² Vgl. Orientierung 1978, S. 198.

herrscht. Sicher war die Bewegung im Grunde sehr viel breiter und älter: außer den traditionellen Gruppierungen mit karitativer und spiritueller Zielsetzung oder Zusammenschlüssen wie den «Equipes Notre-Dame» waren u. a. bereits die «Focolarini», die «Arche»³ und die mit Taizé verbundenen Gruppen entstanden. Aber nach 1968 beherrschte der progressive Flügel die Szene.

Drei Hinweise mögen genügen: Die Gemeinschaft von *Boquen* wurde ab 1969 unter Bernard Besret ein sehr lebendiger Ort der Begegnung. Man organisierte sich in einer ziemlich offenen «Communion», veranstaltete Tagungen und hielt eine vom Geist des Konzils getragene kritische Dynamik aufrecht, die sich gegen die Trägheit der Großkirche richtete. Eine Bewegung wie «*Vie Nouvelle*», die schon ein sehr weitgehendes Gemeinschaftsleben auf der Ebene des Austauschs und der Weiterbildung praktizierte, wandte sich sozialistischen Vorstellungen zu. Im Jahre 1972 wurden in Santiago, im Chile Salvador Allendes, die «*Christen für den Sozialismus*» gegründet; sie machten sich die Hoffnungen der noch expandierenden revolutionären Strömungen Lateinamerikas zu eigen. Die Losung lautete, man solle mit dem Kapitalismus brechen und die Kirche solle veranlaßt werden, ebenfalls diesen Bruch zu vollziehen. Die Stimmung war kämpferisch: man verbündete sich mit Parteien und Gewerkschaften, und die ideologische Glaubwürdigkeit des Marxismus war ungebrochen.

Bis 1977 entwickelte sich in Frankreich die Strömung zugunsten des Linksbündnisses weiter. Innerkirchlich begünstigte die zaudernde Haltung Pauls VI. die kühnsten Ideen. So nahmen die kritisch eingestellten Gemeinschaften, von denen eine kleine Minderheit sogar den Bruch mit der «Amtskirche» predigte, den vordersten Platz in der aktuellen Berichterstattung ein. Aber schon Anfang der 70er Jahre standen sie nicht mehr allein da.

Zwischen «militants» und «mutants»

Denn in der Tat folgten auf den Mai 1968 der Monat Juni (mit der Erneuerung der gaullistischen Regierung) und die Repression in Prag im Monat August. Diese Ereignisse verstärkten bei vielen die Skepsis gegenüber Parteien und Ideologien. Sie zwangen viele Männer und Frauen dazu, andere Wege der Veränderung zu finden – und zwar kurzfristig und für sich selber –, und bereits jetzt eine Alternative zu der in eine Sackgasse geratenen Gesellschaft zu leben. Nach dem Scheitern des Linksbündnisses

³ Vgl. Jean Vanier (Gründer der «Arche»), *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, Paris: Fleurus 1979.



ORIENTIERUNG

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

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 1981:

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

Fr. 24.-

Deutschland: DM 37.- / Halbjahr DM 21.- / Studenten
DM 27,50

Österreich: öS 275.- / Halbjahr öS 160.- / Studenten
öS 190.-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

ist die Idee der politischen Militanz selbst mitbetroffen: die Hoffnung auf eine strukturelle Änderung der Gesellschaft darf nicht von einer Veränderung hier und heute und auf der Ebene des Individuums dispensieren. So kommen zu den Militanten, die jedoch zahlreich und aktiv bleiben, die «*Mutierenden*» («mutants») hinzu: «Die Vorstellung von der «Veränderung» («mutance») ist die einer Gesellschaftsform, die aus der gelebten Konvivialität hervorgeht; es ist zwar eine Politik, aber sie ist weit entfernt von der, die der reine Militantismus vertritt ... Was diese andere Politik, diese andere Gesellschaft ermöglicht, ist das Wirksam-Werden von Werten wie gemeinschaftliches Leben, Ökologie, Gewaltfreiheit, Selbstverwaltung, spirituelles Leben und Hilfe für die Ärmsten – dies alles zusammen» (H. Weidert). So drückt sich ein Mitglied der «*Réseaux Espérance*» aus, die den von Roger Garaudy ins Leben gerufenen «*Espérance*»-Gruppen nahestehen. So kommen verschiedene befruchtete Versuche zusammen, die Gesellschaft an der Basis, sofort und von der eigenen Person ausgehend zu verändern. Diese Politik des Unmittelbaren, die die langwierigen institutionellen Vermittlungen umgeht, läßt sich auch in Gemeinschaften eher charismatischen Typs finden, die sich um theologische oder sozio-politische Vermittlungen nicht allzu viel Sorgen machen.

Diese beiden Grundeinstellungen – die der Militanten und die der «*Mutierenden*» – prallen gelegentlich aufeinander, aber öfter noch koexistieren sie innerhalb christlicher Gemeinschaften, die für sie offen sind. Diese entwickeln eine auf die «*Communio*» und den Pluralismus konzentrierte Ekklesiologie, die bisweilen zum Konflikt mit den institutionellen Vorbehalten der Großkirche führt (insbesondere bezüglich der Frage der Ämter und der Bedeutung der Eucharistie). Die neuen Gemeinschaften entwickeln einen tiefen Sinn für den Dialog und sind aufnahmefähig für die persönlichsten Anliegen ihrer Mitglieder. Aber, wie Ph. Warnier bemerkt: «Sie stolpern häufig über zwei wichtige Funktionen der Kirche: die religiöse Erziehung der Kinder und das öffentliche Reden der Kirche». Diese beiden Fragen der Weitergabe der Tradition und des öffentlichen Zeugnisses sind die der ganzen Kirche, aber von den Gemeinschaften werden sie unmittelbarer erlebt: Wie soll man seinen Kindern «den Glauben weitergeben», wenn man nicht über eine erprobte Methode der Katechese verfügt? Hat man in den Basisgemeinden vielleicht auch Angst, den Kindern mehr Fragen (und die Unsicherheit des eigenen Suchens) als Gewißheiten zu vermitteln?

Insgesamt bilden diese Gemeinschaften ein zu heterogenes Ganzes, als daß man hier allgemeine Schlußfolgerungen ziehen könnte, die für alle zugleich zutreffen. Es wäre übertrieben, in ihnen eine Alternative zur Kirche der Diözesen (und Pfarrgemeinden), der religiösen Bewegungen und der Orden zu sehen. Denn die neuen Gemeinschaften sind begrenzt und nur von Dauer, wenn sie ein richtiges Verhältnis zu den verschiedenen kirchlichen Institutionen finden, es sei denn, sie begäben sich in die Zersplitterung der Sekten und der Gruppen, die nicht mehr zu einer Kirche der «*Communio*» gehören wollen. Umgekehrt ist ihre Vitalität für die Kirche notwendig, selbst wenn von «*konfliktreicher Solidarität*» gesprochen wird. Bald bilden diese Gruppen die einzige Chance «*christlichen Überlebens*» für Christen, die zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Mai 1968 zwischen 20 und 40 Jahre alt waren und die ihren Glauben nach all diesen Umwälzungen neu überdenken müssen. Bald sind es auch Gemeinschaften, die aus der unmittelbaren Praxis des Gebets, der Gastfreundschaft und der Vergebung entstanden sind, ohne sich um theologische und institutionelle Vermittlungen zu kümmern. Aber diese beiden Strömungen finden sich – in anderer Weise – ebenfalls in den gewöhnlichen Formen kirchlichen Lebens und bewahren die Kirche davor, zu einer rein bürokratischen Organisation verwalteter religiöser Routine zu erstarren.

Bernard Lauret, Paris

Aus dem Französischen übersetzt von Adelheid Müller-Lissner.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich