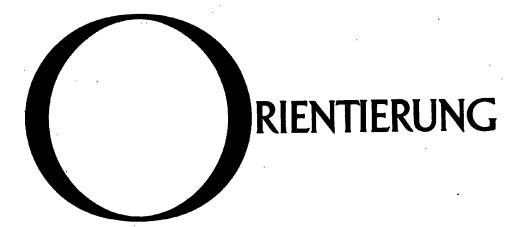
Katholische Blätter für weltanschauliche Information



Nr. 11 47. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, 15. Juni 1983

ADRID hat ein modernes, säkulares Wallfahrtsziel. Sechs Jahre nach Francos Tod und - fast auf den Tag genau - ein Jahr vor dem demokratischen Sieg der Sozialisten ist die Stadt, die im Bürgerkrieg 1936-39 von den Republikanern gehalten wurde, durch die Aufstellung von Picassos Guernica geehrt worden. Bekanntlich war das Wandgemälde bis dahin im New Yorker Museum of Modern Art zu Gast gewesen. Sein Schöpfer hatte verfügt, daß es erst in einem wirklich demokratischen Spanien seinen Platz finden durfe. Das hat er nicht mehr erlebt. Dabei hatte er selber an den Prado gedacht. Die Aufstellung erfolgte hinter schützendem Glas in dem Prado-eigenen Casón del Buen Retiro. Die feierliche Inbesitznahme war auf Picassos 100. Geburtstag anberaumt. Seither reißt der Strom der Besucher nicht ab. Auch heuer an Pfingsten trotz Massenzustrom zu zwei Sonderausstellungen (Dalí und Goya) - war Guernica wieder überlaufen. An Abendstunden während der Woche war es stiller. Man muß sich Zeit nehmen: für das Kunstwerk, für die geschichtliche Bezeugung, für die universale Botschaft, für die Herausforderung an alle falschen und hohlen «Kriegsdenkmäler».

Denkmal Guernica

Die fast acht Meter breite Bildwand steht jetzt exklusiv in einem sehr großen, hochgewölbten Saal. In zwei Seitengängen sind zahlreiche, manchmal vom gleichen Tag datierte Entwürfe und Detailskizzen zu Guernica ausgestellt. Sie lassen das Werden dieses monumentalen Werkes erleben, wie es von einer Grundskizze her sich mit Einzelthemen erweitert und von ihnen her wieder zusammenwächst.1 Wie viele Studien allein für das Pferd, wie viele Möglichkeiten, die dann wieder verworfen werden. Nicht umsonst sagt Picasso, sein Werk sei nicht eine Summe von Erfindungen, sondern die Summe von Zerstörungen! Eine Grundverwerfung traf die Farben. Sie wurden einer (da und dort bläulich übermalten) Reduktion auf schwarz/grau/weiß geopfert. Um so eindringlicher wirkt - in Zeichnung und Silhouette - der Aufschrei von Mensch und

Kreatur. Unvergeßlich der jäh zurückgekippte Kopf und aufgerissene Mund der Mutter mit dem von ihrem Schoß herunterhängenden toten Kind: ein Thema, dessen Vorstudien zeigen, wie sehr sich Picasso in diese un-und urmenschlichste aller Tragödien hineinversetzt hat. Der Schrei aus unendlich gedehntem Hals und senkrecht zum Himmel geöffneten Mund ist so elementar und absolut, daß Worte wie Protest oder Anklage ihn abschwächen würden. Aber das Gesamtwerk als Protest gegen den Krieg und Anklage gegen Massenmord zu deuten, ist sicher gestattet. Denn in diesem Sinn hat Picasso seinem Werk den Namen der kleinen Stadt im Baskenland gegeben, die 1937 das Opfer einer - von wem beachteten? - Einübung in den Zweiten Weltkrieg wurde: das erste Luftbombardement auf eine offene Stadt. Das fürwahr darf niemals vergessen werden, weil der Widerstand am Anfang geleistet werden muß, bevor es - und das ist fürchterliche Aktualität - für die Menschheit zu spät ist.

Trotzdem läßt sich noch mehr als schreiender Protest entdecken. Auftragsgemäß hatte das Bild an der Weltausstellung 1937 Spanien zu repräsentieren. Nicht umsonst erscheint schon auf der allerersten Grundskizze der Stier. Am Ende wird er allerdings aus dem Mittelfeld herausrükken; aber es wird nach soundsoviel (auch einmal «springenden») Metamorphosen wieder ein Stier sein, der - im Gegensatz zum fallenden Pferd - steht. Ins Zentrum führt seit Anfang und bis zur Vollendung der waagrechte (ursprünglich aus einem Fenster heraus) ausgestreckte Arm einer Frau, in der Hand ein brennendes Licht. Nach Picassos eigener Legende zündet es hinein in eine «symbolische Nachtarbeit»: Keller, Untergrund, was immer. Und obwohl in der Schlußkomposition konfrontiert mit einem von oben hereinplatzenden Feindblitz, löscht das Flämmehen nicht aus, springt das Glas der Lampe nicht, bleibt sie gehalten von der fest zugreifenden Hand.

¹ Entwürfe, Skizzen und biographisch-künstlerisches Umfeld von Picassos Guernica sind neuestens auch zu verfolgen in: Joaquin de la Puente: El Guernica di Picasso (engl. Guernica. The Making of a Painting), E. Silex, Madrid, 1983 (Glanzpapier-Taschenbuch, 192 S., 600 Peseten).

SPANIEN

Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft: Viele kirchentreue Wähler stimmten für Felipe González – Losung: Schluß mit der vergangenen Epoche – Und die Macht der Kirche? – Hierarchie und Regierung in Verhandlung – Kein bischöfliches Engagement für eine «christliche» Partei – Vorwurf der Schwäche: Papst gegen Bischöfe ausgespielt – Ihnen ging es um die Läuterung des Glaubens – Loslösung vom Franco-Regime – Nach Bürgerkriegen seit 1800 endlich Dienst an der Versöhnung – Vakuum am Ende der Aera Tarancón.

THEOLOGIE

Heiliger Geist in der Geschichte: Zur neuesten Veröffentlichung von Yves Congar – Frucht einer sensiblen Reaktion auf kirchliche und theologische Entwicklungen nach dem Vatikanum II. – Methodischer Leitfaden: Erfahrung des Geistes Gottes in der Geschichte – Ein entscheidender Drehpunkt: Herausbildung der Trinitätslehre – Ökumenische Erneuerung im Geist – Überholter Streit um das Filioque – Mütterlichkeit in Gott und Weiblichkeit des Hl. Geistes – Offen bleibt das Verhältnis von kosmischem Schöpfungsgeist zum rettenden Christusgeist – Ein neues «Pneumatologisches Paradigma» in der Theologie.

Jürgen Moltmann, Tübingen

POLEN

Volkskirche in sozialistischer Gesellschaft: Fünf Kennzeichnungen der polnischen Volkskirche «Revolution von oben» bestimmte gesellschaftliche Entwicklung - Ihre Zielsetzung: laizistischer Staat und atheistische Gesellschaft - Zusammenprall mit einer geschlossenen katholischen Gesellschaft - Sozialistischer Staat bleibt in grundlegenden nationalen Fragen auf Zustimmung der Kirche angewiesen - Integrationsfunktion durch Wertekonsens und Solidarität – Stabilisierende Auswirkungen kollektiver religiöser Rituale -Gesellschaftskritische Herausforderung und humanisierende Motivationen - Zwei Hypothesen für eine künftige Entwicklung: Relative Beständigkeit oder grundlegende Wandlungen - Offene Fragen: Förderung des gesellschaftlich-kulturellen Pluralismus und authentische evangelisieren-de Mission. Władysław Piwowarski, Warschau

LITERATUR

Frauenbiografien im Senegal: Preisgekrönter Briefroman «Ein so langer Brief» von Mariama Bā - Absenderin und Empfängerin als Opfer institutionalisierter Polygamie - Unterschiedliche Lösungsversuche durch Flucht und Familientreue - Schockierende Botschaft des Mannes von seiner Zweitehe - Dynamische Mitte zwischen Tradition und Modernität zugunsten der Familie von seiten der Autorin - Ihr zweiter und letzter Roman: «Der scharlachrote Gesang» - Französisch-senegalesische Mischehe mit tragischem Ende - Trotz unbeholfener Klischeehaftigkeit guter Einblick ins schwarzafrikanische Bewußtsein - Spürbarer Einfluß von Senghors «Universalkultur».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Ein halbes Jahr nach Wahlen und Papstbesuch

Aus Gesprächen zur Selbsteinschätzung der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft im heutigen Spanien

Knapp dreißig Wochen nach dem überwältigenden Wahlsieg seiner sozialistischen Partei PSOE tritt der spanische Ministerpräsident Felipe González auch auf der außenpolitischen Bühne mit dem gemessenen Selbstbewußtsein auf, das ihm der Rückhalt im eigenen großen Land gewährt. Hier sitzt er trotz wachsender Bezweiflung der Realisierbarkeit seiner wichtigsten Wahlversprechen - 800000 neue Arbeitsplätze, Referendum über Mitgliedschaft in der Nato - fest im Sattel.1 Zur Zeit meines Aufenthalts in der Hauptstadt steht im Ministerrat ein neues Universitätsgesetz zur Beratung, und im Parlament hat die Debatte um eine begrenzte Liberalisierung der Strafgesetzgebung zur Abtreibung begonnen. Beide Problemkreise lassen die Kirche aufmerken. Anlaß genug, zu erkunden, wie sie sich selber und ihren Platz in der neuen politischen Situation versteht. Daß auch von gläubigen Katholiken und in betont kirchlichen Kreisen in beträchtlichem Umfang, ja mehrheitlich sozialistisch gewählt wurde, ist kein Geheimnis und wird einem unter Betonung eines politischen Pluralismus, der (minderheitlich) von den Kommunisten (PCE) zur Linken bis Manuel Fragas Alianza Popular (AP) zur Rechten reicht, selbst in Klöstern und religiösen Gemeinschaften ohne Umschweife bestätigt. Und wenn man dann fragt, was denn diese Gläubigen zusammen mit den allenfalls weniger explizit gläubigen Spaniern «gewählt» hätten, so bekommt man als erstes zu hören, sie hätten «Zukunft» gewählt: «Schluß mit der vergangenen Epoche», deren Fortsetzung man in der Alianza Popular wittern mochte. Sodann «Mäßigung» (gegen Gewalt) und deshalb nicht Fuerza Nueva (rechts außen) noch PCE. Das klingt zentristisch, und so hatten sie auch früher gewählt: Aber die UCD (Union Demokratisches Zentrum) hatte das Volk enttäuscht und war gescheitert. Für die PSOE sprach, zusammen mit einer gewissen Faszination des Sozialismus, eine «maßvolle Modernität», wie sich ein Kirchenmann ausdrückt, und er fügt hinzu: «Nur kaum bewußt stand man unter dem Willen, Schluß zu machen mit einer gesellschaftlichen Übermacht der Kirche; zur gleichen Zeit wurden die möglichen antikirchlichen Tendenzen in der PSOE unterschätzt.»

Pragmatische Regierung - ideologische Partei

Die Äußerung führt zu der Frage, mit wem man es, bzw. mit wem es die Kirche in der PSOE zu tun hat. Zahlenmäßig stehen den zwölf Millionen PSOE-Wählern 120000 eingeschriebene Parteimitglieder gegenüber. Sie rekrutieren sich vornehmlich aus jungen Fachkräften der verschiedenen Berufszweige sowie aus einem «Rest» älterer Arbeiter. Von Felipe González, dem Regierungschef heißt es, er setze mehr auf die Wähler als auf die Mitglieder, ja er erklärte ausdrücklich, er fühle sich jedem Spanier verpflichtet; der Vizeministerpräsident Alfonso Guerra hingegen ist offensichtlich betonter auf Nähe zur Gewerkschaft UGT bedacht. Auf kirchlicher Seite wird nach den Erfahrungen des ersten Halbjahres ein beträchtlicher Unterschied zwischen den Tendenzen der Regierung und denjenigen der Partei notiert. Die Partei ist von ihrer Geschichte her - sie ist hundert Jahre alt und damit die älteste der bestehenden Parteien - einer antiklerikalen Tradition verpflichtet. «Die sitzt ganz tief drin,» wird mir gesagt, wobei man sie kirchlicherseits als eher undifferenziert zugleich antikirchlich und antireligiös einschätzt. Erklärtes Parteiprogramm ist die totale Säkularität bzw. Laizisierung der politischen Institutionen. Die Kirche, so sagt es die Regierung, soll lediglich «entpolitisiert» werden.

¹ Wie in Orientierung 1982, S. 261ff. näher ausgeführt ist, haben die PSOE für sich allein in Kongreß und Senat 26 bzw. 31 Sitze über das absolute Mehr hinaus inne: komfortabel für gewöhnliche Gesetzesreformen, aber um 31 Stimmen zu wenig für Verfassungsreformen und bedeutendere Gesetzesreformen, die eine Zweidrittelsmehrheit erfordern.

Aber was heißt das konkret? Wie weit will man gehen? Denn daß das Übergewicht und die öffentliche Präsenz der katholischen Institutionen wie Spitäler, Schulen und Universitäten ein Problem darstellen, ist man sich auch kirchlicherseits durchaus bewußt.

Die Regierung hat nun schon bald nach ihrem Amtsantritt der Kirche Verhandlungen vorgeschlagen. Sie sollten der Anwendung der nach dem Ableben Francos abgeschlossenen neuen Vereinbarungen zwischen Spanien und dem Vatikan dienen. Die Regierung erklärte, sie wolle diese Vereinbarungen, die auf der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums basieren und den Pluralismus in der heutigen Gesellschaft Spaniens registrieren, respektieren. Man hat dann eine gemischte Kommission von je drei Vertretern der Regierung und der Hierarchie gebildet. Bisher hat erst eine Zusammenkunft stattgefunden, für die der erste Termin übrigens seitens der Kirche kurzfristig abgesagt wurde, weil die Regierung zwei Tage vorher eine Liberalisierung der Strafgesetzgebung über die Abtreibung ankündigte. Als dieses Projekt dann vorerst zurückgestellt wurde, traf man sich, und die kirchliche Seite gewann den Eindruck, daß die Regierung aufrichtig einen modus vivendi suche und im Unterschied zur Konsequenz der Parteiideologie einen pragmatischen Weg einschlage. Man kann allerdings auch hören, daß dieser pragmatische Wille zur Verständigung zwar bei den Instanzen mit höherer Regierungsverantwortung vorhanden sei; in dem Maße aber, als die Verantwortung nach unten abnehme, nehme die Ideologie und das Gewicht der antiklerikalen Tradition zu. Und so fragt bald mal einer: Wer bestimmt die Strategie?

Kein bischöfliches Engagement für eine «christliche» Partei

In diesem Zusammenhang sei von einem Gespräch berichtet, das ich einen Kollegen aus Italien, mit einem spanischen Bischof führen hörte.

Der Italiener wollte wissen, wie weit die Bischöfe nach dem Ableben Francos die Probleme des politischen Engagements der Christen studiert und ob sie nicht die Möglichkeit einer «DC» (Democrazia Christiana), einer christdemokratischen Partei erwogen hätten. Sein Gegenüber meinte, mindestens die «hellsichtigen» Bischöfe hätten – obwohl nichts davon ausdrücklich bekannt geworden sei – sehr wohl darüber nachgedacht und es positiv abgelehnt, die Existenz einer DC zu unterstützen: «Nicht so sehr ob der Frage, wie eine solche DC sein könnte, sondern aus der Überzeugung, eine konfessionelle Partei wäre äußerst gefährlich sowohl für die Kirche wie für den Frieden im Land. Man wollte unbedingt eine politische Identifikation der Spanier mit religiöser Couleur vermeiden und dies aufgrund der Erfahrung des Bürgerkriegs.»

Bekanntlich hat dann der bekannte Katholik Ruiz Gimenez (neuestens mit über Zweidrittelsmehrheit des Parlaments zum Ombudsmann gewählt) doch den Versuch gemacht und ist gescheitert. Da und dort gibt man den Bischöfen daran die Schuld, deren Einstellung in manchen konservativen Kreisen und anscheinend auch da und dort im Vatikan auf Unverständnis stieß. Der Bischof äußerte sich dazu sehr dezidiert: «Man macht jetzt der Kirche bzw. der Hierarchie den Vorwurf, sie habe den Sozialisten aufgeholfen; aber ich glaube, es war eine historische, eine evangelische und eine mutige Entscheidung sowohl für den Frieden in einem Volk, das seit 1800 seine Bürgerkriege hatte, wie für die Läuterung des Glaubens. Das anerkennen sogar die Kommunisten.» Daß innerhalb der Kirche ihre Entscheidung nicht so allseitige Anerkennung finde, stimme die Bischöfe etwas traurig: «Man würdigt nicht das Verdienst der Bischöfe, daß es ihnen gelungen ist, die Kirche aus dem National-Katholizismus mit seiner engen Bindung an den (Francismus) heraus- und in eine pluralistische und stark laizistische Situation hineinzuführen; dermaßen, daß die Kirche heute in dieser völlig neuen Situation seitens der großen, siegreichen Partei einem

Respekt begegnet, wie es ihn in der spanischen Gesellschaft so noch nie gegeben hat. Das Verdienst liegt bei jenen Bischöfen, die in den Jahren 1972-75, als man über die Parteienbildung nachzudenken begann, die Unterstützung einer DC ablehnten.»

Die Äußerung kann man als Zeugnis für gegenseitigen Respekt von Kirche und PSOE nehmen. Bei allem guten Willen wird es aber – und das finden politisch Denkende eigentlich «normal» – in einigen Punkten nicht ohne Konflikte abgehen: Nicht hinsichtlich der Ehescheidung – dieses «ihr» Gesetz haben die Sozialisten bereits unter der schwachen UCD-Regierung durchgebracht – wohl aber hinsichtlich der Schule, der Volkskultur und der moralischen Werte, wo man sich der tiefgreifenden Meinungsunterschiede durchaus bewußt ist.

Papstbesuch und spanisch-katholische Identität

Natürlich erhebt sich in diesem Zusammenhang auch noch die Frage, wo die Bevölkerung steht. Kirchlicherseits wird nämlich immer das Volk ins Feld geführt: Die Regierung wisse sehr wohl, daß sie nicht gegen das Volk regieren könne. So hält mir ein zugleich aufgeschlossener und nüchtern abwägender Prälat sozusagen als Trumpf in der Hand der Kirche neben dem Wahlergebnis vom letzten Herbst als das «andere Faktum» den riesigen Zustrom zum Papstbesuch (unmittelbar nach dem Wahltermin) vor Augen. Seine Interpretation: «Die überwältigende Präsenz des Volkes beim Besuch des Papstes hat weniger mit dessen Person als mit dem historischen Augenblick zu tun. Man kann annehmen, daß auch Paul VI. oder vielleicht Pius XII. nicht viel weniger Zulauf gehabt hätten. Bestimmend war das tiefe Bedürfnis des spanischen Volkes nach Identität.»

Die beiden Fakten bzw. Phänomene lassen sich einander offenbar nicht leicht zuordnen und schon gar nicht gegeneinander aufrechnen. Sie müssen auf zwei verschiedenen Ebenen des Bewußtseins liegen, die von der Geschichte her aufzuhellen wären. Was den Papstbesuch betrifft, so macht der Prälat übrigens noch eine bemerkenswerte «Feststellung», die er ebenfalls zu den «Fakten» zählt: Die Großzahl der Priester und Ordensleute hätten der Visite mit einer gewissen Indifferenz entgegengesehen. Indem er das kritisiert, und zwar auf der «Ebene des Glaubens», wendet er sich aber noch vehementer gegen jene, die den Papst für sich einvernehmen und «manipulieren». Mit ausdrücklichem Hinweis auf das Opus Dei bezeichnet er es als eine ernste Gefahr in der derzeitigen Situation der spanischen Kirche, daß man «den Papst gegen die Bischöfe ausspielt».

Bei alldem und vielem anderen geht, es um die Frage nach der Selbsteinschätzung der Kirche in der spanischen Gesellschaft. Wenn darauf die Rede kommt, wird - wen wundert es - sogleich mit den Jahren nach dem Konzil verglichen. Ja, man geht noch weiter zurück und verweist auf die Tatsache, daß es die Kirche und in ihr die Theologiestudenten und jungen Geistlichen des Welt- und Ordensklerus gewesen seien, die mit ihrem Studium an europäischen Universitäten gewissermaßen als erste die geistige Isolierung Spaniens aufgebrochen hätten. Umgekehrt sei der spanische Episkopat (dessen Erneuerung Francos Ernennungsrecht verhinderte), unvorbereitet wie er war, dem Konzil gegenüber mehrheitlich distanziert und mißtrauisch geblieben und von ihm nicht verwandelt worden. Aber das Klima geistiger Freiheit fand bei Laien und Priestern um so mehr Anklang, und dank einer großen Zahl von Berufen (bis 1968) stand eine junge, dynamische und begeisterte Kirche da, die entschlossen war, sich den Herausforderungen zu stellen, die der rasche Wandel der Gesellschaft (vor allem Industrialisierung und Urbanisierung) mit sich brachten.

Nach anfänglichen Konflikten zwischen Laien der Katholischen Aktion und Bischöfen zogen letztere nach und hielten zusammen mit den Priestern während einer vollen Woche (13.–18.9.1971) eine große «gemeinsame Versammlung» auf Landesebene ab. Diese Asamblea Conjunta, der Versammlungen in jeder Diözese vorausgegangen waren und bei der es vor allem um die Rezeption der grundlegenden Optionen des Kon-

zils zum Verhältnis Kirche-Gesellschaft und Kirche-Staat ging, wird heute als Höhepunkt der Neuorientierung der spanischen Kirche bezeichnet. Diese bestand 1. im Verzicht auf staatliche Privilegien – Franco war damit nicht einverstanden – 2. in der Forderung, die Kirche und «jedwede religiöse Gruppe» müsse sich vom Bündnis mit den ökonomischen Mächten lösen – im Wortlaut eine deutliche Spitze gegen das Opus Dei – und 3. im Eingeständnis, im «Dienst der Versöhnung» an dem durch den Bürgerkrieg geteilten Volk versagt zu haben: eine Absage an den Kreuzzugs-Triumphalismus! Hinzu traten eine Reihe pastoraler Vorlagen, die realistisch auf die Situation wachsender Säkularisierung eingingen, den Pluralismus bejahten und wichtige Themen wie die Welt der Arbeit, das politische Engagement und den Zölibat des Priesters berührten.

Diese «brüderliche» Versammlung sämtlicher Bischöfe mit 170 Priestern als Vertretern der 62 Diözesen hatte aber keinerlei juridische Vollmacht. Die entscheidenden Dokumente gelangten erst im Frühjahr und Herbst des folgenden Jahres 1972 zur Verabschiedung, und zwar durch die Vollversammlung der spanischen Bischofskonferenz sowie zusätzlich durch die Kommission Iustitia et Pax. Die Umstände, unter denen die Promulgation stattfand, zeigten aber, wie prekär die Situation damals war: Sie war es noch ob des an sich abnehmenden äußeren Drucks des Franco-Regimes (Franco verbot, weil es verschiedenes Unrecht anprangerte, das Dokument von Iustitia et Pax) und sie war es bereits ob des beginnenden innerkirchlichen Drucks des Opus Dei: Dessen Generalsekretär und weitere Mitglieder boten Hand zu einer skandalösen, angeblich von Rom kommenden öffentlichen Desavouierung der Asamblea Conjunta und der von ihr herrührenden Dokumente der Bischofskonferenz.

Vom diesem Skandal, dessen zentrale Figur der damalige Franco-nahe Sekretär der Bischofskonferenz Dr. *Guerra* war und der samt seinen Verflechtungen mit der römischen Kleruskongregation seinerzeit hier ausführlich zur Sprache kam², kann man hören, er sei der Stachel im Fleisch der 1971 so verheißungsvoll begonnenen «*Aera Tarancón*» gewesen und habe eine nie mehr ganz geheilte Verwundung und bald einmal spürbare, heute sich voll auswirkende Lähmung zurückgelassen.

Das Ende der Aera Tarancón

Mit der genannten «Aera» ist die Zeit gemeint, da die spanische Bischofskonferenz und mit ihr die spanische Kirche überhaupt unter der Führung von Kardinal Enrique y Tarancón, familiär Don Vincente genannt, stand. Paul VI. hatte ihn 1969 auf den historischen Stuhl des Primas von Spanien in Toledo und in spektakulärem Wechsel - nur zwei Jahre später - auf den Bischofssitz der modernen Hauptstadt Madrid berufen. Tarancón, zum Präsidenten der Bischofskonferenz gewählt, gelang es, eine Mehrheitsgruppe der Bischöfe auf seinen Kurs zu bringen, der maßgebend für die oben dargestellte Ablösung der Kirche vom Franco-Regime (1972/75) war. Zugleich verkörperte Tarancón die spanische Rezeption des Konzils, die damals (1972) auf den genannten Vollversammlungen der Bischofskonferenz ihre formelle, wenn auch von öffentlicher Verwirrung begleitete Bestätigung fand. Die Aera Tarancón ist in diesen Tagen formell zu Ende gegangen, nachdem sie sich schon mit dem Pontifikatswechsel zu neigen begann. Denn Tarancón, der von Paul VI. wie auch seinerzeit von dessen Substituten Benelli persönlich geschätzt und seiner Politik der Ablösung der Kirche von ihrer Staatsverflechtung unterstützt und respektiert wurde, hat beim polnischen Papst nicht dasselbe Verständnis gefunden.

Der Nachfolger (Amtsantritt 10./11. Juni) heißt Elias Yanes Alvarez (55). Die Kunde wurde im Madrider Klerus eher kühl aufgenommen, denn in den sechs Jahren, da Yanes das Erzbistum Zaragoza leitete, hat er sich zwar als sehr flexibel erwiesen, aber kaum Profil gezeigt: «Wer es jedem recht machen will, kann nicht leader sein» meinte ein führender katholischer Pu-

² Orientierung 1972, S.78-80. Das desavouierende «Dokument» war auf Initiative von Dr. Guerra von Dr. Portillo (Opus Dei) als Kanonist der Kleruskongregation verfaßt und trotz der Dementierung seiner Authentizität durch Kardinal Tarancón durch die von Mitgliedern des Opus Dei kontrollierte Agentur Europa-Press an die Öffentlichkeit gebracht worden.

blizist. Eines solchen «leaders» entbehrt aber inzwischen anscheinend auch die Bischofskonferenz. Dort fand schon vor einem Jahr (ausgerechnet am «Putschtag» von Oberst Tejero: 23. Februar) der Wechsel im Präsidium statt. Der neue Präsident, Erzbischof Gabino Diaz Merchán von Oviedo gilt zwar als aufgeschlossen und verständig - er bekennt sich, das ist wichtig, zum Versöhnungsauftrag der Kirche und hat jüngst daran erinnert - aber er vermag nicht wie Tarancón der Bischofskonferenz mit einer Mehrheitsgruppe eine Richtung zu weisen. Vielmehr soll es da drei bis vier Gruppen nebeneinander geben, die sich gegenseitig neutralisieren und paralysieren. So kann weder Phantasie noch Entschlußkraft zu Neuem aufkommen. Das ist, so wird mir gesagt, für das Kirchenvolk um so frustrierender, als es sich daran gewöhnt hat, die Bischofskonferenz sozusagen als den spanischen «Papst» zu betrachten, obwohl ihr dazu weder die materiell-organisatorischen Mittel noch die kirchenrechtlichen Vollmachten zu Dienste stehen. Die ihr jetzt anhaftende Uneinigkeit und Schwäche sollte nach Absicht von Nuntius *Innocenti* durch den wirklichen römischen Papst mit seinem Besuch überwunden werden. Allgemein ist man aber heute der Ansicht, daß dies nicht gelungen ist. Ja das «Vakuum» scheint hinterher erst recht offenkundig geworden zu sein.

So steht die Kirche im Augenblick auf Landesebene eher schlecht gerüstet und ohne den früheren Elan da. Vielleicht sollte sie dafür jetzt vermehrt zur kulturellen Aufwertung der Regionen beitragen, deren juridisch-politische Autonomie in den letzten Jahren so viele Fortschritte gemacht hat. Das müßte mithelfen, auch eine eher passive Laienschaft vermehrt zu interessieren bis hin zur ökonomisch-finanziellen Stützung, an die sie noch nicht gewöhnt ist: Eine solche ist unumgänglich, soll die Kirche künftig wirklich mehr und mehr auf eigenen Beinen stehen.

Ludwig Kaufmann

HEILIGER GEIST IN DER GESCHICHTE

Jedes Ding hat seine Zeit; offenbar auch die theologische Erkenntnis. Immer wieder drängen sich bestimmte theologische Fragen in den Vordergrund und ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Es gibt kurzfristige Modeerscheinungen bei den theologischen Tagesthemen. Es gibt aber auch langfristige Problemkonstellationen. Bei ihnen handelt es sich nicht nur um neue Konzentrationen auf theologische Themen, sondern auch um einen Wandel in den Grundmustern des theologischen Denkens und der theologischen Paradigmen überhaupt. Seit Beginn der Dialektischen Theologie und verstärkt durch den Kirchenkampf und die Barmer Theologische Erklärung von 1934 stand die «christologische Konzentration» im Zentrum der evangelischen Theologie und zu einem guten Teil auch der neueren katholischen Reformtheologie, die zum Zweiten Vatikanum führte oder durch dieses bestimmt ist. Die «christologische Konzentration» war nicht nur die Zusammenfassung der christlichen Theologie auf das Wesentliche, sondern auch ein neues Paradigma der Theologie im 20. Jahrhundert im Vergleich mit den Denkformen der Theologie des 19. Jahrhunderts. Schon seit einiger Zeit - und nicht zuletzt durch die Bemerkungen des alten Karl Barth selbst veranlaßt - richtet sich das theologische Interesse in fast allen Konfessionen auf die Pneumatologie. Zwar kann man noch nicht wirklich von einem Themenwechsel reden, obgleich sich die Publikationen zur Theologie des Heiligen Geisten mehren, und ein gültiges neues Paradigma der Theologie ist auch noch nicht erkennbar. Oft ist nur der Wunsch der Vater des pneumatologischen Gedankens, besonders in den charismatischen Bewegungen. Kritische Vorsicht ist darum geboten. Jetzt aber liegt in Yves Congars Buch über den Heiligen Geist ein reifes und «klassisch» zu nennendes Werk vor, das nach der «christologischen Konzentration» zu einer pneumatologischen Ausdifferenzierung und Horizonterweiterung der Theologie führen kann. 1 Es kann jedenfalls das pneumatologische Bedürfnis der gegenwärtigen Theologie zu einem Teil befriedigen und neu erregen.

Yves Congar, geb. 1904, ist Dominikaner und zählt neben Henri de Lubac und Jean Daniélou zum französichen Aufbruch der katholischen Theologie vor dem Zweiten Vatikanum. Aus dem Erbe der Patristik suchten sie die neuscholastische Erstarrung der Theologie zu überwinden, sie mit Spiritualität und kirchlichem Leben neu zu verbinden und zum ökumenischen Gespräch, vor allem mit der Orthodoxie zu öffnen. Während andere vor dem Ergebnis und den Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückschreckten und in eine neokonservative Reaktion gingen, folgte Congar den Wandlungen der Kir-

che und der Theologie und ist jetzt zweifellos einer der führenden katholischen Theologen. Seine Gelehrsamkeit in der Breite der Theologiegeschichte und in der Kenntnis anderer theologischer Traditionen sind immens, seine Urteile stets vorsichtig und rücksichtsvoll und dominikanisch abgewogen. Auf unnachahmliche Weise verbindet er alte Denkmuster mit neuen Erfahrungen, so daß man ihn sowohl für konservativ wie für progressiv halten kann, wenn diese blassen Etiketten noch etwas aussagen. Die deutsche Übersetzung vereint seine drei Bücher über den Heiligen Geist in einem einzigen Band. Das erste Buch stellt die «Offenbarung und Erfahrung des Geistes» in der Geschichte dar, bietet also eine theologiegeschichtliche Übersicht, freilich unter dem dogmatischen Titel Der Heilige Geist in der (Heilsökonomie). Das zweite Buch beschreibt das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche, in der Seele und in der charismatischen Bewegung unter dem dogmatischen Titel «Er ist der Herr und Lebendigmacher». Das dritte Buch entwikkelt dann Die Theologie des Heiligen Geistes im Blick auf die Trinitätslehre und im Blick auf die Sakramentenlehre. Für Theologen ist dies der wichtigste Teil.

Erfahrung des Geistes in der Geschichte

Im ersten Buch will Congar die Geschichte der christlichen Pneumatologie als Geistes-Geschichte darstellen: Der Hl. Geist manifestiert sich im Fortschritt seiner Erkenntnis durch die Kirche. Diese merkwürdige, «heilsgeschichtlich» zu nennende Auffassung von der Dogmengeschichte prägt schon seine biblischen Erhebungen. Er beginnt nach der Methode des Lexikons Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Altes Testament -Neues Testament - Kirchengeschichte - gegenwärtige Theologie, aber er sieht in dieser Folge nach Kirchenväterweise «fortschreitende Offenbarung» und «fortschreitende Offenbarungserkenntnis». Beispiel: «Die (Ökonomie), der Plan Gottes, wovon die Schriften zeugen, läuft auf eine immer tiefere Innerlichkeit zu. (...) Im Alten Testament besteht ein offensichtliches Vorwärtsschreiten. Dieses wird im Neuen Testament gipfeln, das mit einer vollkommeneren Offenbarung und Erfahrung des Geistes verbunden ist. Man kann ein sich steigerndes Engagement und gleichzeitig eine vollständigere Offenbarung Gottes (...) feststellen» (28f.). Daß dabei Israel auf der Strecke bleibt und zur unvollkommenen Vorstufe der christlichen Vollkommenheit degradiert wird, bleibt unbeachtet. Congar folgt hier auf milde Weise dem Fortschrittsschema, das schon Gregor von Nazianz andeutete, wenn er das Alte Testament dem Vater, das Neue Testament dem Sohn und die Kirche dem Heiligen Geist zuordnete (5. theol. Rede, 26), und das dann der, auch Congar ganz eigentümlich faszinierende Joachim von

Yves Congar, Der Heilige Geist. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. 510 Seiten, sFr. 62.60/DM 68.00.

Fiore in seiner trinitarischen Heilsgeschichte entwickelte. Über Schelling und Möhler ist es modifiziert und scheinbar unverdächtig auf Congar selbst gekommen. Aus der Geistes-Geschichte des Christentums hebt er besonders die Entstehung der Trinitätslehre, nach der der Hl. Geist göttliche Person ist, Augustin, der den Geist zum Band der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes machte, und ganz ausführlich Symeon den Neuen Theologen, sodann Joachim von Fiore und die joachimitischen Bewegungen, hervor. «Die Reformatoren» finden leider nur 5 Seiten, neben Quäkern, Pietisten, Kaomisarden und Irvingianern. Der historische Durchgang endet bei der Pneumatologie des Zweiten Vatikanum, was für den linearen Traditionsstrang, in dem Congar denkt, auch ganz folgerichtig ist. Er gibt einige orthodoxe, aber nur wenige evangelische Ansatzpunkte zur Entwicklung des heute notwendigen komplexen, ökumenischen Traditionsgeflechtes.

Ökumenische Erneuerung im Geist

Im zweiten Buch stellt Congar das Wirken des Geistes in der Sequenz dar: 1. Der Geist beseelt die Kirche, 2. Der Geist in unserem persönlichen Leben, 3. Die charismatische Erneuerung im Geist. Das kirchliche Wirken des Geistes wird an den vier Attributen der Kirche entdeckt. Damit treten die Einheit, die Katholizität, die Apostolizität und die Heiligkeit aus den traditionellen starren Formen ihrer Kontrollierbarkeit heraus und werden als Gaben und Korrelationen des Hl. Geistes aufgefaßt. Der Hl. Geist aktualisiert das Christusgeschehen und universalisiert es auf die Vollendung der Schöpfung hin. So wird die Kirche zum geistgewirkten Sakrament des Reiches Gottes. Diese fruchtbaren Gedanken wären nun freilich auch auszudehnen auf die lebenswichtigen Beziehungen, in denen Kirche existiert und in die sie der Geist führt: Kirche - Israel, Kirche - Weltreligionen, Kirche - Gesellschaft und Kirche - Natur. Congar blickt zwar in diese Richtungen, bleibt aber in seiner Pneumatologie ganz ekklesiozentrisch.

Erstaunlich ist die Ausführlichkeit, mit der Congar auf die charismatische Bewegung eingeht (271-317), in der er den Anfang einer «charismatischen Erneuerung» der Kirche «im Geist» erblickt. Doch sind seine liebevollen, wenngleich auch zurechtrückenden Darstellungen der Glossolalie, der Krankenheilung, der Geisttaufe u.a.m. für nüchterne und überkritische Protestanten zweifellos befreiend, zumal er an dem Grundsatz festhält«Die Gesundheit der Pneumatologie besteht in ihrer Rückbindung an Christus» (305). Sehr schön und voller Übergänge aus Theo-lo-gie in Theo-poesie ist der Schlußteil dieses Buches: «Erneuerung und Ökumenismus», der mit dem Ausblick endet: «Der Geist des Herrn erfüllt das Universum. Er sammelt alles, was darin ist zur Ehre des Vaters» (311ff.). Dies ist die Gelegenheit, wo Congar zum Schöpfungsgeist vorstößt und die kosmischen Dimensionen der Pneumatologie hätte andeuten können.

Überholter Streit um das Filioque

Das dritte Buch ist theologisch das wichtigste. Congars Beitrag zu einer ökumenischen Trinitätslehre wird bleibende Bedeutung gewinnen. Dogmengeschichtlich entwickelt er die «Theologie der dritten Person» (338ff.). Er schöpft aus der Fülle der orthodoxen, der katholischen und der protestantischen Patristikforschung und verfolgt, wie es zur heutigen Pneumatologie des Ostens und des Westens kam. Ausführlich wird der kirchentrennende Streit um das Filioque behandelt, mit dem gewünschten Ergebnis, daß es keinen kirchentrennenden Streit mehr um das Filioque geben sollte. Die ost-westlichen Gemeinsamkeiten in der Trinitätslehre und in der Auffassung der dritten Person überwiegen s.E. jene Differenzen im Filioque. Was Congar vorlegt, ist freilich nur eine kunstvolle Dogmenhermeneutik, aber denn doch keine dogmatische Entscheidung. Er empfiehlt zwar, das Filioque aus dem Nicaenum wegzulassen, weiß aber auch, daß eine solche Revision keine römische Möglichkeit ist. So bleibt nur übrig, es zu lassen, aber für nichttrennend zu erklären. Ob dies freilich auch eine orthodoxe Möglichkeit ist, bleibt abzuwarten. Congar konnte die Ergebnisse der Konsultationen von Faith and Order (Ökumenischer Rat der Kirchen) nur nennen, aber nicht mehr berücksichtigen.2 Er ist aber auch nicht auf die orthodoxen «Thesen über das Filioque» von B. Bolotov eingegangen, die für die altkatholisch-anglikanisch-orthodoxen Gespräche nach dem Ersten Vatikanum und für die genannte ökumenische Studie so wichtig wurden.3 Bolotov empfahl, der Wahrheit des Filioque dadurch Rechnung zu tragen, daß man den Hl. Geist «vom Vater des Sohnes» ausgehen und auf diese Weise den Sohn am Ausgang des Geistes aus dem Vater mitwirken lasse. Ist das möglich, dann ist tatsächlich die verfängliche Filioque-Formel überflüssig. Congar aber sucht nicht selbständig nach einer neuen Formulierung, um das in Nicaea ganz offen gelassene Verhältnis des Geistes zum Sohn und des Sohnes zum Geist zu bestimmen, sondern möchte die gegenseitigen Verurteilungen beseitigen:

- Die orthodoxen Kirchen sollen anerkennen, «daß das Filioque nichts Häretisches an sich hat» (451).
- ▶ Die Westkirchen mögen das *Filioque* im Sinne eines *per Filium* verstehen.
- ⊳ «Man muß die Wahrheit, die in den beiden Formeln liegt, miteinander verbinden, indem man aufzeigt, daß die Formeln einander ergänzen» (453).

Für die durch die feministische Theologie heute angeregte Diskussion äußerst interessant ist Congars Kapitel «Die Mütterlichkeit in Gott und die Weiblichkeit des Heiligen Geistes» (424-432). Mit einer Fülle von Zitaten aus syrischen Kirchenvätern, mittelalterlichen Mystikerinnen, orthodoxen Theologen und biblischen Untersuchungen z.B. über «Barmherzigkeit» weist er das Recht und die Würde dieser alten Auffassungen vom Heiligen Geist auf.

Blickt man auf dieses große Werk zurück, dann kann man den Reichtum der hier angedeuteten Gedanken nur rühmen. Die Verbindung von Tradition und Gegenwartsoffenheit und die Vermeidung sinnloser Alternativen kennzeichnen die Weisheit des Autors. Es bleiben freilich auch Wünsche offen, an denen die Grenzen dieser Theologie des Heiligen Geistes erkennbar werden:

► Es fehlt fast ganz die Darstellung des Schöpfungsgeistes, der in aller informierten Materie und in allen offenen Lebenssystemen, auch im Menschen und in komplexen menschlichen Gesellschaften und nicht zuletzt im gesamten Öko-System

BEWUSSTER GLAUBEN

THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

Abendkurse in **Zürich** und **Luzern** sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1983: Zwischeneinstieg in den Turnus 1982/86.

Anmeldeschluss: 15. September 1983.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 479686.

² L. Vischer (Hrsg.), Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39). Frankfurt 1981.

³ B. Bolotov, Thesen über das Filioque: Revue internationale de théologie 6 (1898) Heft 24, S. 681-712.

«Erde», in welchem wir alle leben, präsent ist. Es hat bei Congar den Anschein, als sei der Geist Gottes Geist und der Geist der Kirche und des Glaubens allein. Das aber wäre eine Verengung, die sich in der Kommunikationsunfähigkeit dessen, was die Kirche «Heiliger Geist» nennt, geltend machen würde. Es wäre heute notwendig, Geist und Bewußtsein wieder zu unterscheiden, um Geist als das kosmische Organisationsprinzip allen Lebens und menschliches Bewußtsein als eine partielle Reflexion desselben zu verstehen.

▶ Dann erst wird die aus der theologischen Tradition offene Frage nach dem Verhältnis des kosmischen Schöpfungsgeistes zu dem rettenden Christus-Geist aufgeworfen, die Paulus Röm 8 zu beantworten versucht hat. Wie spielen Geist der Schöpfung und Erhaltung der Welt und der Geist der Neuschöpfung zusammen? Wie geht der «Geist der Freiheit» auf den in menschlicher Kultur, Wissenschaft und Religion wirkenden kosmischen Geist ein?

► Congar bleibt im innern Kreis von Trinität, Kirche und Sakramenten. Seine Liebe gilt der charismatischen Bewegung. Dort fühlt er sich zuhause. Es ist aber auch möglich, von einer perichoretischen Trinitätslehre zu einer gottebenbildlichen menschlichen Sozialität und einer ökologischen Lehre vom einwohnenden Schöpfungsgeist zu kommen, um die Welt nicht nur liturgisch zu repräsentieren, sondern auch theoretisch und praktisch in der «Gemeinschaft des Hl. Geistes» zu vereinigen.⁴ Congar ist auf seine Weise und auf seiner Linie so weit gegangen, wie er konnte. Zukünftige Pneumatologien werden an diesem Buch gemessen werden.

Jürgen Moltmann, Tübingen

Die Rolle der Volkskirche in der polnischen Gesellschaft

Der folgende Beitrag des polnischen Priesters und Professors Władyslaw Piwowarski in Warschau ist in der letztes Jahr (trotz Kriegsrecht!) nach langer Unterbrechung neu erstandenen Jesuitenzeitschrift Przegląd Powszechny (Nr. 1-2/1982) erschienen. Im Zusammenhang mit dem zweiten Papstbesuch in Polen in diesen Tagen scheint er uns wertvolle Orientierungshilfen zu bieten. Wir geben ihn in der von der staatlichen Zensur gekürzten Fassung wieder. Die Übersetzung aus dem Polnischen bzw. deutsche Bearbeitung besorgten Ewa Romanowa und Robert Hotz. (Red.)

Einführung

Der Begriff «Volkskirche», von M. Weber und E. Troeltsch¹ in die Soziologie eingeführt, unterliegt angesichts der Entwicklung des sozio-kulturellen Kontexts und der Umwandlungen in den Kirchen selbst gewissen Modifikationen. In unserem Zusammenhang geht es um eine katholische Kirche, welche unter den spezifischen Verhältnissen einer sozialistischen Gesellschaft marxistisch-leninistischer Prägung existiert. Sowohl hinsichtlich der historischen Situation als auch angesichts der gegenwärtigen Bedingungen kann diese Kirche mit Sicherheit als «Volkskirche»² bezeichnet werden, auch wenn sich die Eigenschaften der polnischen Kirche nicht vollkommen mit jenem Modell von «Volkskirche» decken, das von den bereits erwähnten Klassikern der Soziologie ausgearbeitet wurde. Neben einer breiteren Erörterung dieses Modells' sollen hier die wichtigeren Eigenschaften der Volkskirche bezüglich der polnischen Kirche betrachtet werden. Diese ergeben sich aus der Konfrontation zwischen dem allgemein in der Soziologie bekannten Modell und der polnischen Variante desselben. Die Merkmale der Volkskirche in Polen sind – allgemein gesagt – folgende:

- ► Sie ist insofern eine offene Kirche, als sie nicht nur den Katholiker sondern sämtlichen Polen, selbst Ungläubigen und religiös Indifferenten, dient. Sie stellt eine religiös-nationale Organisation dar.
- ► Sie ist eine Kirche der Massen, denn sie betreibt eine Seelsorge der Massen, welche auf den Durchschnittskatholiken bzw. -polen als Mitglied der Nation ausgerichtet ist. Anders ausgedrückt, sie fördert eher die allgemeine und gewöhnliche als andere Formen der Seelsorge.
- ► Sie ist eine hierarchisch-amtliche Kirche zum Nachteil einer gemeinschaftlichen Kirche. Dies findet seinen Ausdruck einerseits in der Betonung der eigenen Werthierarchie (der Einheit, des Gehorsams sowie

einer gewissen Uniformität im Denken und Handeln), anderseits in der Aktivität des Klerus und einer beträchtlichen Passivität der Laien.

- ► Sie ist die Kirche eines Ritus, der darauf ausgerichtet ist, die Massen in der Religion und im Patriotismus zu bewahren. Dies hängt mit ihrer traditionellen Präsenz in der Gesellschaft vermittels kollektiver religiöser Praktiken zusammen zum Beispiel die Krönung von Mutter-Gottes-Bildern, die Wallfahrt nach Tschenstochau und andere Pilgerfahrten sowie mit ihrer Auffassung von Religiosität, die von einer marianischen und ritualistischen Frömmigkeit geprägt ist.
- ► Sie ist eine Kirche, die ungeachtet der kommunistischen Ideologie nicht auf die Allianz von Altar und Thron verzichtet hat. Von kirchlicher Seite bedeutet dies den Dialog mit dem Staat aus Rücksicht auf den übergeordneten Wert, den die Nation bildet, von staatlicher Seite hingegen die Instrumentalisierung der Kirche im Rahmen einer Gesellschaft, die den Sozialismus aufbaut.

Dies sind nicht alle Merkmale der Volkskirche in Polen, ist diese doch, allem Anschein zum Trotz, in ihrer Struktur und Funktion differenziert. Dennoch geben die aufgeführten Merkmale hinreichenden Aufschluß über ihren Platz und ihre Rolle in der Gesellschaft. Dank einer starken Leitung und eines gesamtnationalen Seelsorgeprogramms besitzt sie einen hohen gesellschaftlichen Rang und eine enorme gesellschaftliche und seelsorgliche Vitalität. Die Ursache dafür liegt darin, daß beinahe das ganze Volk an der Religion hängt, und wenn es diese nicht als persönlichen oder als Gemütswert betrachtet, so doch zumindest als Wert zur Bewahrung der nationalen Kultur. Insofern ist sie ein Allgemeingut der Polen. Sie ist es aber auch noch deshalb, weil es in Polen eine große Zahl von Welt- und Ordenspriestern gibt, welche aufopferungsvoll und mit Sinn für die wirklichen Bedürfnisse der Leute ihre Aufgaben verrichten und dabei vielseitige seelsorgliche Initiativen entwikkeln. Dieser Aspekt wird selten beachtet, obwohl er für die Aufrechterhaltung des Status quo wie auch für die Zukunft der Kirche von entscheidender Bedeutung ist.

Unter Berücksichtigung der besonderen Eigenart von Polens Volkskirche sei nun eine ausführliche Analyse vorgenommen. Zuerst gilt es den politischen und sozial-kulturellen Kontext zu beachten, in welchem die Kirche ihre Position und Rolle in der polnischen Gesellschaft zu erringen vermochte. Anschließend soll die Funktion der Kirche unter besonderer Beachtung ihrer sozialintegrierenden, sozialkritischen und humanisierenden Rolle besprochen werden. Zuguterletzt geht es um die Darstellung gewisser Zukunftsperspektiven der Volkskirche in Polen.

Vgl. ausführlicher O. Schreuder, *Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie:* Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie/International Yearbook for the Sociology of Religion 2 (1966) S. 99-134.

Kontext der Volkskirche

Wir verzichten auf eine Erörterung über Stellung und Rolle der Volkskirche in Polens neuerer Geschichte und wenden uns sogleich jenen Ereignissen zu, welche ihren Einfluß in allerjüngster Zeit geltend machten, angefangen mit dem Jahr 1945.

⁴ A. Geense, Pneumatologische Entwürfe in der niederländischen Theologie: Theologische Literaturzeitung 106 (1981) Spalte 785-796.

J. Moltmann, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes: Theologische Literaturzeitung 107 (1982) Spalte 705-715.

² Wenn man hier von Volkskirche spricht, so ist vor allem ihr Zusammenhang mit der «globalen Gesellschaft» und ihre Auswirkung auf die «Gesamt»-Gesellschaft zu beachten. Volkskirche ist, das sei betont, eine soziologische und nicht eine theologische Kategorie.

³ Vgl. W. Piwowarski, Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności. Zeszyty Naukowe KUL 16/1973/nr 3-4, S. 66-68.

Die Wandlungen in Polen sind nicht auf von unten kommende Einflüsse wie Säkularisierung, Industrialisierung, Urbanisierung usw. zurückzuführen, auf Faktoren und Prozesse also, welche den Übergang von einem traditionellen Gesellschafts-Typus zum Typus einer entwickelten Gesellschaft hervorrufen, sondern auf die Errichtung eines neuen gesellschaftlich-wirtschaftlichen und politischen Systems. Es war eine «Revolution von oben». Die Konzeption der «Volksdemokratie» war mit der Herausbildung eines laizistischen, mehr noch, eines atheistischen Staates verbunden, ein in der Geschichte des polnischen Volkes erstmaliges Ereignis. Diese Konzeption prallte auf eine «geschlossene» katholische Gesellschaft, welche sich als ein um seine Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit kämpfender «Nationalstaat» verstand.

Protektor eines so verstandenen Nationalstaates war die Kirche, welche seit jeher religiöse und nationale Werte miteinander verband und als etwas Unteilbares verteidigte. Unter den neuen sozio-politischen Verhältnissen kam es zu einer Trennung von Kirche und Staat. Noch wichtiger jedoch war, daß übereinstimmend mit den ideologischen Grundgesetzen - eine Aktion der sogenannten programmierten Laizisierung oder anders ausgedrückt - der Atheisierung der Gesellschaft einsetzte. Es erwies sich jedoch schon während dieses ersten Zusammenstoßes mit dem laizistischen Staat, daß die Volkskirche ihren Einfluß nicht verloren hatte. Der neue, gemäß Programm marxistisch-leninistische Staat bedurfte der Legitimierung. Dies hatte in den ersten Nachkriegsjahren eine gewisse Ambivalenz der staatlichen Machthaber gegenüber der Kirche zur Folge, unter anderem im Versuch, Möglichkeiten zur Zusammenarbeit zu finden (Verständigung zwischen Staat und Kirche vom 14. April 1950).

Der Staat war auf die Hilfe der Kirche vor allem bei der Normalisierung des gesellschaftlichen Lebens in den nach dem Zweiten Weltkrieg an Polen angeschlossenen Westgebieten angewiesen. Ohne kirchliche Organisation war die volle Normalisierung und Integration der nunmehr polnischen Gebiete nicht möglich. Während der Vertiefung der «Revolution von oben» stärkte der laizistische Staat gewollt oder ungewollt die Rolle und die Stellung der Volkskirche in der polnischen Gesellschaft. Die Vernichtung der sogenannten illegalen und legalen politischen Opposition, die Liquidierung religiöser Organisationen, der Bruch des Vatikan-Konkordats usw. führte - wenigstens implizit - zur Herausbildung einer einzigen Opposition gegenüber dem laizistischen Staat in der Gestalt der katholischen Kirche, einer Opposition, welche der Staat nicht unbeachtet lassen konnte. Dessen bewußt, trat der polnische Episkopat und insbesondere Kardinalprimas Wyszyński nicht nur im Namen der Katholiken, sondern im Namen des ganzen Vol-

Trotz des administrativen Drucks und des Kampfs gegen die Kirche, welche in den einzelnen Zeitabschnitten unterschiedliche Formen annahmen, unterschätzte der laizistische Staat die Stärke der Kirche beim polnischen Volke nicht. Mehr noch, die das Land regierenden Equipen waren auf ihre Hilfe angewiesen. Während der Unruhen von 1956, 1968, 1970, 1980/81 rief der polnische Episkopat und vor allem Kardinal Wyszyński das Volk immer wieder zu Realismus auf, was in Zusammenhang mit vorangegangenen staatlich-kirchlichen «Spitzengesprächen» stand. Charakteristischerweise stellte die Kirche die bestehende Staatsraison nie in Frage. Selbst dann, wenn sie Kritik an den verschiedenen Erscheinungen von Ungerechtigkeit und mangelnder Beachtung der Menschenrechte übte, tat sie dies unter den Voraussetzungen eben dieses Systems⁴.

Neben den politischen Gegebenheiten muß auch der sozio-kulturelle Kontext in Betracht gezogen werden, der eine gewisse

Eigenart der sozialistischen Gesellschaft bedingt. Dieser Kontext ist mit dem Problem des gesellschaftlich-kulturellen *Pluralismus* verbunden.

In der westlichen Soziologie wird die Gesellschaft in eine pluralistische und eine sozialistische eingeteilt. Es zeigt sich, daß eine solche Aufteilung heutzutage nicht mehr völlig adäquat ist. Auch in sozialistischen Gesellschaften wie derjenigen Polens existiert ein Pluralismus. Wenn wir – obwohl dies nicht ganz zutreffend ist – eine Trennung von gesellschaftlichem und kulturellem Pluralismus annehmen, so ist zu betonen, daß sich in Polen schon seit längerer Zeit ein kultureller Pluralismus gezeigt hat, in neuester Zeit auch ein gesellschaftlicher.

Was den letzteren anbelangt, so müssen wir unterstreichen: In einer sozialistischen Gesellschaft ist im Grunde genommen kein Platz für einen Pluralismus, der als eine Situation verstanden wird, in der Gruppen und gesellschaftliche Institutionen - auf Grund der Autonomisierung und Spezialisierung - im Bereich der Grundziele, Werte und Bestrebungen⁶ in gegenseitiger Konkurrenz stehen. Der sozialistische Staat besitzt einen monolithischen Charakter. Er strebt nach der Unterordnung aller Lebenserscheinungen und menschlichen Aktivitäten unter zentrale Dispositionszentren, welche einer bestimmten Ideologie dienen. Auf diese Weise verlieren die verschiedenen Gruppen und gesellschaftlichen Institutionen ihre Autonomie, da sie ihre Ziele und Bestrebungen den Aufgaben der sozialistischen Gesellschaft anpassen. Sie sind höchstens «Mandatare» und führen im Rahmen einer globalen Gesellschaft «in Auftrag gegebene» Aufgaben aus.

Anders formuliert ..., bildet eine solche Gesellschaft den Typus einer Massengesellschaft, in welcher Interaktionen von waagrechtem Charakter fehlen. In ihr besteht ein evidenter Mangel an gesellschaftlichem (strukturellem) Pluralismus. Polens Kirche hat diese Situation von Anfang an begriffen und ihre Aktivität weniger auf die vom Staate abhängigen Gruppen und gesellschaftlichen Organisationen ausgerichtet als vielmehr Aktionen von breiterem Umfang im Rahmen der sogenannten Massenseelsorge organisiert. In Polen war dies möglich und besonders wichtig, weil es an einem gesellschaftlichen Pluralismus mangelte. Dies erklärt auch, weshalb die sogenannte gesteuerte Laizisierung unter den Verhältnissen der polnischen Gesellschaft keine größeren Resultate erbrachte. Der Einfluß der laizistischen Institutionen wurde in weitem Maße dadurch neutralisiert, daß die Kirche die «Gesamtheit» der Gesellschaft beeinflußte, was übrigens selbst Marxisten zugeben.7

Im Bereiche des kulturellen Pluralismus, der als Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen Bedeutungssystemen (Weltanschauungen⁸) verstanden wird, gestaltet sich das Verhältnis - wie bereits erwähnt wieder anders. Diese Art von Pluralismus entwickelt sich in Polen unter dem Einfluß des Säkularisierungsprozesses (der sogenannten spontanen Laizisierung) und anderer Faktoren wie der Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung usw. Es bleibt hinzuzufügen, daß dieser sich in der Bewußtseinsphäre der einzelnen Individuen offenbart, wobei er in der westlichen Gesellschaft in spezialisierten Subsystemen und gesellschaftlichen Institutionen Unterstützung findet. Die Eigentümlichkeit der polnischen Gesellschaft besteht darin, daß wegen der Schwäche des gesellschaftlichen Pluralismus der kulturelle Pluralismus keine institutionelle Unterstützung genießt. Das hat zur Folge, daß der kulturelle Pluralismus in Polen schwach ausgeprägt, vom gesellschaftlichen Kontext isoliert und sehr individualisiert ist. Dies findet seinen Ausdruck in den weltanschaulichen Verhaltensmustern jener Polen, die kaum oder überhaupt nicht an kirchliche und staatliche Institutionen gebunden sind.

Vgl. J. Kondziela, Sozialer und politischer Wandel in Polen und die gesellschaftliche Position der katholischen Kirche: K. Zapotoczky (Hrsg.), Werte und Gesellschaft im Wandel. Polnisch-österreichisches Kolloquium. Linz 1978, S. 102ff.

³ Vgl. P. M. Zalehner, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch. München 1977, S. 47.

⁶ Vgl. I. Fetscher, *Die entideologisierte Gesellschaft:* E. Kellner (Hrsg.), Religionslose Gesellschaft. Sind wir morgen Nihilisten? (Gespräche der Paulusgesellschaft). Wien 1976, S. 45-53.

⁷ Vgl. E. Ciupak, Kultura obyczajowa społeczeństwa polskiego, Walbrzych 1978, S. 14.

⁸ Vgl. P. Berger, Th Luckman, Secularization and Pluralism: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie/International Yearbook for the Sociology of Religion 2 (1966) S. 73-86.

In letzter Zeit ist der kulturelle Pluralismus in Polen in eine Phase deutlicherer Artikulation und der Suche nach institutioneller Unterstützung eingetreten. Auf gesellschaftlich-politischer Ebene können hier verschiedene gesellschaftliche Bewegungen wie beispielsweise die «Solidarität» erwähnt werden. Diese Bewegung, die sich durch ihre Spontaneität auszeichnete, ist ein Beweis für die Artikulierung gewisser Werte und Haltungen, die innerhalb der Gesellschaft schlummerten, ohne daß sie eine Voraussetzung für die Enthüllung nach außen in die Sphäre des öffentlichen Lebens fanden.

Ganz allgemein kann gesagt werden, daß sich die polnische Gesellschaft in eine pluralistische wandelt. Selbst in der katholischen Kirche ist ein gewisser Pluralismus zu vermerken, und zwar in Form einer Herausbildung verschiedener Substrukturen (Bewegungen und Gemeinschaften) sowie einer selektiven Religiosität, die sich weder mit der traditionellen Volksreligiosität noch mit der institutionellen kirchlichen Religiosität vermischt. Dieser Pluralismus könnte sich noch vertiefen, sofern der materielle Wohlstand zunimmt (auf Konsum eingestellter Lebensstil) und sich außerdem die Prozesse der Laizisierung (namentlich die spontanen) ausweiten.

Funktion der Volkskirche

In der polnischen Gesellschaft, die sich auf eine tausendjährige katholische Tradition stützt, dominieren christliche und nationale Werte. Diese Werte sind beinahe allgemein akzeptiert. Sie inspirieren die Tätigkeit der Menschen auf religiös-nationaler Ebene. Bei der Aufrechterhaltung und Legitimierung dieser Werte spielt die katholische Kirche eine wichtige Rolle. Sie ist seit jeher ein gesellschaftlicher Integrationsfaktor und ein Bezugspunkt für die nationale Identifikation. Dadurch übt sie auf breiter Ebene verschiedenste Funktionen aus. Wenden wir uns zuerst einmal der gesellschaftlichen Integrationsfunktion zu.

Eine gesellschaftliche Integration erscheint überall dort, wo einerseits ein Konsens jener Werte und Normen gesichert ist, welche den Mitgliedern der gesellschaftlichen Gruppen eine Orientierung und einen Sinn geben, und anderseits die Solidarität zwischen den Mitgliedern der Gruppe, die gesellschaftliche Verbundenheit also, gefestigt wird. Die Volkskirche in Polen hat nach dem Zweiten Weltkrieg in Verkündigung und religiöser Praxis beide Elemente berücksichtigt. Es war jedoch vor allem das zweite Element, das die Grundlage für die Integration und nationale Identifikation bot.

Die Kirche war nicht bloß Verkünderin des Evangeliums, sondern auch des Patriotismus. Dies fand seinen Ausdruck sowohl in Hirtenschreiben des Primas und des Episkopats als auch in entsprechenden Predigten und systematischer religiöser Unterweisung. Interessanterweise war die Verkündigung dogmatischen Inhalts für die Zuhörer von geringerer Bedeutung als diejenige patriotischen Inhalts. Es war letztere, welche im Volk - wie verschiedene Umfragen ergaben - in schwierigen Augenblicken Hoffnung und Mut aufrechterhielt. Zudem zeichnet sich diese Art von Verkündigung durch eine starke emotionelle Färbung aus, was die Vertiefung der Integration und die Identifikation mit Vaterland und Kirche, die ihrem Volke dient, begünstigt. Es ist charakteristisch, daß in Fällen, wo hohe kirchliche Würdenträger vor größeren Menschenmassen predigten, Applaus erklang und «sto lat» (er lebe hundert Jahre) gesungen wurde. Man darf auch annehmen, daß Papst Johannes Paul II. während seines ersten Besuches in Polen mehr aus patriotischen denn aus religiösen Gründen gehuldigt wurde und daß er bezüglich des Patriotismus eine große Rolle spielte. Wahrscheinlich verdankt die «Solidarität» ihre Existenz vorwiegend ihm. Infolge der verschiedenen Verkündigungsformen akzeptieren fast alle Polen trotz Unterschieden in der religiös-doktrinalen Basis (Ungläubigkeit, religiöse Gleichgültigkeit, selektive Annahme von Glaubenswahrheiten und ethischen Normen) religiös-nationale Werte. Und dies ist im Bereiche dessen, worin der Konsens der Polen auf allgemeinster ideologischer Ebene besteht, von großer Bedeutung.

Unter dem Aspekt der Integration und Identifikation betrachtet, spielte die Volkskirche in Polen durch ihre religiöse *Praxis* eine noch größere Rolle. Besondere Beachtung verdient vor allem die Organisation einer breiten Skala von Veranstaltungen,

die den Charakter eines kollektiven Ritus besitzen, wie zum Beispiel Wallfahrten zum Bilde der Mutter Gottes von Tschenstochau, Pilgerreisen und Zusammenkünfte religiöser Art.

Dank solcher Riten wurden die durch die Teilung Polens aufgerichteten Barrieren von der Kirche durchbrochen – in den verschiedenen Regionen Polens wurde die Religiosität von paraliturgischen Praktiken gesäubert – und wurde die Folklore teils umgewandelt, teils in die gesamtnationale Kultur eingegliedert. Dank den auf gesamtnationaler Ebene organisierten religiösen Riten wuchs in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg der Patriotismus und das Nationalbewußtsein. Man darf annehmen, daß die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen weniger die Verbindung zu Gott oder die zwischenmenschlichen religiösen Bindungen förderte als vielmehr zu einer Vertiefung der gesellschaftlich-nationalen Bindung und Identifikation mit der polnischen Nation beitrug.

Neben ihrer gesellschaftlich-integrierenden Funktion übte die Kirche aber auch eine gesellschaftskritische gegenüber dem machthabenden, gesellschaftlich-politischen System aus. Dies geschah auf verschiedene Weise. Vor allem beanstandete die Kirche die ideologischen Grundlagen der gesteuerten Laizisierung wie auch die Laizisierung selbst, u.a. als nicht mit der Tradition und Kultur des polnischen Volkes übereinstimmend.

«Die Laizisierung beruht», wie die polnischen Bischöfe schrieben, «auf der Verdrängung Gottes aus dem menschlichen Denken und Handeln: Ein persönliches und gesellschaftliches Lebensprojekt, als ob es Gott nicht gebe, als ob der Mensch gegenüber Gott keinerlei Verpflichtungen habe und nur diese «Welt», die Welt des Materiellen und Zeitlichen zähle. Immer noch ist die Laizisierung der Gesellschaft das offizielle Programm des Staates. Sie ist übrigens nur eine Etappe, deren Endziel die Atheisierung des ganzen Volkes ist.» Von 184 offiziellen Hirtenbriefen der polnischen Bischofskonferenz aus den Jahren 1945–1975 enthalten nicht weniger als 102 eine Verdammung der gesteuerten Laizisierung.

Im Rahmen ihrer Gesellschaftskritik bekämpfte die Kirche die verschiedenen Erscheinungen sozialer Ungerechtigkeit, die Nichtbeachtung der Menschenrechte sowie der Rechte der Familie, der Arbeiter und der Bauern. Kennzeichnenderweise beschränkte sich die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur auf die Bewahrung des eigenen Besitzstandes, sondern verband die Sache der Kirche stets mit derjenigen der Nation. Sie vergaß die sozialen Nöte nicht, die das Volk biologisch zerstören und zur Depravation seines Charakters führen. Auf diese Weise trug sie dazu bei, das polnische Nationalethos unter den spezifischen Bedingungen des Sozialismus zu heben.

Zur gesellschaftskritischen kommt aber noch eine humanisierende Funktion hinzu, welche mit der Rolle verbunden ist, welche die Kirche in einer Situation des sich artikulierenden gesellschaftlichen Pluralismus spielt. Die Kirche muß, sofern sie nicht als eine Randerscheinung der Gesellschaft existieren und sich, wie man so sagt, in der Sakristei abkapseln will, für die Anliegen und Probleme, welche die globale Gesellschaft betreffen, einen Ausweg finden.

Die humanisierende Funktion besteht in der Anregung, Unterstützung, Rechtfertigung und Motivierung solcher Handlungen, welche alle Mitglieder der Gesellschaft unabhängig von ihrer Weltanschauung verbinden und mehr allgemeinen Anliegen dienen. Trotz der spezifischen Eigenart einer sozialistischen Gesellschaft erfüllt die polnische Kirche diese Funktion durch die Hervorhebung solcher nationaler Werte wie menschliche Würde, Gerechtigkeit, Solidarität, Unantastbarkeit der nationalen Kultur, Frieden usw. Diese Werte trennen die Menschen nicht, sondern verbinden sie und bilden eine Grundlage für den Dialog zwischen Menschen guten Willens. Es scheint, daß in Zukunft insbesondere diese Funktionen für die Stellung und Rolle der Volkskirche in der polnischen Gesellschaft entscheidend sein werden. Man darf auch annehmen, daß sich der Sozialismus demokratisiert, was wiederum den Pluralismus und ein dem Dialog zuträgliches Klima fördern wird.

Die erwähnten Funktionen bilden einen Hinweis auf die extensive und beinahe unikale Rolle von Polens Kirche im Vergleich zu anderen europäischen Nationen. Hätte die Kirche ihre ge-

⁹ List Pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Chrystusa Króla z dn 16. XI.1980 r.

¹⁰ Listy Pastersie Episkopatu Polski (1945-1975), Paris 1975, passim.

schichtlich gewachsene gesellschaftliche Stellung unter den sozialistischen Verhältnissen nicht zu stabilisieren vermocht, so könnte sie diese Rolle nicht spielen.

Zukunftsperspektiven

Schon viele Soziologen und Politologen befaßten sich mit den Zukunftsperspektiven der Volkskirche in Polen. Aber nicht für alle und nicht immer bildeten die Realitäten dieser Kirche den Ausgangspunkt, sondern es waren eher Betrachtungen aus der Perspektive von bestimmten politischen Grundsätzen allgemeinen Charakters oder katholischer Gruppierungen, von denen es in Polen zur Genüge gibt und die sich durch eine spezifische Politik auszeichnen. Nachstehend seien zwei sich konkurrenzierende Hypothesen formuliert, welche in bisherigen sozioreligiösen Untersuchungen ihre Bestätigung finden.

Hypothese I: Relative Beständigkeit

Im Prinzip ist die Erhaltung des aktuellen Status quo der Kirche in Polen in allernächster Zukunft nur dann möglich, wenn gleichzeitig bestimmte positive Faktoren dies begünstigen. Solche Faktoren wären:

- ▶ Die Bande der Familie mit der Kirche. Da in Polen religiöse Organisationen fehlen und religiöse Gemeinschaften und Bewegungen nicht besonders populär sind, kommt der Familie bei der Pflege der religiösen und nationalen Traditionen eine besondere Rolle zu. Es bleibt festzuhalten, daß gerade nach dem Zweiten Weltkrieg die Familie (auf dem Land wie in der Stadt) die Kontinuität sicherte. Sie garantierte die Weitergabe religiöser und nationaler Traditionen von Generation zu Generation, mehr noch, sie vollzog diese Weitergabe in Anlehnung an die Kirche. Sie war durch ein Netz von Kontakten, bestehend aus den verschiedenartigsten religiösen Praktiken, mit der Pfarrgeistlichkeit verbunden. Die Autorität der Kirche und der Pfarrgeistlichkeit spielte hierbei keine geringe Rolle. Die Appelle der Priester an die Familien, nicht selten vorkommende Kontrollen (zum Beispiel bei einem besonderen Anlaß, bei der Osterkommunion oder dem Hausbesuch zu Weihnachten) sowie die Anknupfung direkter Kontakte zeugen davon, daß diese Autorität von den Familien angenommen wird. Die Kirche umgab aber auch die Familie in all dieser Zeit mit besonderer Obhut. Diese Ausrichtung verstärkte sich in jüngster Zeit noch durch die Schaffung besonderer Seelsorgsformen wie zum Beispiel «Familie der Familien». Ungeachtet der von den Soziologen vermerkten Umwandlung in Struktur und Funktion der Familie veränderte sich die religiöse Situation in Anbetracht der Bindung der Familien an die Kirche kaum. Daraus wäre zu schließen, daß auch in Zukunft die polnische Familie in Verbindung mit religiöser Institution, d.h. mit der Kirchgemeinde, ein kontinuierlicher Faktor der religiös-nationalen Tradition
- ► Das Kirchennetz. Das Kirchengebäude bildet die Grundlage der Seelsorge. Das Fehlen einer Kirche begünstigt unter den polnischen Verhältnissen eine Lockerung der Bindung an die religiösen Institutionen. Dies gilt insbesondere für das städtische Milieu, wo ganze Bezirke ohne Kirchengebäude entstanden sind. Wenn wir in Betracht ziehen, daß es schon 1966 über 50 Prozent Stadtbewohner gab, so muß der Mangel an Kirchen in den Städten als bedenklich bezeichnet werden. Als Beispiel sei hier die Zusammensetzung der Pfarrgemeinden aufgeführt. Von 6392 Pfarreien Polens waren im Jahre 1972 nur 9,4 Prozent städtische Gemeinden, 17,7 Prozent Mischgemeinden (Stadt-Dorf-Pfarreien) und 72,9 Prozent dörfliche Gemeinden. Eine gewisse Ausnahme macht hier nur die Diözese von Przemyśl, in welcher in den vergangenen 16 Jahren 120 neue Kirchen erbaut und deren 60 restauriert worden sind. In jüngster Zeit trat aber auch in anderen polnischen Bistümern eine Ver-

besserung dieser Verhältnisse ein. Somit läßt sich voraussagen, daß die Kirche die Möglichkeit haben wird, alle Katholiken mit ihrer Tätigkeit zu umfassen und dementsprechend ihre Rolle und Stellung in der polnischen Gesellschaft zu stärken.

- Der Typus der Seelsorge in Verbindung mit dem Typus der polnischen Religiosität. Wie immer auch die katholische Kirche Polens in gesamtnationalem Maßstab funktionierte, so war sie doch in dem Zeitabschnitt nach dem Zweiten Weltkrieg weniger mit der regionalen Kulturtradition als mit der Nationalkultur verbunden. Ein Beispiel dafür ist das religiöse Ritual, welches auf eine Maßstab ausgerichtet war. Dieses Ritual entspricht der polnischen Mentalität, welche darin eine Domäne des religiösen Lebens sieht. Für die Kontinuität der Volkskirche in Polen wird dies auch in Zukunft zweifellos eine große Rolle spielen. Es bleibt jedoch weiterhin das Problem, wie die Teilnahme am religiösen Ritual verstärkt werden kann.
- ▶ Das sozialistische System. Wie die Praxis erweist, fördert dieses System weder den praktischen Materialismus noch den vom Konsum geprägten Lebensstil. Faktoren, welche wie am Beispiel der westlichen Gesellschaft ersichtlich ist die Bande lockern, welche die Katholiken mit der Tradition der Kirche verbinden. In Polen, wo die wirtschaftliche Situation besonders schwierig ist, scheint es in naher Zukunft nicht zu einem radikalen Wechsel zu kommen ...

Die erwähnten Faktoren dürften insgesamt der Entwicklung einer Kirche vom Volkstypus günstig sein, welche eine religiöse und gesamtnationale Organisation darstellt und insbesondere eine extensive – religiöse wie außerreligiöse – gesellschaftlichintegrierende Funktion in Landesmaßstab ausübt. Dieser Typus von Kirche hätte ohne Zweifel unter pluralistischen Verhältnissen nicht die gleichen Zukunftschancen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß auch in Polen Wandlungen eintreten könnten, die den jetzigen Status der Kirche nicht begünstigen. Aus diesem Grunde muß auch eine Hypothese aufgestellt werden, welche mit der obigen konkurriert.

Hypothese II: Wandlung der Volkskirche

Wenn wir von Veränderungen sprechen, so beachten wir solche Faktoren, die sich innerhalb der polnischen Gesellschaft schon deutlich bemerkbar machen und die Zukunft der Volkskirche beeinflussen können. Dazu gehören:

- ► Der gesellschaftlich-kulturelle Pluralismus. Wie schon zuvor erwähnt, macht sich dieser Pluralismus sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche bemerkbar. Er begünstigt einen Riß der Bindungen zur Tradition und zur Kirche als religiöser Institution. Wenn die Kirche akzeptiert wird, dann nur noch als eine gesellschaftlich bedeutsame Institution, welche man zum Schutze außerreligiöser Werte (Sozialismus, Nation, allgemeinmenschliche Werte) instrumentalisiert. Diese Tendenzen sind nicht sehr weit verbreitet, bestehen jedoch nichts desto weniger unter den Regierenden des Landes und gewissen Schichten der Intelligenz. Pluralismus ist auch eine Sache des Dialogs zwischen den verschiedenen weltlichen und religiösen Gruppierungen. In diesem Fall integriert nicht mehr die Kirche die Gésellschaft, sondern sie wird vielmehr langsam selber zu einem Subsystem und Partner anderer Subsysteme. Eine solche Situation macht sich bereits bezüglich der gesellschaftlichen und religiösen Bewegungen bemerkbar. Sie zeugt nicht bloß von einer Säkularisierung der Kirche, sondern auch des Sozialismus. Angesichts dieser Situation hängt die Stellung und Rolle der Volkskirche davon ab, ob sie die humanisierende Funktion verbunden mit Partnerschaft und Dialog - wird ausfüllen können.
- ► Das Modell der Religiosität. Das dominierende Modell der polnischen Religiosität nach dem Zweiten Weltkrieg bestand in einer traditionellen Religiosität. Dieses unterliegt jetzt Wandlungen. Von unserem Standpunkt aus verdient die sogenannte selektive Religiosität unsere größte Beachtung, denn sie steuert

[&]quot; Vgl. z.B. L'Eglise de Pologne, Pro Mundi Vita: Dossiers, Juillet-Août 1980, passim.

ganz deutlich in Richtung einer außerinstitutionellen Religiosität. In soziologischen Untersuchungen wird auf die unterschiedliche Reichweite dieser Religiosität hingewiesen. Allgemein wird angenommen, daß sie – die Ungläubigen und religiös Indifferenten nicht mitgezählt – 30 Prozent der Katholiken umfaßt. Das beweist daß sich das Modell der traditionellen Religiosität in starkem Maß verändert hat und nur noch in bestimmten Milieus und Gesellschaftsschichten zu finden ist. Diese Situation verändert den Typus der Volkskirche, welche vor der Notwendigkeit steht, neue Wege und Methoden zu finden, um an die Gesellschaft heranzukommen.

► Evangelisierende Mission der Kirche. Indem sie sich auf die gewöhnliche und die Massenseelsorge konzentrierte, spielte die Kirche in gesamtnationalem Maßstab eine bedeutende Rolle. Es war jedoch eine Seelsorge von gestern, welche für heute und für die Zukunft nicht mehr ausreicht. Die auftretenden religiös-moralischen Bedürfnisse und Probleme verlangen eine neue Reaktion der Kirche. Es geht hier besonders um die Vertiefung der traditionellen Religiosität, welche im Falle einer Beibehaltung ihres jetzigen Profils keine großen Überlebenschancen besitzt; um das Problem des Konsenses bezüglich der religiösen Lehren (Dogmen, moralische Normen); um die Bildung religiöser Strukturen, die eine permanente religiöse Sozialisierung garantieren. Ohne eine veränderte und spezialisierte Seelsorge der Kirche dürfte der Status quo der Volkskirche schwerlich zu bewahren sein.

► Das Laientum. In der polnischen Volkskirche sah das Laientum seit frühesten Zeiten keinen Platz und keine Rolle. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich diese Situation noch verschlechtert, da fast alle Kirchenräte – die letzte Chance einer Tätigkeit von Laien in der Kirchgemeinde – zu bestehen auf-

hörten. Dies hat zur Festigung des Klerikalismus in Polen beigetragen. Die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, das besonderen Wert auf eine Aktivierung des Laientums legte, fiel in Polen in den «leeren Raum» zwischen einzelnem Katholiken und Pfarrei. Es existierte einfach nichts, an das man hätte anknüpfen können. Hinzu kam eine gewisse Abneigung der Intelligenz gegenüber dem Klerus und das Fehlen eines gegenseitigen Vertrauens. Vor diesem Hintergrund ergibt sich das ernste Problem, die Passivität des Laientums zu durchbrechen und es zu apostolischer Aktivität zu animieren. Dies ist eine Voraussetzung sine qua non für eine Einwirkung der Kirche auf das gesellschaftliche Milieu und die verschiedenen Kreise der Bevölkerung. Auch dieser Faktor beeinflußt sehr wesentlich die Zukunft der Kirche in Polen.

Die hier besprochenen Aspekte der polnischen Volkskirche legen durchaus nahe, daß sie aufgrund der spezifischen politischen und gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse noch eine Chance besitzt, ihren Status quo im polnischen Volke zu bewahren und ihre traditionelle Rolle und Stellung zu verteidigen. Diese Situation kann sich jedoch unabhängig von den Absichten und Bestrebungen der Kirche ändern. Um Überrumpelungen zu vermeiden, sollte sich die Kirche ein neues Selbstbewußtsein zulegen, sich den «Zeichen der Zeit» öffnen und adäquater auf Veränderungen reagieren. Es geht dabei namentlich um die Inangriffnahme eines Versuchs, ihren Platz und ihre Rolle in der polnischen Gesellschaft neu zu definieren. Jede Wirklichkeit ist von Gott gegeben. Wenn die Kirche die ihr auferlegte Mission in ihrer «ganzheitlichen Gestalt» erfüllen soll, dann muß sie sich dieser Wirklichkeit gegenüber öffnen und sie im Geiste des Evangeliums verwandeln.

Władysław Piwowarski, Warschau

FRAUENBIOGRAFIEN IM SENEGAL

Die Stimme von Mariama Bâ (1929-1981) zum Problem der Polygamie

1980 ist in den Mittelpunkt des internationalen literarischen Interesses das Buch einer Muslimin aus dem Senegal gerückt. Der Präsident des japanischen Verlagshauses Kodansha, Shoichi Noma, hatte den «Noma Award for Publishing in Africa» ausgeschrieben, und eine internationale Jury suchte nach dem preiswürdigsten Werk. Es wurden 120 Bücher von 55 Verlagen aus 17 afrikanischen Ländern eingeschickt; dabei kamen neunzig Prozent aus anglophonen und nur zehn Prozent der Bücher aus frankophonen Ländern. Trotzdem erhielt 1981 eine französisch schreibende Kandidatin den ersten Preis, nämlich Mariama Bâ für ihren Erstling «Une si longue lettre», der auch in deutscher Sprache unter dem Titel «Ein so langer Brief» vorliegt.1 Die Jury erkannte, daß die Senegalesin Mariama Bå ein vordringliches Problem behandelt hat: die problematische Situation der islamischen Frau, die sich zwischen Tradition und Moderne einrichten muß, die sich einerseits mit der herkömmlichen Polygamie konfrontiert sieht und andererseits das europäische Bewußtsein der Frau mit ihren unverwechselbaren individuellen Werten in sich aufgenommen hat. Bis anhin hatte Ma-

riama Bâ noch kein Buch veröffentlicht, sondern sich lediglich in einigen Aufsätzen zu aktuellen Frauenfragen geäußert.² 1982 erschien ein zweites Buch von ihr, der Roman «Le chant écarlate», deutsch: «Der scharlachrote Gesang»³, der auf das Thema des ersten Buches, die für die Frau so erniedrigende Polygamie, eingeht, vor allem aber die Schwierigkeit einer Ehe zwischen Angehörigen verschiedener Rassen und Kulturen aufzeigt. Mariama Bâ selbst war kurz zuvor, im August 1981, nach mehrmonatiger Krankheit gestorben.

Als Tochter eines Funktionärs hatte sie 1929 in Dakar das Licht der Welt erblickt. Sie wuchs bei ihren Großeltern auf, die sie traditionell erzogen und im islamischen Glauben unterwiesen. Eine überdurchschnittlich gute und sorgfältige Schulbildung schärfte früh ihr Bewußtsein; als Lehrerin war sie in der senegalesischen Hauptstadt tätig. Ihre neun Kinder - im Zeitpunkt ihres Todes zwischen dreizehn und dreißig Jahren alt - hat sie nach dem Weggang ihres Ehemannes allein aufgezogen, denn was sie in ihrem Roman «Ein so langer Brief» geschildert hat, gründet weitgehend auf eigenen Erlebnissen, wenn auch nicht eine konsequente Autobiografie vorliegt. «Es geht mir schlechthin um die notwendige Aufklärung über die unerträgliche Situation vieler Ehefrauen im Senegal und damit überhaupt von Frauen in den islamischen Ländern. Wenn ich allerdings gleichzeitig Frauen anderer Kulturbereiche nützlich sein kann, würde mich das sehr freuen. Ich weiß, daß es überall in der Welt bezüglich der Ehen und Familien heute viel mehr Krisen gibt als früher. Ich bin konservativ und glaube an die einträchtige Familie als Fundament der Nation», so äußert sich Mariama Bâ zu ihrem ersten Buch. «Ein so langer Brief», bewegend und überzeugend geschrieben, dazu mit literarischen Qualitäten ausgezeichnet, stellt eine Bereicherung der neo-afrikanischen Literatur dar, weil er sich als authentische Zeugenaussage über

¹ Ein so langer Brief. Ein afrikanisches Frauenschicksal. Aus dem Französischen von Irmgard Rathke, mit einem Nachwort von Rolf Italiaander. Edition Sven Erik Bergh in der Europabuch AG, Unterägeri/Zug ¹1980; Taschenbuchausgabe: Ullstein-Tb. Bd. 30142, 1983. Französische Originalausgabe: Une si longue lettre. Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar – Abidjan – Lomé 1979.

² Weiterführende Dokumentation: Awa Thiam, Die Stimme der schwarzen Frau. Vom Leid der Afrikanerinnen (rororo aktuell Bd. 4840). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek b. Hamburg 1981.

³ Der scharlachrote Gesang. Roman. Aus dem Französischen von Irmgard Rathke, mit einem Nachwort von Ulla Schild. Edition Sven Erik Bergh in der Europabuch AG, Unterägeri/Zug 1982. Französische Originalausgabe: Le chant écarlate. Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar – Abidjan – Lomé 1981.

eine heutige Frauenbiografie Schwarzafrikas zu erkennen gibt, als ein Dokument aus einem Kontinent, der lange Zeit – besonders auch hinsichtlich der weltweit diskutierten Frauenfrage – als stumm gegolten hat.⁴

Den mit dem Noma-Preis geehrten Briefroman, geschrieben «für alle Frauen und für die Männer, die guten Willens sind», richtet die Absenderin Ramatoulaye, das Ich der Aufzeichnungen, an die Freundin Aissatou. Sie, beide gebildet, haben ein ähnliches Schicksal erfahren: Sie fühlen sich als Opfer des Systems der institutionalisierten Polygamie, welches nach ihrer Meinung an der personalen Würde der Frau vorbeisieht und auch kein Widerspruchsrecht der Frau zuläßt.5 Jedoch haben sie unterschiedliche Lösungen gewählt: Aïssatou hat, nachdem ihr Gatte eine Zweitfrau ins Haus gebracht hat, ihre Familie mit den vier Söhnen aufgegeben, um ein eigenes Leben nach selbstgewähltem Muster zu beginnen (sie verdient ihren Unterhalt als Dolmetscherin), während Ramatoulaye - und damit Mariama Bâ – als Mutter ihrer zwölf Kinder in der Familie verbleibt und die dabei anfallende Pflicht und Verantwortung völlig allein trägt, weil der Ehemann sich nicht mehr um die Erstfamilie kümmert.

Der Briefroman setzt im Moment ein, da die Trauerfeierlichkeiten für Ramatoulayes toten Mann Modou Fall ihren Anfang nehmen. Es ist einer der wichtigen Augenblicke innerhalb der Biografie einer Muslimin – Ramatoulaye steht zusammen mit ihrer Mit-Ehefrau im Mittelpunkt der trauernden Verwandtschaft –, die ihre Position, nämlich Gegenstand im Dienst des Mannes und vor allem auch seiner Sippe zu sein, unmißverständlich heraushebt. In Form von großzügigen Geschenken an die Schwiegerfamilie opfert die Gattin nicht nur ihren Besitz, sondern gleichsam auch ihre Persönlichkeit.

Der weitere Verlauf des Textes geht auf die Vorgeschichte Ramatoulayes ein. Hier schockiert den europäischen Leser die Art, wie der Erstfrau die Nachricht von der Heirat ihres Mannes mit der Zweitfrau, der weitaus jüngeren Binetou, von Freunden und Schwägern hinterbracht wird: in einer schnöden, beiläufigen Mitteilung, als ob es sich um eine Nebensächlichkeit handelte. Dabei verändert diese Zweitehe - nach 25 Jahren Alleinehe! - das Verhältnis der Gatten zueinander grundlegend: Nicht nur fühlt sich Ramatoulaye aufs tiefste gekränkt und in ihrem Eigenwert verletzt, nicht nur erlebt sie diese neue Beziehung ihres Gatten als Störung ihrer Auffassung einer Ausschließlichkeit der Liebe, als Verletzung der familiären Integrität. Ebenso bringt diese Zweitehe eine empfindliche materielle Einbuße (es ist eine bekannte Tatsache, daß gerade die Polygamie weitgehend zur Verarmung vieler Teile der islamischen Bevölkerung beigetragen hat), und dies selbst für eine Angehörige der gehobenen Mittelschicht wie Ramatoulaye, die Gattin eines Mannes, der das juristische Staatsexamen abgelegt hat, später dann allerdings die lukrative Karriere eines Rechtsanwalts ausgeschlagen und sich stattdessen sozialpolitisch im Dienst des Landes engagiert hat.

Ramatoulayes Erschütterung über die offenbar plötzliche Beziehung ihres Mannes zur farblosen Binetou ist erst zu ermessen, wenn man die Inhalte ihrer geistigen Erziehung bedenkt, wie sie diese im Brief an Aïssatou darlegt: «Uns aus den Fesseln von Tradition, Aberglauben und Brauchtum zu befreien; uns

zu lehren, die Vielfalt der Zivilisationen zu schätzen, ohne unsere eigene zu verleugnen; unsere Weltschau auf ein höheres Niveau zu heben, unsere Persönlichkeit zu entwickeln, unsere Qualitäten zu fördern, unsere Schwächen zu reduzieren; die Werte der universellen Moral in uns Frucht tragen zu lassen – all das gehörte zu der Aufgabe, die sich unsere bewundernswürdige Direktorin gestellt hatte.»

Die Zweitehe Modous treibt Ramatoulaye in die Depression. Dennoch beschließt sie – zum Erstaunen ihrer älteren Kinder zumal –, in der Familie zu verbleiben; Modou selbst, von den hysterischen Eifersuchtsanfällen seiner Zweitfrau dirigiert, wendet sich von seiner ersten Familie völlig ab, «er vergaß uns». Ramatoulaye ihrerseits versucht sich in einem neuen Leben ohne den Gatten, ebenso schlägt sie Vorschläge zu neuen Heiratsverbindungen aus. «Ich prüfe mich. Für mich gilt, daß ich trotz allem meiner Jugendliebe treu bleibe. Aïssatou, ich kann es nicht ändern, ich weine um Modou», heißt es einmal in Ramatoulayes Brief.

Im Senegal wird Mariama Bâs «Une si longue lettre» unterschiedlich beurteilt. Gerade eine Stelle wie die unmittelbar zuvor zitierte erscheint jüngeren Intellektuellen «als zu weiblich sentimental». Die Europäer im Senegal wiederum bejahen das Werk sehr, weil es als «eine längst fällige Aufklärungsschrift» der besseren Verständigung zwischen Europäern und Afrikanern diene und den Nord-Süd-Dialog fördere. Bedenkenswert bleibt auf jeden Fall Mariama Bâs dynamische Mitte zwischen traditionellen Grundwerten und modernen Bewußtseinsebenen. Sie weiß um den Wert der intakten Familie als Grundzelle des Staates, sie schätzt die umfassende Liebe zwischen zwei Partnern über alles, ebenso aber – und das eine schließt das andere nicht aus - fühlt sie sich als Angehörige einer neuen Zeit mit ihren «irreversiblen Tendenzen zur Befreiung der Frau»: «Mein Herz ist jedesmal in Feststimmung, wenn eine Frau aus dem Schatten hervortritt ...»

Problematische Begegnung zweier Kulturen

Kurz vor ihrem Tod hat Mariama Bâ ihr zweites Buch vollendet, «Le chant écarlate» («Der scharlachrote Gesang»). Der Roman schildert die Liebe und Ehe zwischen dem senegalesischen Lehrer Ousman aus einfacher Familie und der französischen Philosophiestudentin Mireille, die als Tochter eines Diplomaten in Dakar studiert und aus der Aristokratie stammt. Trotz oder gerade wegen ihrer unterschiedlichen sozialen Herkunft, Rassen- und Kulturzugehörigkeit fassen die beiden eine große Passion zueinander. Der Widerstand beider Familien, sowohl in Dakar wie in Paris, könnte nicht massiver sein (Mireilles Vater z. B. erzwingt eine mehrjährige Trennung der beiden). Aber als Mireille ihre Volljährigkeit erlangt, heiraten die beiden in Paris - Mireille hat zum Islam konvertiert - und kehren in Ousmans Heimat zurück. Doch bald nach der Eheschließung zeichnen sich die ersten Schwierigkeiten ab, die sich weiterhin unbarmherzig verschärfen und schließlich zu einer Katastrophe von tragischstem Ausmaß führen: Mireille stürzt ob der Nachricht über die Zweitehe ihres Mannes mit einer Afrikanerin in Wahnsinn. Sie tötet ihren kleinen Sohn, bringt ebenfalls dem Gatten Verwundungen bei, so daß er ins Spital eingeliefert werden muß. Die französische Botschaft in Dakar nimmt sich ihres Falles an; über Mireilles weiteres Schicksal erfährt der Leser nichts mehr.

Allerdings läßt «Der scharlachrote Gesang» die literarischen Vorzüge des Romans «Ein so langer Brief» weitgehend vermissen. Mariama Bâ weiß zwar dynamisch und spannend zu berichten, aber in die Schilderung der aufkeimenden Liebesbeziehung zwischen Ousman und Mireille gehen allzu viele Trivialismen ein, als daß man von einer individuell gezeichneten Passion sprechen könnte. Etliche dieser Szenen erinnern an verwandte Passagen im Bereich der anspruchslosen Unterhaltungsliteratur. Das Milieu, in dem sich Mireilles Familie – die de La Vallées – bewegt, nimmt sich wie ein beliebiges, aus-

⁴ In der neuen islamischen Belletristik sind aktuelle Frauenfragen wiederholt debattiert worden. Energisch wird die engherzige Auffassung der Abschließung der Frau bekämpft, desgleichen die Polygamie, die von vielen Frauen – so sie nicht von Fundamentalisten tyrannisiert werden – als unzeitgemäß beklagt wird. Allerdings gibt es islamische Frauen, die den Männern das Recht zur Polygamie einräumen, indem sie sich auf den Koran berufen oder die gesetzliche Polygamie gegenüber der «illegalen Polygamie» (des Westens) ins Feld führen.

⁵ Seit 1974 ist im Senegal ein neues Ehegesetz in Kraft, das den Mann zwingt, sich auf dem Standesamt bei der ersten Heirat zwischen Monogamie und Polygamie zu entscheiden, was auch im Fall einer Scheidung unwiderruflich ist. Außerdem wird die Anzahl der Ehefrauen auf zwei beschränkt.

tauschbares Abziehbild der gehobenen Gesellschaft aus, wie sie innerhalb der Trivialliteratur immer wieder so lesergängig die Szene betritt. Der Vorwurf der Klischeehaftigkeit entschärft sich zwar, wenn man bedenkt, daß Mariama Bå sehr zurückgezogen im rein afrikanischen Viertel Dakars bis zu ihrem Tod gewohnt und diese Lebensweise auch mit dem Beginn ihrer literarischen Publizität nicht aufgegeben hat. So mochte ihr der Lebensraum einer europäischen Familie der gebildeten Schicht nicht im erforderlichen Umfang vertraut gewesen sein, wie es eine differenziertere Zeichnung innerhalb dieses Romans verlangt hätte.

Gleichwohl erlaubt «Der scharlachrote Gesang» einen bedenkenswerten Einblick in die gestellte Problematik der Mischehe und gleichzeitig der Polygamie. Mariama Bâ siedelt die Kernhandlung ihres Romans, das unwiderrufliche Scheitern einer Ehe, die als große Passion begonnen hat, in der Zeit der siebziger Jahre an. Unter dem Eindruck des revolutionären Aufbruchs von 1968, der auch die Universitätsstudenten von Dakar bewegt hat, argumentieren Ousmans Freunde auf diese Weise: «Die Zeit der Mischehen muß ein Ende haben. Diese Art Ehe war vertretbar im Kolonialsystem, wo die betroffenen Neger Förderung und Vorteil aus ihrer Verbindung mit einer Weißen zogen. Man muß seine Frau bei sich zuhause wählen.» Und Ousmans Mutter Yaye Khady weist auf den mangelnden Familiensinn der Europäerin hin, ihr ausgeprägtes Individualbewußtsein im Unterschied zur afrikanischen Frau: «Eine Toubab (= eine Weiße) kann keine richtige Schwiegertochter sein. Sie wird nur Augen für ihren Mann haben. Wir werden für sie nicht zählen.» Und an anderer Stelle: «Eine Weiße ist keine Bereicherung für eine Familie. Sie macht sie im Gegenteil ärmer, indem sie ihre Einheit zerstört. Sie integriert sich nicht in die Gemeinschaft.» Ousman dagegen plädiert vorerst für die Inhalte der «Négritude»: «Ich bin für die «Verwurzelung nach innen) und für die (Öffnung nach außen).» Hätte er sich aber tatsächlich an dieses kluge Prinzip gehalten, so wäre seine Ehe wohl nicht so tragisch abgestorben. «Verwurzelung nach innen» setzt er mit vordergründiger Abhängigkeit von den für ihn bequemen Traditionen gleich: Gerne akzeptiert er die Einmischung seiner Mutter, weil sie ihn verwöhnt; willfährig erliegt er den verführerischen Reizen der ihrer platten Sinnlichkeit bewußten Negerin Ouleymatou und glaubt, nur so in den Schoß seiner Kultur zurückkehren zu können. Und die «Öffnung nach außen» wagt er nur so weit, wie sie ihm nicht zu viel

RIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebneter, Mario Jv. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Studenten DM 28,-

Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200,-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten Gönnerabonnement: 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,-

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

abverlangt. Die Anpassung der Ehegatten erfolgt also in erster Linie von seiten Mireilles her, beginnend mit dem von Ousman energisch geforderten Übertritt seiner künftigen Gattin zum Islam. Im Verlauf der ersten Ehejahre stellen sich dann folgende Tatsachen als schwerwiegende und zutiefst gefährdende Diskrepanzen heraus: Mireilles mangelnde Verwurzelung im Islam, die der orthodox geprägten Familie Ousmans besonders auffallen muß; der Hang der Europäerin zur Privatheit des Ehelebens, so daß Mireille die zahlreichen Besuche von Freunden und Familienangehörigen Ousmans als Störung empfinden muß; endlich die so unterschiedliche soziale Herkunft von Ousman und Mireille, die allerdings nicht ein spezifisches Problem solcher Mischehen darstellt.6 Daß eine Mischehe nicht zum vornherein scheitern muß, beweist das Beispiel eines befreundeten Ehepaares innerhalb des Romans; Lamines, des afrikanischen Gatten, Verhältnis zu seiner Herkunft gibt sich allerdings unbefangener und daher auch ideologieresistenter als jenes von Ousman. Uber Lamine heißt es: «Die Kultur seines Kontinents, seine (Négritude), qualte ihn nicht. Er betrachtete sie weder als einen Makel, den es auszumerzen, noch als einen Wert, den es zu beweisen galt, und bewegte sich in ihr mit größter Selbstverständlichkeit. In seiner ganzen Haltung gab es keinerlei Anzeichen innerer Unsicherheit. Er horchte nicht wie Ousman auf (seine) Gesellschaft.» Trotz überdurchschnittlicher Bildung hat also Ousman jene Emanzipation, wie sie die von ihm proklamierte Négritude vorsähe, nicht geleistet, sondern aus einer tiefliegenden Unsicherheit und Hörigkeit (gegenüber der Familie) heraus um so mehr auf den Inhalten seiner überlieferten Lebensweise beharrt. «Du willst glücklich sein, ohne etwas zu opfern», hält Lamine dem Freund Ousman entgegen. Und immer mehr verkennt Ousman auch die Möglichkeiten der Bereicherung im Fall einer Mischehe, sieht nur deren Gefahren für die Integrität der afrikanischen Kultur. Der einst so leidenschaftlich heimlich Liebende sieht zwar ein, «daß das Bedürfnis nach Selbstbestätigung, nach intellektuellem und sozialem Aufstieg» ihn zu Mireille hingetrieben hat. Selbstbestätigung steht aber auch hinter seiner Liebschaft und Eheschließung mit der berechnenden Senegalesin Ouleymatou, die ihm bildungsmäßig weit unterlegen ist, für ihn aber die wiedergefundene Einheit mit seiner Herkunft verkörpert. Daß er allerdings diese Rückkehr mit der Zerstörung seiner Familie - mit Mireilles Wahnsinn und dem Tod seines Sohnes aus dieser Ehe - erkaufen muß, bewirkt die bewegende Tragik dieses Buches, der sich der Leser kaum entziehen kann.

Mariama Bâ hat sich in ihrem Denken von Léopold Sédar Senghors «Universalkultur» leiten lassen, jener Zukunftsvorstellung einer Welt, in der sich die verschiedenen Kulturen mischen und alle ihren Beitrag zu einer neuen, reicheren Kultur leisten. Diese Idee einer «culture universelle» entwickeln und sie im alltäglichen Leben verwirklichen, so Mariama Bâ, ist jedoch zweierlei. Sie hat die Schwierigkeiten und Probleme in geradezu drastischer Weise aufgezeigt. Auf beiden Seiten bedarf es einer größtmöglichen Bewußtwerdung der je eigenen kulturellen und ethischen Werte und gleichzeitig jener Souveränität, die im entscheidenden Augenblick loszulassen vermag, wenn Gewichte gegeneinander abzumessen sind.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

⁶ Relevant wird vor allem auch die gänzlich anders geartete gesellschaftliche Struktur von Ousmans Familie. Diese gehört – wie auch Mariama Bâ – dem Volk der Wolof an, der größten Volksgruppe im Senegal. Zwar ist die traditionelle Gesellschaftsorganisation der Wolof unter den modernen städtischen Verhältnissen nicht mehr völlig geschlossen. Aber das System funktioniert noch immer so weitgehend, daß Konflikte – bedingt z. B. durch Heiraten über soziale und ethnische Grenzen hinweg – nur an den Rändern entstehen. – Gewisse Züge der Wolof-Gesellschaft bedingen z. T. geradezu die Katastrophe in Mariama Bâs zweitem Buch: deren Großzügigkeit, der Hang zur Schaustellung, das üppige Geldverteilen, die große Geste, die den letzten Pfennig ausgibt für einen einzigen Anlaß, der einen zwar in Armut zurückläßt, dafür aber mit Prestigegewinn entschädigt.