



PEDRO ARRUPE, Generaloberer der Gesellschaft Jesu in den schwierigen Jahren der Nachkonzilszeit, bietet in diesen Tagen vor der in Rom versammelten Generalkongregation des Ordens seinen Rücktritt an. Um Material für eine erste Biographie dieses einzigartigen Mannes zu sammeln, unterhielt ich mich mit ihm im Verlauf des vergangenen Monats Juli während zwanzig Stunden. Aus diesen Unterredungen hier bereits eine Bilanz seines Generalats zu ziehen, wäre verfrüht. Mir geht es lediglich darum, die Aufmerksamkeit auf das Zeugnis eines Mannes zu lenken, der leidet und im Schatten steht, und auf die Bedeutung, die sein Zeugnis in dieser Zeit der Kirche für jeden hat, der es zur Kenntnis nimmt.

Zeugnis eines Mannes im Schatten

Pedro Arrupe kann (nach dem Schlaganfall von 1981) sich zwar wieder in seiner spanischen Muttersprache verständlich machen, aber nur unter großer Mühe: an Eigennamen zum Beispiel kann er sich erinnern, er kann sie aber nicht selber aussprechen. Seine Zeit verbringt er, außer den Stunden für Sprech- und Physiotherapie, mit Gebet. Schweigend vertieft er sich ins Geheimnis Gottes, während er sieht, wie sein Orden unter dem über 80jährigen päpstlichen Delegaten Pater Paolo Dezza durch den «Ausnahmezustand» hindurchgegangen ist. Eine Situation, in der sich die fast explosive Macht des Evangeliums enthüllt: Die Gegenwart von Pater Arrupe verwandelt sich in eine stille Kraft von noch größerer Ausstrahlung und Energie als in der glanzvollen Zeit seiner aktiven Ordensleitung. Denn «wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt», bringt es keine Frucht.

Pedro Arrupe hat sich nicht geändert. Nach wie vor ist er ein Mann von Charisma und von einer wunderbaren Menschlichkeit: er stellt die Person über die Institutionen, er gibt das Evangelium weiter in allem Respekt vor der Freiheit, er ist treu seinem Engagement für Jesus Christus und treu seinen Freunden, er faßt das Leben in die einfache Maxime zusammen: «gut sein», Gott und den Menschen dienen.

Die entscheidenden Schritte, die Pater Arrupe in seinem Leben getan hat, waren nie die bloßen Einfälle eines Einzelgängers oder Visionärs; sie entspringen vielmehr alle den klaren und deutlichen Einsichten eines authentisch Erleuchteten. Denn Arrupe ist ein freier, in Gott verliebter Mensch, der auf die Mitarbeit seiner Brüder im Orden weltweit gebaut und sie nie wie Figuren auf dem Schachbrett behandelt hat: er liebt sie noch immer unerschütterlich.

Für die am meisten diskutierte und umstrittene Entscheidung seiner Amtszeit, die Option für *Glaube und Gerechtigkeit*, die sich im Dekret IV der 32. Generalkongregation (1974/75) konkretisierte, fand Arrupe zwar die Unterstützung seiner Beratungsorgane im Orden; auch sah er sich vor allem durch die Entwicklung der Kirche in der ganzen Welt bestätigt. Aber diese Option entsprang zuallererst seiner eigenen Glaubensüberzeugung, daß sich vom Gewissen her ein konsequenter Glaube und ein radikales Engagement für die Armen und die von den Mächtigen Unterdrückten und Marginalisierten nicht voneinander trennen lassen.

In seiner Leitungstätigkeit ließ er die Bedeutung der Spiritualität der Jesuiten und der entsprechenden Lebensform nie außer acht. An den von ihm getroffenen Regelungen fand übrigens der päpstliche Delegat nichts zu ändern.

Schließlich gilt es zu bedenken, wie Pater Arrupe inmitten der Fährnisse jener Jahre von den Generaloberen der anderen Orden immer wieder zum Vorsitzenden ihrer Vereinigung gewählt wurde. Das gab ihm die Gewißheit, daß sein Suchen und Bestreben, sich im Leben nach den evangelischen Räten den Herausforderungen der Zeit zu stellen, von seinen Brüdern in den anderen Orden mitgetragen wurden.

FRIEDENSBEWEGUNG

Widerstand gegen Nachrüstung: Für diesen Herbst Aktionen zivilen Ungehorsams geplant – Notwendige Unterscheidung von Ausdrucks- und Wirkhandlungen – Kriterien: sachbezogen, gewaltfrei, symbolisch – Sollen bei Politikern und Mitbürgern Gesinnungswandel hervorrufen – Widerstandsrecht in der moraltheologischen Bewertung – Widerstand in der Demokratie? – Spiritualität der Gewaltfreiheit – Fragen über den Herbst 1983 hinaus. *Benno Haunhorst, Lehrte*

PHILOSOPHIE

Politik und Mystik im Denken Simone Weils: Vor 40 Jahren im englischen Exil gestorben – Von der Philosophie-Dozentin zur Links-Syndikalistin – Widerspruch gegen jede Art von Gewalt und Totalitarismus – Ethisch-anarchistisch begründeter Widerstand gegen soziale Kollektive – Unglück: Entwurzelung des menschlichen Daseins – Erfährt das Christentum als Religion des versklavten Menschen – La Condition Ouvrière: Erfahrung der Arbeit – Vergleichende Erkenntnis der Religionen – Gegen den alttestamentlichen Erwählungsglauben – Schöpfung als «Verzicht» Gottes verstanden: Parallele mit der Kabbala – Ein Stachel im Fleisch für nachdenkliche Zeitgenossen. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

OSTKIRCHEN

Orthodoxe Gemeinden in der Schweiz: Gastarbeiter und Emigranten verändern Konfessionsstatistik – Die Orthodoxen jetzt (nach Katholiken, Protestanten und Muslimen) an 4. Stelle – In der Diaspora Heimat schaffen – Anpassung oder Bewahrung? – Russisch-Orthodoxe Auslandskirche und Gemeinden des Moskauer Patriarchats – Schwierigkeiten der Serben, Vorteile der Griechen – Bistum und Zentrum des Patriarchats von Konstantinopel – Flüchtlinge der altorientalischen Kirchen – Ökumenische Unterstützung. *Robert Hotz*

KIRCHE/FRAU

Eine Theologie gegen Frauenpriestertum: «Auf dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung» will *Manfred Hauke* das Problem der Ordination der Frau klären – Breiter Raum für «anthropologische Grundlagen», aber ohne Rezeption von 100 Jahren Wissenschaft der Genetik – Defizit in der Exegese: soziokultureller Kontext bleibt unbeachtet – Die Kurzformel der «Ordnungstheologie» heißt Unterordnung – Priestertum der Frau kein theologisches Randproblem. *Ida Raming, Greven*

JESUITEN

Literatur über Ignatius und seinen Orden: Aus Anlaß des Generalkapitels und der Generalswahl der Jesuiten in Rom – A. Ravier über Geschichte der Ordensgründung – K. Rahner: Ignatius an einen Jesuiten von heute – Textsammlung von J. Stierli und Kurzdarstellung von A. Ebnetter – Was ist vom Buch M. Barthels zu halten? – Konferenzen von und Gespräche mit *Pedro Arrupe* – Sein jetziges Zeugnis im Schweigen (vgl. *Titelseite*) *Josef Bruhin*

Diese Feststellungen hätten keinen Wert, wenn ihnen nicht das persönliche Leben von Pedro Arrupe entspräche. Nie hat er an sich selber gedacht. Keine Minute hat er für sich beansprucht. Von 4 Uhr morgens bis in die späten Nachtstunden war zugleich sein Beruf und sein Hobby: «Mit den Menschen umgehen» – und dies mit sehr viel Taktgefühl und Wohlwollen. So wurde Arrupe nicht nur zu einem Propheten unserer Zeit, sondern zum wahrscheinlich sympathischsten, begeisterndsten und geliebtesten Oberen, den der Orden in seiner Geschichte gekannt hat.

All dies findet erst jetzt seine Bestätigung, jetzt, wo Arrupe die

letzte Etappe der Läuterung durchmacht, die darin besteht, sich nicht mehr ausdrücken zu können und sich in jeder Hinsicht an den Rand gedrängt zu sehen. Wenn wir das Beispiel von Pedro Arrupe mit den Augen des Glaubens wahrzunehmen suchen, zeigt sich uns: Wie erleuchtend, erneuernd und wirksam bereits das Wort und die aktive pastorale Arbeit von Pater Arrupe waren – sein Schweigen ist es noch mehr.

Pedro Miguel Lamet, Madrid

DER AUTOR leitet die Redaktion der Wochenzeitschrift «Vida Nueva» und schreibt nebenbei Gedichte und Biographien. – Übersetzung aus dem Spanischen von Ludwig Kaufmann.

Widerstand gegen die Nachrüstung

Es geht um die Stationierung: «Gaius Caligula ... hatte den wahnsinnigen Plan, sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen. Wieder handelte es sich um die Übertretung eines religiösen Gebots durch die Römer ... Der syrische Statthalter Petronius war mit der Errichtung der Statue beauftragt. Er zögerte jedoch. Wieder strömte das Volk zum Statthalter. Und wieder drohte der Statthalter mit Gewalt. Petronius fragte die Juden: «Wollt ihr also ... mit dem Kaiser Krieg führen, ohne an seine Rüstungen und an eure Ohnmacht zu denken?» Sie aber entgegneten: «Wir wollen ganz und gar keinen Krieg führen, sondern lieber sterben, als dem Gesetz entgegen handeln», und bei diesen Worten warfen sie sich zur Erde, boten ihren Nacken dar und erklärten sich bereit, denselben Augenblick zu sterben. So fuhr sie vierzig Tage lang fort, ohne das Land zu bestehlen, obschon es Saatzeit war, und sie blieben fest bei ihren Worten und dem Entschluß, eher zu sterben, als die Bildsäule aufzurichten zu sehen ... Petronius war so sehr von der Opferbereitschaft der Juden beeindruckt, daß er schließlich förmlich um Rücknahme des Befehls bat ... Das alles geschah 39/40 n. Chr. ...»

Was Gerd Theißen¹ hier mit Rückgriff auf Josephus schildert, ist nicht nur historisch bedeutsam – als eines der ersten Zeugnisse erfolgreichen zivilen Ungehorsams –, sondern könnte auch als Parabel auf den Herbst des Nachrüstungsjahres 1983 dienen. Zu dieser Einschätzung kann man jedenfalls finden, wenn man sich die Diskussion um den Widerstand gegen die beginnende Raketenstationierung in den christlichen Gruppen der Friedensbewegung vergegenwärtigt: weitere Rüstung als «Übertretung eines religiösen Gebots» und deshalb religiös motivierter Widerstand. Die Aussagen aus der Reformierten Kirche («status confessionis») und auf dem Hannoverschen Kirchentag («Nein ohne jedes Ja») gehen ebenso in diese Richtung wie die Aktionen der Brüder Berrigan oder Erzbischof Hünt-Hausens in den USA. Römer – NATO, Kaiserstandbild – Pershing II, Juden – Friedensbewegung: Lassen sich diese Parallelen ziehen?

Was heißt «Widerstand gegen die Nachrüstung»?

Allgemeiner Konsens unter den christlichen Gruppen in der Friedensbewegung besteht darin, daß es nicht darum geht, die Durchführung der Stationierung neuer Atomraketen direkt zu verhindern. Also nicht die Zerstörung von Sprengköpfen, Abschußvorrichtungen oder überhaupt militärischen Anlagen ist das Ziel. Auch geht es nicht darum, amerikanische Soldaten, deutsches Wach- oder Polizeipersonal zu attackieren. Nein, die Widerstandsaktionen, die für den Herbst dieses Jahres geplant werden, sollen sachbezogen, gewaltfrei und symbolisch sein. «Sachbezogen» heißt: Die Atomrüstung ist der Gegner; sie soll verhindert und abgeschafft werden; die Menschen, die sie durchführen, sollen zum Umdenken bewegt werden. Ziel ist

auch nicht der Umsturz der demokratischen Ordnung. «Gewaltfrei» heißt: Gewalt gegen Personen und Sachen wird nicht angewandt, vielmehr soll durch Aktionen zivilen Ungehorsams – Blockaden und Besetzungen – Widerstand gegen die Stationierung manifestiert werden. Die Gewaltfreiheit ist das konstitutive Element des Widerstandes gegen die Einführung eines neuen Gewaltsystems. «Symbolisch» sind die Aktionen an den Stationierungsorten und andere geplante Maßnahmen – Menschenketten, *die-ins*, Mahnwachen, Fasten, Schweigen, Gottesdienste –, da sie vornehmlich Zeichencharakter besitzen, und zwar in dreierlei Hinsicht.

Als Zeichen des Widerstandes verdeutlichen sie, daß ein Teil der Bevölkerung die gegenwärtige Sicherheitspolitik für schädlich hält. Die Ernsthaftigkeit dieses Protestes wird unterstrichen durch die Absicht, behördliche Verordnungen im Einzelfall bewußt zu übertreten, und die Bereitschaft, sich dafür strafrechtlichen Sanktionen auszusetzen. Die geplanten Aktionen sind zudem Ausdruck des eigenen Friedenswillens und der Friedenssehnsucht. Und schließlich geht es um den Appell an die Vernunft und die Herzen von Politikern und Mitbürgern, alles zu tun, um den Rüstungswetlauf zu stoppen und die Kriegsgefahr zu bannen und damit hier und jetzt durch ein Abrücken vom Nachrüstungsbeschluß zu beginnen.

Die Zeichen-, Ausdrucks- und Appellqualität der geplanten Aktionen verleiht diesen eher den Charakter von «moralischen» Handlungen, die einerseits eine bestimmte Gesinnung manifestieren, andererseits aber auch Gesinnungswandel hervorrufen wollen, als den Charakter von politisch-strategischen Wirkhandlungen.

Um dem Eindruck vorzubeugen, der Friedensbewegung werde hier gesinnungsethisches und unpolitisches Verhalten unterstellt, soll noch einmal die Notwendigkeit der *Unterscheidung von Ausdrucks- und Wirkhandlung* in Aktionen der Friedensbewegung verdeutlicht werden. Diese Differenzierung ist sowohl für die ethische Urteilsbildung über Widerstandsaktionen notwendig als auch dem Charakter einer Friedensbewegung angemessen. Gandhis Marsch zum Meer, Martin Luther Kings Busboykott, das Bespritzen des Pentagons mit Blut der Brüder Berrigan oder Erzbischof Hünt-Hausens Steuerboykott stellen Ausdruckshandlungen dar, da sie vornehmlich auf Protest und Appell ausgerichtet sind. Direkt bewirken derartige Aktionen nichts, außer der sichtbaren positiven Stellungnahme zu bedrohten oder verletzten Werten. Formen des zivilen Ungehorsams, wie sie in der Friedensbewegung praktiziert werden, haben immer den Charakter von Ausdruckshandlungen. Diese sind sittliche Pflicht, wenn die Möglichkeit zu direkter Abwendung eines Übels nicht besteht, wenn alle möglichen Wirkhandlungen dem Wert, den sie verwirklichen wollen, nicht adäquat sind oder wenn von einer an sich berechtigten Handlung Dammbrüche befürchtet werden können. Die Moralität von Ausdruckshandlungen kann nicht wie bei Wirkhandlungen vornehmlich von den Folgen her beurteilt werden, sondern insbesondere von der Ernsthaftigkeit und Angemessenheit der Ausdrucksqualität her. Die Kriterien «sachbezogen, gewaltfrei, symbolisch» liefern in diesem Sinne einen ersten Hinweis

¹ G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen 1979, S. 193f.

auf die moralische Zulässigkeit des geplanten zivilen Ungehorsams.

Bleibt aber noch die Frage, ob der Widerstand gegen die Nachrüstung legitim ist, da hier doch ein demokratischer Staat seiner Aufgabe – der Sicherung des Gemeinwohls nach außen – nachkommen will. Versuchen wir, diese Frage in zwei Anläufen zu beantworten.

Das Widerstandsrecht in der Moralthologie

Zwischen den beiden Polen Röm 13,1 (Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit) und Apg 3,29 (Gehorsam gegenüber Gott) bildete sich in der Moralthologie das Widerstandsrecht heraus. Der Staat als Einrichtung der göttlichen Schöpfungsordnung ist dem Gemeinwohl verpflichtet; verletzt er diese Aufgabe, ist Widerstand berechtigt – ja sogar geboten. Widerstand bedeutet dann soziale Notwehr einer Gemeinschaft, deren Gemeinwohl durch die Staatsgewalt beeinträchtigt wird. Unabhängig von der Staatsform ist Widerstand erlaubt, wenn die Obrigkeit widerrechtlich an die Macht gekommen ist oder die legale regierende Gewalt das Gemeinwohl schwer schädigt oder etwas Unrechtmäßiges verlangt. Dabei müssen allerdings vorher alle verfassungsgemäßen Formen der Einflußnahme fehlgeschlagen sein, und es muß die berechtigte Hoffnung bestehen, daß durch die Widerstandsaktionen der Zustand von Recht und Moral wiederhergestellt werden wird. Die Moralthologie unterscheidet zwischen *passivem* und *aktivem* Widerstand. Eberhard Welty versteht unter passivem Widerstand: «Der Untertan weigert sich, zu gehorchen ...»; und definiert aktiven Widerstand: «Der Untertan wirkt positiv gegen die Gewalt(-inhaber); er wendet Maßnahmen an, welche die Gewalt hindern oder gar stürzen».² Welty führt drei Stufen des aktiven Widerstands an: Widerstand mit «moralischen Mitteln» (Mobilisierung der öffentlichen Meinung, politischer Streik), bewaffneter Widerstand, Umsturz. Wenden wir diese Definitionen auf die geplanten Aktionen gegen die Stationierung neuer Mittelstreckenraketen an, so kann man diese unter passivem Widerstand und aktivem Widerstand der ersten Stufe fassen.

Kann man nun aber aus der traditionellen Lehre vom Widerstandsrecht Folgerungen für die sittliche Urteilsbildung in der Frage des Widerstands gegen die Nachrüstung ziehen? Halten wir also noch etwas genauer Ausschau nach Beispielen und Regeln.

Die Moralthologen führen zwei Gruppen von Beispielen für legitimen Widerstand an: Mißachtung des Sittengesetzes – genannt wird z. B. die Ermordung von Geisteskranken – und Mißachtung von Kerngehalten des Glaubens und der kirchlichen Lehre – z. B. Gotteslästerung, Verweigerung der Bekenntnisschule, Verletzung des Elternrechts. Es fällt auf, daß der gesamte Bereich von Krieg und Frieden nicht vorkommt. Der bereits zitierte Eberhard Welty bildet die einzige Ausnahme. Passiver Widerstand ist geboten, sagt Welty, wenn der Staat in sich Schlechtes verlangt oder die Ordnung erheblich gefährdet, und nennt als Beispiele u. a.: «Staatsbedrohende Außen-(Bündnis-)politik, verantwortungsloses Spielen mit der Kriegsgefahr».³ Unter den Beispielen eines aktiven Widerstandes mit «moralischen Mitteln» führt Welty auf: «Durch Presse und Funk das Volk zu Massenkundgebungen und Massenprotesten aufrufen: wenn die Regierung unverantwortlich auf einen Krieg hintreibt ...».⁴

Mit der Anführung dieser Zitate soll nicht gesagt sein, daß die Menschen, die für die Nachrüstung plädieren, eine Politik verantwortungsloser Kriegstreiberei unterstützen. Nein, es handelt sich hier nicht um Abenteurer, die Krieg dem Frieden vorziehen. Angezeigt werden soll nur, daß das traditionelle Widerstandsrecht auch auf den Bereich Sicherheitspolitik angewandt werden kann. Viele Christen in den USA und in Europa sehen die Sachfrage nach dem noch tolerierbaren Grad an Rüstung heute negativ beantwortet und halten deshalb Widerstand für ihre Pflicht.

² In: Herders Sozialkatechismus, Bd. 2, Freiburg 1953, S. 253.

³ Ebd., S. 257.

⁴ Ebd., S. 267.

Aus der Lehre vom Widerstand lassen sich aber auch noch andere Grundsätze für das Problem der Nachrüstung entwickeln. Beginnen wir mit dem Kerngedanken, der Staat sei eine Instanz der Schöpfungsordnung Gottes. Was aber nun, wenn sich dieser Staat anschickt, Waffen bereit zu halten, die Gottes Schöpfung zerstören können? Oder: Jeder einzelne Staat ist auf das Gemeinwohl seiner Bürger verpflichtet, die Gemeinschaft der Staaten auf das Gemeinwohl aller Erdenbürger. Was aber nun, wenn die Staaten – jeder einzeln und im Verbund mit anderen – ihre Gemeinwohlpflichtigkeit durch Wettrüsten ständig negieren, wie das die letzten Päpste immer wieder erklärten? Oder wie steht es mit der Verpflichtung, Widerstand zu leisten, wenn Kerngehalte des Glaubens und der kirchlichen Lehre angegriffen werden? Frieden sei ein anderer Name für die Frohe Botschaft, sagen die deutschen Bischöfe. Der Friede werde durch den Rüstungswettkampf bedroht, mahnen Vertreter des kirchlichen Lehramts auf allen Ebenen. Bedroht der Rüstungswettkampf die Frohe Botschaft? Mißachten Politiker die Worte der Kirche?

Die Antworten, die aus dem christlichen Teil der Friedensbewegung kommen, sind eindeutig; sie lassen nur noch den Widerstand zu. Wenn nun jemand nach gewissenhafter Prüfung des politischen Sachverhalts und der ethischen Maßstäbe zu der Überzeugung gelangt, er könne die aktuelle Sicherheitspolitik nicht mittragen, darf er sich dann dem Widerstand anschließen, der für den Herbst geplant ist? Darauf kann man nur positiv antworten, denn wer sich hier in seiner sittlichen Integrität geschädigt sieht, kann nicht einfach nur durch Nichtmitmachen Widerstand leisten. Keine moderne Rüstung steht isoliert da, alles ist eingebettet in eine Gesamtstrategie und kann somit der letzte Schritt zur totalen Zerstörung sein; deshalb kann es auch im Einzelfall eines neuen Rüstungsvorhabens kein Beiseitestehen geben. Die Möglichkeit der universalen Zerstörung gebietet die Pflicht zur universalen Verantwortung und legitimiert damit auch den lokalen Widerstand.

Widerstand in der Demokratie?

Das zuletzt aufgeworfene Problem muß noch von einer anderen Seite her betrachtet werden. Wenn sich der einzelne in einer Sache, in der es seiner Meinung nach um Leben und Tod geht, zum Widerstand verpflichtet sieht, hat er dann auch das Recht dazu, dies – zusammen mit anderen – in einer Demokratie in die Tat umzusetzen? Es soll nicht der Versuch unternommen werden, die staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Positionen zu diesem Komplex zu referieren. Abstrakt läßt sich über Widerstand in der Demokratie vielfach kontrovers diskutieren; in dem hier vorliegenden konkreten Fall liegt die Sache jedoch einfacher. Auch wenn man beachtet, daß Widerstand in der Demokratie erst nach dem Scheitern aller legalen Anstrengungen legitim ist, kann man die gewaltlosen Aktionen gegen die Nachrüstung rechtfertigen.

Schauen wir uns zunächst an, was «Legalität» in diesem Zusammenhang überhaupt bedeutet. Es gibt keine «Lex Pershing», gegen die man verstoßen könnte! Die Nachrüstung ist kein Produkt der deutschen Legislative, sondern lediglich eine Übereinkunft des NATO-Bündnisses. Rein rechtlich besteht also für einen deutschen Bundesbürger nur ein sehr geringer Verpflichtungsgrad hinsichtlich Akzeptanz und Erfüllung der Nachrüstung. Der in einem parlamentarischen System vorgeschriebene legale Weg des Widerstandes führt über die gewählte Volksvertretung. Dieser Weg ist aber im Fall der Nachrüstung verbaut, handelt es sich doch um amerikanische Waffen, über die der Bundestag gar nicht die Macht hat, zu befinden. Die USA könnten die neuen Waffen auch gegen ein Votum des Bundestages aufstellen. Damit sind wir beim dritten Punkt. Die einzigen «legalen» Schritte zur Verhinderung der Stationierung könnten in den Genfer Verhandlungen zwischen den USA und der UdSSR getan werden. Die meisten Beobachter bezweifeln aber – und zwar für beide Seiten –, daß echter Verhandlungs-

Orientierung aus christlicher Verantwortung

HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK

Band 3: Wege ethischer Praxis

Verlag Herder
Gütersloher
Verlagshaus
Gerd Mohn

In diesem neuen dritten Band werden die entscheidenden Fragen des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft angesprochen. Er wurde von kompetenten Fachleuten beider Konfessionen erarbeitet. Unter dem Leitthema „Wege ethischer Praxis“ bietet dieses Werk eine Orientierung aus christlicher Verantwortung für die Problemkreise, die gerade heute viel diskutiert werden: Menschenrechte, Verhältnis zwischen Mann und Frau, Weltwirtschaftsordnung, Friedenspflicht, Sport, Massenmedien.

Das besondere Anliegen in diesem Werk ist es, die gegenwärtig umstrittenen Entscheidungsfelder menschlichen Handelns so zur Sprache zu bringen, daß der bleibende Anspruch des christlichen Ethos im Wandel der Situation sichtbar wird.

Mitarbeiter: R. Andresen, A. Auer, H. A. Bausch, J.-L. Blondel, P. Engelhardt, H. Fischer, J. Gründel, A. Hertz, H. Hesse, O. Höffe, A. Höldegger, L. Honnefelder, F. Horner, H. Kaufmann, W. Kluxen, W. Korff, Th. Leuenberger, W. Molinski, A. Müller, T. Rendtorff, H. Ringeling, H. Ruh, P. Saladin, G. Virt, H. Zwiefelhofer.

Band 3: 600 Seiten, gebunden 98,--DM; Vorzugspreis für Bezieher von Band 1 und 2: 92,-- DM

Band 1 und 2: 2. Auflage, gebunden, zusammen 198,-- DM (gemeinsam mit dem Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn).

VERLAG HERDER

wille, weitere Atomrüstung zu stoppen, vorhanden ist.

Atomrüstung ist aus politischen und moralischen Gründen dem demokratischen Mehrheitsprinzip entzogen. Die politischen Gründe: Die Friedensforschung hat in zahlreichen Untersuchungen nachgewiesen, daß der Rüstungswettlauf nicht einfach durch Beschlüsse einer parlamentarischen Mehrheit und der von ihr bestellten Regierung zustande kommt. Entscheidend sind vielmehr der militärisch-industrielle Komplex, nationale Eliten und sozialpsychologische Faktoren. Die moralischen Gründe: Atomrüstung ist irreversibel – wie die Geschichte der Rüstungskontrollbemühungen zeigt – und zeitigt globale Auswirkungen. Stimmen diese Argumente, so genügt der Verweis auf ein formal-demokratisches Zustandekommen von rüstungspolitischen Entscheidungen nicht, will man die Legalität des Widerstands in Zweifel ziehen. Vielmehr stellen sich Fragen nach dem Grundkonsens und der Legitimation derartiger Entscheidungen. Und genau hier erweist sich Widerstand in Form zivilen Ungehorsams als Stabilisierungsfaktor des demokratischen Systems. Ziviler Ungehorsam ist ein Hinweis auf einen zerstörten Grundkonsens und ein Appell zum Überdenken gefaßter Beschlüsse.

Zu jedem Schwerpunktbereich gibt es in einer Demokratie Interessenvertreter, die Protest und Widerstand ankündigen, wenn sie ihre Kreise durch neue politische Vorhaben gestört sehen. Formiert sich allerdings einmal eine Friedensbewegung, die einen der Dringlichkeit ihres Themas angemessenen Widerstand plant, wird die Gefahr des Umsturzes an die Wand gemalt. Auch der Frieden braucht seine Lobby! Da sie aber international ist, verletzt sie zwangsläufig national-egoistische Spielregeln.

Widerstand und Bekenntnis

Es soll hier nicht die Diskussion um Atomrüstung als Bekenntnisfrage, wie sie in der evangelischen Kirche geführt wird, erörtert werden. Vielen Katholiken fällt es schwer, auf dieser Ebene mitzudiskutieren. Zwar ist es noch leicht, die zuerst aufgekommene «politische» Bekenntnisfrage der Apartheid nachzuvollziehen. Rassendiskriminierung widerspricht nun einmal dem Glauben an die gleiche geschöpfliche Würde aller Menschen. Im Rahmen der Kolonisations- und Sklavenfrage wurde diese Diskussion in der katholischen Kirche bereits vor einigen Jahrhunderten geführt. Und zweifellos gab es auch in den letzten hundert Jahren politische Fragen, die unter Katholiken Widerstand aus dem Glauben provozierten. Im 19. Jahrhundert gingen in Deutschland Bischöfe, Priester und Ordensleute ins Exil oder Gefängnis, weil sie «antikatholische» Gesetze der preußischen Obrigkeit nicht respektierten. Und noch vor zwanzig Jahren protestierten in einigen Bundesländern Katholiken für ihre Bekenntnisschule.

Gehen wir die Frage, was Bekenntnis und Atomrüstung und gewaltloser Widerstand gegen Nachrüstung miteinander zu tun haben, von einer anderen Seite an. Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe fordert an mehreren Stellen, daß das Bekenntnis zum Frieden Christi auch im politischen Alltag bezeugt werden müsse. Zeuge der Wahrheit – Märtyrer – sein, bedeutet das doch wohl. Wir finden es auch bei Gandhi: Satyagraha – Festhalten an der Wahrheit – war seine moralische und spirituelle Begründung des zivilen Ungehorsams. Es gibt eine kontinuierliche christliche Tradition einer Spiritualität des Krieges; eine Spiritualität der Gewaltlosigkeit und des Widerstandes gegen Gewalt hat sich stets nur an den Rändern des offiziellen Christentums ausbilden können. Zu einer solchen Spiritualität des gewaltlosen Widerstandes gehört zunächst auch ein verändertes Verständnis des Martyriums, das nicht länger mehr nur als passives Erleiden, sondern auch als aktives Widerstehen begriffen werden muß.⁵ Christliches Zeugnis in einigen Grundfragen

⁵ Vgl. dazu Concilium 19 (1983), Heft 3: Martyrium heute (bes. die Beiträge von K. Rahner und J. Sobrino).

wird erst dann glaubwürdig, wenn es sich als Widerstand verleiht. In diesem Sinne muß sich der Glaube angesichts der Rüstungsproblematik als tragfähiges Fundament für Veränderungen und Neuerungen – theologisch: für Umkehr und Nachfolge – erweisen und bewahren. Gewaltloser Widerstand als ziviler Ungehorsam gegen die Nachrüstung wäre dann die non-verbale Form einer Berufung auf das Gewissen und eines Zeugnisses für ein anderes Verständnis von Frieden: für den Frieden Christi, der auch gegen den Widerstand der Welt bereits angebrochen ist. Widerstand also als mögliche religiöse Ausdrucksform, als prophetische Aktion gegen die Hofprophetie. Zu dieser Spiritualität des gewaltlosen Widerstandes gehört auch die Herausbildung religiöser Widerstandsformen. Fasten, Gebet und Schweigen werden so von christlichen Friedensgruppen verstanden und eingeübt. Also «Kampf und Kontemplation»

als christliches Friedenszeugnis, als Widerstand gegen die neuen Kaiserstandbilder.

Nachwort – Fragen über den Herbst hinaus: Was nun, wenn doch stationiert wird? Wenn diejenigen, die ihre persönliche Integrität in den Widerstand eingebracht haben, strafrechtlich belangt werden? Wenn unvorsichtige Mitläufer oder gewalttätige Störer den Effekt gewaltloser Aktionen zunichte machen? Hat die Friedensbewegung von ihren Vorbildern nicht nur gelernt, wie man gewaltlos agiert, sondern auch wie man Niederlagen zu neuen schöpferischen Impulsen verarbeitet? Wird es gelingen, die Motivation zum Friedenshandeln jenseits einer Anti-Nachrüstungsbewegung aufrecht zu erhalten? Auch diese Fragen nach dem Sinn einer Friedensbewegung werden bei den Aktionen im Herbst auf eine Antwort drängen.

Benno Haunhorst, Lehrte

ÜBER DAS INTERESSE AN SIMONE WEIL

In einem kurzen Text hat Heinrich Böll 1979 seine sehr persönliche Beziehung zu dem Werk Simone Weils beschrieben. Er sprach von einer Last auf seiner Seele und bekannte, er sei dieser Autorin «nicht gewachsen, intellektuell nicht, moralisch nicht, religiös nicht».¹ Dieses Geständnis, so bewegend es ist, kann möglicherweise manchen abschrecken; denn wer wird es jetzt noch wagen, sich den hohen Ansprüchen auszusetzen, die das Leben und die Spiritualität Simone Weils kennzeichnen? Da aber die Absicht dieser Zeilen nicht sehr ambitiös ist, mag es erlaubt sein, der Frage nachzugehen, worauf das vielfach anzutreffende Interesse an Simone Weil sich gründet.

Simone Weil starb am 24. August 1943 im Alter von 34 Jahren in einem Sanatorium in Ashford/Kent. Vieles spricht dafür, daß sie ihren Tod bewußt mit herbeigeführt hat: Kompromißlos solidarisch mit denen, die in Frankreich unter der Tyrannei der Nazis litten, legte sie sich einen immer extremeren Nahrungsverzicht auf; zugleich bezeugte sie dabei die Radikalität ihrer Gottesliebe.² Erst nach 1947 wurden (von einigen Artikeln abgesehen) ihre Schriften veröffentlicht, zumal sich insbesondere *Albert Camus* als Lektor bei Gallimard dafür einsetzte. Die Resonanz war enorm. Die philosophischen, politischen und religiösen Thesen, mit denen man in den Abhandlungen, Essays, Meditationen, Aufzeichnungen dieser jungen Französin konfrontiert wurde, fanden sehr schnell internationale Beachtung, die sich als Bewunderung oder Ablehnung äußerte, denn Gleichgültigkeit ließ ihr Denken nicht zu.

In Frankreich wurde 1973 die *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* gegründet³, die jährliche Kongresse veranstaltet, eine Zeitschrift herausgibt (*Cahiers Simone Weil*), einen Mittelpunkt für die internationale Simone-Weil-Forschung bildet und an der Gesamtausgabe mitarbeitet, die demnächst in etwa 14 Bänden bei Gallimard erscheinen wird.

Mit den im Deutschen erhältlichen Texten Simone Weils steht es nicht zum besten; sie erscheinen in fünf verschiedenen Verlagen⁴ und sind zumeist vergriffen oder wurden verramscht. Zahlreiche wichtige Schriften, insbesondere die drei *Cahiers*-Bände und die Aufzeichnungen aus Amerika und London, die 1950 unter dem Titel *La connaissance spirituelle* veröffentlicht wurden, sind lediglich auszugsweise über-

setzt (*Schwerkraft und Gnade* sowie ZG 147–271). Inzwischen liegen natürlich eine stattliche, hier nicht aufzählbare Reihe von Aufsätzen über Simone Weil aus der Feder angesehener Autoren vor (zum Teil verzeichnet bei Cabaud, 413–416) sowie, neben der Kurzbiographie von Angelika Krogmann, neuerdings die Spezialstudien von Athanasios Moulakis und Hadwig Müller.⁵

Vergegenwärtigt man sich den «Stand der Forschung», so wird man sagen dürfen, daß es nahezu unmöglich ist, hierzulande (und dazu noch in Kürze) etwas vorzulegen, was nicht längst schon in Frankreich (und auch im angelsächsischen Sprachbereich und in Italien) geschrieben worden ist; trotz der erwähnten deutschen Weil-Ausgaben und -Literatur besteht ein ganz erheblicher Rückstand.⁶ Ob es bei diesem Zustand bleibt, hängt gewiß auch damit zusammen, ob man das Studium des Werks von Simone Weil in dem Sinne für lohnend hält, daß man davon wesentliche Einsichten für die philosophische und theologische Reflexion, die Theorie der Politik und namentlich im Hinblick auf das erneuerte Interesse an «Mystik» erwartet. Man weiß heute nur zu gut, wie schnell Einsichten und Positionen veralten, aber auch über Nacht wieder aktuell werden. Ist also das Interesse an Simone Weil bereits (und nur noch) historischer Natur? In mancher Beziehung scheint dies in der Tat der Fall zu sein. Die breite internationale Rezeption dürfte aber primär auf dem Eindruck beruhen, daß Simone Weil uns nach wie vor etwas zu sagen hat, daß jedoch ihre «Botschaft» als die einer Zeugin und Mystikerin, ja vielleicht einer «Heiligen für unsere Zeit» (wie man sie genannt hat) noch immer ungehört geblieben ist. Zu dem Interesse an Simone Weil gehört nicht selten ein vorauseilendes Zutrauen, eine oft von Verehrung und Bewunderung getragene Erwartung, bisweilen allerdings auch das Bewußtsein, man müsse ihr in wichtigen Punkten entschei-

che Schriften. Übers. v. H. Abosch. Rogner & Bernhard, München 1975; Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen. Übers. v. F. Kemp. Walter, Olten-Freiburg 1976; Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem. Übers. v. H. Abosch. Suhrkamp (edition suhrkamp 940), Frankfurt 1978. (Zitate aus dem Band «Zeugnis für das Gute» werden im folgenden durch «ZG» kenntlich gemacht.)

Eine sehr gute Übersicht über die Texte von Simone Weil bietet Miklos Vetö am Ende seines wichtigen Buches: *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris, Vrin 1971, S. 153–163. Nützlich sind auch die Angaben in der empfehlenswerten Kurzbiographie von Angelika Krogmann, *Simone Weil* (rowohlts monographien 166). Reinbek 1970, zuletzt 1981, S. 182f. Siehe auch J.P. Little, *Simone Weil*. A Bibliography (Research Bibliographies & Checklists 5), London 1973, und Supplement No. 1 (Research Bibliographies & Checklists 5, 2), London 1979.

⁵ Vgl. A. Moulakis, *Simone Weil. Die Politik der Askese*. Stuttgart 1981; H. Müller, *Die Lehre vom Unbewußten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil*. Düsseldorf 1983. Zu erinnern ist an das Büchlein von K. Epting, *Der geistliche Weg der Simone Weil*. Stuttgart 1955.

⁶ Dieser könnte z. B. verkleinert werden durch die Übersetzung des vorzüglichen Bandes: G. Kahn (Hrsg.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*. Paris, Aubier Montaigne 1978.

¹ Eine Last auf meiner Seele: H. Böll, *Vermintes Gelände*. Essayistische Schriften 1977–1981. Köln 1982, S. 22f. (vgl. *Orientierung* 46 [1982] S. 185).

² Zu ihren letzten Monaten und Tagen vgl. S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*. Paris, Fayard 1973, Bd. II, S. 492–519; sowie auch J. Cabaud, *Simone Weil. Die Logik der Liebe*. Freiburg-München 1968, S. 370–386. – Ich halte im folgenden die Anmerkungen so knapp wie möglich und füge in manchen Fällen die Angaben innerhalb des Textes in Klammern ein.

³ Anschrift: 5, rue Monticelli, 75014 Paris. Ihr Präsident ist Prof. André-A. Devaux, Philosoph an der Sorbonne, einer der besten Kenner des Werks von Simone Weil.

⁴ *Schwerkraft und Gnade*. Übers. v. F. Kemp. Kösel, München 1952; *Das Unglück und die Gottesliebe*. Übers. v. F. Kemp, ebd. 1953; *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*. Übers. v. F. Kemp, ebd. 1956; *Vorchristliche Schau*. Übers. v. F. Werle. O. W. Barth, München-Planegg 1959. *Unterdrückung und Freiheit. Politi-*

den entgegneten und widersprechen.⁷ Dabei scheint dieses Interesse in starkem Maße durch das mitveranlaßt zu sein, was man inzwischen von ihrer Lebensgeschichte umrißhaft weiß.

«La vierge rouge» – Die rote Jungfrau

Simone Weil, Schülerin des Philosophen *Alain* (d. i. *Emile Auguste Chartier*, 1868–1951), hochbegabt und von einem schier unbegrenzten Wissensdurst erfüllt, der nicht nur philosophischen, politischen, literaturwissenschaftlichen, historischen, religionswissenschaftlichen, sondern auch mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragen galt, war zunächst Philosophie-Lehrerin, wurde entschiedene Links-Syndikalistin («la vierge rouge»), arbeitete, soweit es ihre stets angegriffene Gesundheit und die Umstände zuließen, in verschiedenen Fabriken, lebte seit 1940 mit ihren Eltern in Marseille, ging schweren Herzens mit ihnen in die USA, sodann allein von dort nach London, wo sie sich den «Forces de la France libre» anschloß. Ihre Lebensführung war unkonventionell, aufreibend, selbstlos. Ihre frühere Schulgefährtin Simone Pétrement, eine bedeutende Philosophiehistorikerin, hat die Phasen und Stadien ihres Lebens im einzelnen mit großer Sorgfalt und Empathie nachgezeichnet. Sich für das Leben und Denken einer jungen Frau zu interessieren, die, aus einem großbürgerlichen, liberal-agnostischen jüdischen Elternhaus stammend, ein rigoroses politisches Engagement auf sich nahm – bis hin zur (wenn auch nur einige Wochen währenden) Beteiligung an den Kämpfen gegen die Franco-Faschisten –, deren Leben seit etwa 1935 immer mehr durch eine ganz erstaunliche, bewußt außerhalb des kirchlichen Christentums bleibende Mystik bestimmt wird, die gleichwohl theoretisch und praktisch ihre politischen Aktivitäten fortsetzt und bei alledem über Jahre hinweg in verschiedenster Form niederschreibt, was sie bewegt, die schließlich in ihrem Londoner Zimmer erschöpft zusammenbricht, bedarf auf der Ebene des Mitfühlers keiner Begründung, erhält aber seine über das Individuelle hinausreichende Bedeutung in vollem Maße erst aus der besonderen und genauen Kenntnis der Einheit von Leben und Werk dieses Menschen.

Der in Anmerkung sieben genannte Bericht des Dominikaners Jean-Marie Perrin und des (christlichen) Philosophen Gustave Thibon, die Simone Weil in Marseille sowie im Ardèche kennen und schätzen gelernt hatten, war der erste wichtige Schritt zur Verbreitung ihrer Ideen und Intentionen. Inzwischen wissen wir, wie gesagt, wesentlich mehr über Simone Weil, und man wird heute manche Akzente anders setzen, als Perrin und Thibon es taten. Vierzig Jahre nach ihrem Tod scheint es daher möglich und auch legitim zu sein, darüber nachzudenken, welches die Themen sind, die in besonderer Weise das Interesse an Simone Weil auf sich ziehen. Obwohl das Werk Simone Weils derart umfänglich, vielschichtig und mit Problemen, Fragen und Assoziationen befrachtet ist, daß es selbst Spezialisten außer Atem zu bringen vermag und daß (auch hier wiederum) die Gefahr naheliegt, sich das jeweils «Gefallende» oder «Einleuchtende» herauszusuchen und das übrige zu vernachlässigen, möchte ich (mit der Unvermeidlichkeit der subjektiven Perspektive) lediglich drei Aspekte hervorheben.

Philosophie – Darstellung der Probleme in ihrer Unlösbarkeit

Ich erinnere zunächst an Simone Weils Einstellung zu einigen Grundfragen der *Politik*. Wer das *Fabriktagbuch*, die Sammlung *Unterdrückung und Freiheit*, ihre noch in London entstandene Schrift *Die Einwurzelung* und die unter den Titeln

⁷ Dies taten übrigens bereits Jean-Marie Perrin und Gustave Thibon in ihrem Buch «Simone Weil telle que nous l'avons connue» (Paris, La Colombe 1952; deutsch: Wir kannten Simone Weil. Übers. und mit einer Einführung von K. Pflieger. Paderborn 1954), in dem sie zugleich ihre großen Sympathien für Simone Weil zum Ausdruck brachten. – Die Kritik von Jean Améry (Simone Weil – jenseits der Legende: Merkur 33 [1979] S. 80–86) ist nicht haltbar; vgl. die Antwort darauf von Dorothee Sölle, Die Aktualität Simone Weils: ebenda, S. 287–290.

Écrits de Londres (1957) und *Écrits historiques et politiques* (1960) erschienenen Bände kennt, wird zumindest dies zugestehen: Simone Weil hat bereits 1932 eine äußerst scharfsinnige und zutreffende Analyse des Nationalsozialismus geschrieben und beschämt mit dieser ihrer Einsicht (mit der sie freilich nicht allein stand und die auch in Deutschland von manchen geteilt wurde) bis auf den heutigen Tag jene, die so oder so auf Hitler hereingefallen sind oder gar meinten, auf Hitler einen gewissen Einfluß ausüben zu können; ihre Analysen der Bedingungen der Fabrikarbeit und ihre Bestimmung der Aufgaben der Gewerkschaften, verbunden mit einer Kritik an einem dogmatisch-erstarrten Marxismus, sind nach wie vor nicht nur bewegend, sondern sachlich fundiert und berechtigt⁸; ihre Kritik an der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, ihre unzweideutige Option für die Arbeiter und die Armen, ihr Plädoyer für die *Pflichten* des Menschen⁹ und vieles andere mögen im einzelnen als radikal und der Kritik bedürftig erscheinen, aber sie lassen ohne Zweifel einen politischen und politiktheoretischen Scharfblick erkennen, den man nicht selten vermißt. Nicht nur in den frühen dreißiger Jahren, sondern bis zu ihrem Tod steht Simone Weil bewußt in den jeweiligen politischen Auseinandersetzungen und Kämpfen, ja sie hat niemals das Politische zugunsten des Mystischen vernachlässigt oder gar verraten, und sie hat dabei die Verschiedenartigkeit der Erfahrungs- und Existenzebenen deutlich gesehen. In dieser Beziehung ist sie durchaus Philosophin und die Schülerin des skeptischen Alain geblieben, und sie schreibt noch 1943 in London: «Die spezifische Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu begreifen (*concevoir*), sodann sie ohne Umschweife (*sans plus*), entschieden und unablässig zu betrachten, über Jahre hinweg, ohne irgendeine Hoffnung, in der Haltung der Aufmerksamkeit (*attente*).»¹⁰

Insbesondere ihr Widerspruch gegen jede Art von Gewalt und Totalitarismus und ihr ethisch-anarchistischer Widerwille gegen soziale Kollektive überhaupt bestätigen ihre politische Sensibilität. Man kann gewiß einwenden, daß etwa ihre Vorstellungen von den Pflichten des Menschen zu radikal, zu unrealistisch waren, aber man hat zu würdigen, daß sie (natürlich nicht als einzige) in einer Zeit der Kälte, Gewalt und Grausamkeit neue menschenwürdige Lebensformen gesucht hat.¹¹ So schreibt sie zum Beispiel: «Das Kriterium, das uns erlaubt, zu erkennen, ob die Bedürfnisse der menschlichen Wesen irgendwo befriedigt sind, ist eine Entfaltung der Brüderlichkeit, der Freude, der Schönheit, des Glücks. Da, wo Verslossenheit, Trauer, Häßlichkeit herrschen, liegen Beraubungen vor, die nach Heilung verlangen.» (ZG 80f.) Und auch ihre Sätze über die Freundschaft, jenes hohe antike und christliche Ziel, in ihrem Brief an den gelähmten Dichter Joë Bousquet vom 11. Mai 1942 behalten ihren Rang: «... die Freundschaft ist für mich eine unvergleichliche, eine unermeßliche Wohltat, ein Lebensquell, nicht im bildlichen Verstande, sondern buchstäblich. Denn da nicht nur mein Körper, sondern meine durch das Leiden ganz vergiftete Seele selber für den Geist unbewohnbar ist, so muß er sich anderswo einen Aufenthalt suchen. Nur für sehr kurze Augenblicke kann er in Gott wohnen. Oft wohnt er in den Dingen. Aber es wäre wider die Natur, wenn ein menschlicher Geist niemals in etwas Menschlichem wohnte. So schenkt die Freundschaft meinem Geist buchstäblich den ganzen Teil seines Lebens, den er nicht von Gott oder von der Schönheit der Dinge empfängt.» (ZG 141)

⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen von H. Aboesch in den oben (Anm. 4) genannten Werken.

⁹ Vgl. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris, Gallimard 1957, S. 74–84 (ZG 71–81).

¹⁰ *La Connaissance surnaturelle*. Paris, Gallimard 1950, S. 305.

¹¹ Nur in dieser Perspektive, aus der Situation der Kriegsjahre und aus ihrem radikalen Engagement für Freiheit und Gerechtigkeit werden manche Stellungnahmen zugunsten autoritärer Herrschaft (im Dienste des Guten ...) allenfalls entschuldbar, wenn man sie auch nicht billigen kann. Vgl. etwa: *Die Einwurzelung*, S. 41–56: *Die Freiheit der Meinung*.

Entwurzelung des Lebens

Das heutige Interesse darf also durchaus noch den politischen Ideen und Intentionen Simone Weils gelten und damit auch der Frage nach dem Zusammenhang zwischen ihren Zielvorstellungen und ihren philosophischen und mystisch-spirituellen Einsichten von der wahren und äußersten Bestimmung des Menschen. Gerade der Begriff des *Unglücks*, dem bei Simone Weil zentrale Bedeutung zukommt, bringt die *Einheit* von «Politik» und «Mystik» in ihrem Denken zum Ausdruck. Das Unglück ist für sie etwas anderes als das Leiden, denn es bedeutet Entwurzelung des Lebens, Sklaverei, das, was unser Geist unverzüglich flieht, was uns ein «Gift der Trägheit» einspritzt; es beraubt uns unserer Persönlichkeit und macht uns zu einer Sache, ja es ist eine «Vernichtung der Seele durch die mechanische Gewalt der Umstände» und es läßt «Gott abwesender sein als einen Toten, abwesender als das Licht in einem völlig finsternen Kellerloch», so daß «eine Art von Grauen ... die ganze Seele» überflutet und sie nichts mehr lieben kann.¹² Mit solchen Überlegungen skizziert Simone Weil nicht zuletzt auch eine umfassende Phänomenologie und «Existenzphilosophie», die permanentes und allgemeines Interesse verdienen.

Die beiden anderen *Punkte*, auf die ich hinweisen möchte, sind vielleicht nur für Menschen interessant, die sich als Juden, als Christen oder jedenfalls als «religiös» verstehen. Obwohl es nicht möglich ist, die Probleme, um die es hier geht, in der erforderlichen Breite darzulegen, seien sie doch wenigstens in knappen Zügen erläutert.

Bei jeder Bemühung, einer so ungewöhnlichen Gestalt wie Simone Weil gerecht zu werden und sie im Maße des Möglichen zu «verstehen», hat man sich der Frage nach der *Authentizität* und dem *Sinn* dessen zu stellen, was sie als ihre «vocation» erlebt und akzeptiert hat. Damit betreten wir den Bereich der sogenannten «*expériences spirituelles*» und der Mystik, d. h. einer Zone der Intimität, über die angemessen zu sprechen fast unmöglich ist. Auch besteht nicht nur der rationalistische, sondern auch der theologische Verdacht nicht zu Unrecht, was als Mystik ausgegeben werde, sei zumeist fragwürdig, nicht prüfbar, bloß subjektiv und bisweilen sogar pathologisch. Es ist bekannt, daß wir angesichts einschlägiger Angebote, die einem heute an jeder Straßenecke begegnen können, allen Grund zur Skepsis haben. Was die Christlichkeit von Spiritualität und Mystik angeht, so hat sich die amtliche Kirche stets das letzte Wort zugetraut, was in manchen Fällen nützlich, in anderen allerdings auch peinlich war. Was also soll man von dem halten, was Simone Weil widerfuhr?

Mit den Unglücklichen und Armen

1935 ist sie Zeugin einer nächtlichen Lichterprozession in dem kleinen portugiesischen Fischerdorf Povoá do Varzim, nördlich von Porto, am Ufer des Meeres¹³; hier wird ihr durch die melancholischen Gesänge des einfachen Volkes gewiß, «daß das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist und daß die Sklaven nicht anders können, als ihm anhängen, und ich unter den übrigen».¹⁴ Um diese Erfahrung nachzuempfinden, muß man sich vergegenwärtigen, daß Simone Weil das Leben der Arbeiter als einen Zustand der Sklaverei erlebt und diagnostiziert hat. Wer das Foto des Maschinen-Monstrums betrachtet (vgl. Cabaud, S. 112a; Krogmann, S. 66), an dem Simone sich abgerackert hat, braucht hierzu keine weiteren Belehrungen.

1937 hat Simone Weil in Assisi, in der romanischen Kapelle

¹² Vgl. Die Gottesliebe und das Unglück (1942): ZG 13–49, hier bes. S. 13–20 und 42f.

¹³ Vgl. J.-M. Perrin, Simone Weil au Portugal: Cahiers Simone Weil 6 (1983) S. 135f.

¹⁴ Simone Weil beschreibt diese ihre Erfahrungen in dem langen Brief an Perrin aus dem Mai 1942, den sie selbst ihre «spirituelle Autobiographie» genannt hat (ZG 126); hier: ZG 105.

Santa Maria degli Angeli, eine Erfahrung, in der sie sich gezwungen fühlt, zum ersten Mal in ihrem Leben niederzuknien. (ZG 105f.) 1938 nimmt sie in der Abtei Solesmes an der gesamten Kar- und Osterliturgie teil, trotz größter Kopfschmerzen. Von einem jungen Engländer erhält sie das Gedicht «Love» von George Herbert (1593–1633). Im Herbst desselben Jahres erlebt sie, daß Christus sich ihr als die einladende Liebe, die in diesem Gedicht spricht, zu erkennen gibt. Perrin sieht hierin ihre «große Erleuchtung».¹⁵ Simone drückt ihre Erfahrung mit den Worten aus: «Christus selbst ist herabgestiegen und hat mich ergriffen».¹⁶

1941 erschließt sich ihr in Marseille der Sinn des Vaterunsers, das sie dann im Ardèche, wo sie in der Weinlese arbeitet, immer wieder betet und meditiert. «Mitunter reißen schon die ersten Worte meinen Geist aus meinem Leibe und versetzen ihn an einen Ort außerhalb des Raumes ...» (ZG 109)

Alle diese Erfahrungen veranlassen sie jedoch nicht, sich taufen zu lassen. Ganz im Gegenteil sieht sie ihre «Berufung» darin, außerhalb der Kirche (ZG 112), die für sie als gesellschaftlicher Machtfaktor sowie durch die Geschichte ihrer Gewalttätigkeiten und ihre Anathemata diskreditiert ist (ZG 117–119), zu bleiben, um gerade so allen Unglücklichen und Armen solidarisch und der Wahrheit und (Gottes-)Liebe in allen Kulturen und Religionen verbunden zu sein (ZG 129) – in einer großen Kirche *de jure*, die weiter und freier ist als die Kirche *de facto* (ZG 112f.).¹⁷ Für orthodoxe Katholiken liegt es sehr nahe, die Nicht-Kirchlichkeit Simone Weils als einen Beleg für die bloß subjektive Bewandnis ihrer Spiritualität und Mystik anzusehen. Sollte denn «Gott», sollte Christus einen Menschen «ergriffen» und «berufen» haben, damit dieser außerhalb der konkreten Kirche ein kritisches und dogmatisch zweifelhaftes Verständnis des Christlichen bezeugt? Dies ist exakt die Frage, die man sich stellen muß.

Läßt man die Lauterkeit, die Konsequenz des Lebens, die «Früchte» als Kriterium zu, so wird man – falls man für Fragen dieser Art überhaupt zugänglich ist – dazu neigen, die Authentizität der mystischen Erfahrungen Simone Weils anzuerkennen. (Ich sehe z. B. nicht, wie man etwa das berühmte Nachterlebnis Pascals für «echt» nehmen, Simone Weils Erfahrungen jedoch bestreiten könnte.) Alsdann hat man sich jedoch auch nach dem *Sinn* ihrer Berufung zu fragen. Er kann nur in dem gefunden werden, was Simone Weil als die wahre Bestimmung des Menschen und der Welt ansah und was sich in wenigen Sätzen etwa so umreißen läßt: Sie schaut auf einen universalistischen Pluralismus der spirituellen und kulturellen Werte der Menschheit, auf eine strukturierte und differenzierte Einheit, deren deutlichste «religiöse» Gestalt das Christentum mit seinen zentralen Lehren von der Trinität, der Inkarnation und der Erlösung und dessen philosophisches Grundsymbol *das Gute* im Sinne Platons ist.¹⁸ Mit dieser Schau und Interpretation wahrer «Katholizität» gelangt sie über einen plumpen Synkretismus und Relativismus hinaus, obwohl sie den katholischen Kirchenbegriff durchaus relativiert (übrigens auch mit ihrer Ansicht von der impliziten Gottesliebe¹⁹) und sich nicht selten

¹⁵ J.-M. Perrin in: Perrin-Thibon, Wir kannten Simone Weil, S. 39.

¹⁶ «... le Christ lui-même est descendu et m'a prise.»: Attente de Dieu. Paris, Fayard 1966, S. 45 (ZG 106); siehe auch ZG 110 und 143 (Brief an J. Bousquet). Vgl. den als «Prolog» dem Band «La Connaissance surnaturelle» vorausgestellten Text (a. a. O. S. 9f.; ZG 147f.).

¹⁷ Vgl. H. R. Schlette, Kirche «de facto» und «de iure». Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und Simone Weil: P. Neuner, F. Wolfinger (Hrsg.), Auf Wegen der Versöhnung, Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Frankfurt 1982, S. 95–111.

¹⁸ Vgl.: Questionnaire (1942): Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Paris, Gallimard 1962, S. 69; sowie den sog. «dernier texte», ebenda, S. 149; zu Platon: F. Heidsieck, Platon, maître et témoin de la connaissance surnaturelle: Cahiers Simone Weil 5 (1982), S. 241–249, und M. Narcy, Le Platon de Simone Weil: ebenda, S. 250–267.

¹⁹ Vgl. Formes de l'Amour implicite de Dieu (1941/42): Attente de Dieu, S. 122–214 (deutsch: Das Unglück und die Gottesliebe, S. 135–234).

einer hemmungslosen religionsgeschichtlichen Komparatistik überläßt.

Ohne auf alle die Probleme und Bedenken eingehen zu können, die sich aus Simone Weils Zeugnis von ihrer «Berufung» ergeben, wird man, ohne zu zögern, sagen dürfen, daß die in ihrer Mystik fundierte Auffassung von einer Katholizität, die über ein traditionelles Kirchenverständnis hinausreicht und die Pflichten der Menschen gegen ihresgleichen anerkennt, ohne die sozialen Kollektive anzubeten, heute angesichts des verbreiteten Mißbehagens an religiösen und staatlichen Institutionen großes Interesse finden könnte. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, daß Simone Weil Kirche, Dogmen, Sakramente, Frömmigkeit und anderes auf eine Weise verstehen und kennen lernte, die inzwischen in vieler Hinsicht überholt, wenn auch noch nicht überwunden ist.

Hellenistisch-platonisches Christentum

Es sei nunmehr – drittens – noch eine subtile theologische Problematik angesprochen, die in das *Zentrum der Weil'schen Mystik* hineinführt. Es handelt sich um eine nicht genau einzuordnende Fragestellung, da sie gleichermaßen Simone Weils Auffassungen von Gott, von der Schöpfung, von Christus sowie ihre Meinungen über Israel und das Alte Testament, ihre Sympathien für die vorchristlichen Kulturen und Religionen der mediterranen Welt, für Okzitanien und nicht zuletzt für die Theologie der Katharer betrifft und da der Zusammenhang dieser ihrer Anschauungen mit ihren mystischen Erfahrungen kaum zu erhellen sein dürfte. Ich beschränke mich hier darauf, in diesen, wie ich meine, faszinierenden Problembereich lediglich einzuführen, und stelle dabei die Auffassung von Simone Pétrement (Bd. II, S. 298–304) voran, derzufolge Simone Weil einer «forme de pensée» anhing, die man als ein betont *hellenistisch-platonisches Christentum* zu charakterisieren habe.

Was dies näherhin besagt, wird man am ehesten ermesen können, wenn man sich die Animosität Simone Weils gegenüber dem Gott Israels vor Augen führt. Sie sieht in ihm einen grausamen Gott der Macht. 1941 schreibt sie in einem Brief an Déodat Roché, dessen Schrift *Le Catharisme* (1937) sie gelesen hatte, sie begreife nicht, wie man vernünftigerweise den Gott des Alten Testaments und den «Vater» in den Evangelien für ein und denselben («comme un seul et même être») halten könne.²⁰ Dieses Urteil ist repräsentativ für das (um es behutsam auszudrücken) sehr negative, in vielem gereizt und ungerecht wirkende Verhältnis Simone Weils zu der hebräisch-biblischen Tradition (und zum Judentum überhaupt).

Zweifellos kann niemand, ohne zumindest irritiert zu werden, die Horror-Berichte lesen, die sich im Buch Josua, im Buch der Richter und anderswo finden, aber Simone Weil hat mit ihren harten und einseitigen Konsequenzen nahezu alle Juden verletzt. Martin Buber schrieb: «Simone Weil kennt weder die alte Religion Israels noch ihren späteren Weg, der eine neue Entfaltung ihrer Grundtendenzen unter veränderten geschichtlichen Bedingungen bedeutet.»²¹ Emmanuel Levinas erklärte, sie habe die Bibel nicht verstanden, doch hielt er sie – wohl wegen ihrer Gottesliebe und ihrer Auffassung über die Erschaffung – für jüdischer, als es ihr selbst bewußt gewesen sei.²² Paul Giniewski hat in einer scharfen Kritik ihren «Selbsthaß» analysiert.²³ Fast als einziger jüdischer Autor hat Wladimir Rabi es gewagt, sie in Schutz zu nehmen und sie «notre Simone Weil» zu nennen; wie auch andere Autoren macht Rabi auf eine Parallele zwischen der Kabbala (jener jüdischen Mystik, deren Ursprünge in das Languedoc des 12. Jhs. zurückreichen) und Simone Weil auf-

merksam²⁴; er erkennt (unter Hinweis auf den angesehenen Kabbala-Forscher Gershom Scholem) in der vor allem von dem Kabbalisten Isaak Luria (1534–1572) vorgetragenen Lehre vom *zimzum* eine Ähnlichkeit mit dem, was Simone Weil über die Schöpfung als der «abdication» (der «Abdankung» oder des Verzichts) Gottes geschrieben hat.²⁵ Die Metaphorik des *zimzum* – wörtlich etwa das Sich-Zusammenziehen – will sagen, Gott habe sich zurückgezogen oder zurückgenommen, damit die Welt außer ihm überhaupt sein könnte.²⁶ So erscheint die Liebe Gottes, nicht seine Allmacht als das erschaffende Prinzip. Christus als das «Lamm, das geschlachtet ist von Beginn der Welt an» (vgl. Apk 13, 8)²⁷ ist für Simone das Sichtbarwerden der vom Anfang an wirkenden Liebe Gottes. Von hier aus kommt sie zu Konsequenzen, die sie in den *Cahiers* sowie in *La connaissance surnaturelle* in nicht wenigen (zumeist sehr zusammengedrängten) radikalen, bisweilen paradox und skandalös klingenden Formulierungen aufzeichnet. Eine der mildereren davon, die anzuführen hier genügen soll, faßt ihre mystische Grundeinsicht über die Schöpfung und ihre Mystik der Hingabe bis zur Selbstvernichtung in einem einzigen Satz zusammen: «Le sacrifice de Dieu est la création; celui de l'homme est la destruction.» (Das Opfer Gottes ist die Schöpfung, das des Menschen die [Selbst-]Zerstörung.)²⁸

Universalistischer Pluralismus

Derartige Einsichten und Reflexionen, so provozierend und fremdartig sie sein mögen, sind keineswegs konfus, sondern haben ihre mystische Logik. Vieles bedarf der genaueren Untersuchung, so zum Beispiel Simone Weils Kenntnis des *Alten Testaments*²⁹ und (freilich auch) die des *Neuen*, die Frage, ob sie über die Kabbala vielleicht doch einiges gewußt hat, und auch das, was ich ihre kabbalistische Christologie nennen würde. Martin Buber schrieb 1954 in einem Brief an den Philosophen Fritz Kaufmann, Simone Weil habe «zu tief verkannt, um was es zwischen Judentum und Christentum geht», doch er habe sie nicht, was er «vorgezogen hätte zu tun, bei der Hand nehmen und dahin führen» können, «wo man eben dies zu sehen bekommt».³⁰ Und Wladimir Rabi beschließt seinen hier zitierten Aufsatz mit einem Midrasch, in dem ein Rabbi Yohanan sagt: «Wie, einer unter euch hat gefehlt, und wir könnten ihn nicht retten? Wenn ich ihm die Hand reichte, wer könnte sie mir entreißen?»³¹

Vor dem Hintergrund der Kritik an Israels Gott, Israels Erwählungsbewußtsein und «*idolâtrie sociale*» erhält Simone Weils Universalismus zugleich den weitesten Radius und seine christliche Symbolik.³² Sie liebt die Weisheit Ägyptens, die Ilias, die

²⁴ Vgl. W. Rabi, S. 141–160, hier S. 154 und 148–151; siehe auch M. Vetö, S. 20.

²⁵ Vgl. etwa: *La Connaissance surnaturelle*, S. 67, 90–93 (ZG 234, 241–243); weitere Belege bei W. Rabi, S. 146–148, und M. Vetö, S. 19–43. Siehe auch den sehr anregenden Beitrag von R. Kühn, Demut als «*exinatio*» und «*dé-création*». Zur Renaissance franziskanischer Grundintentionen bei Simone Weil: *Wissenschaft und Weisheit* 45 (1982), S. 46–71 und 196–219.

²⁶ Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1957, S. 285–290 (auch als *suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 330, Frankfurt 1980); ders., *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes: Eranos-Jahrbuch* 25 (1956), Zürich 1957, S. 87–119; ebenfalls in: Gershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (edition suhrkamp 414), Frankfurt 1980, S. 53–89.

²⁷ Vgl. etwa: *Attente de Dieu*, S. 131 (Das Unglück und die Gottesliebe, S. 145); sowie *Cahiers III*. Paris, Plon 1974, S. 203 (ZG 222) und auch *La Connaissance surnaturelle*, S. 14; Vgl. A.-A. Devaux, *Le Christ dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil: Cahiers Simone Weil* 4 (1981) S. 4–15 und 100–117.

²⁸ *La Connaissance surnaturelle*, S. 168.

²⁹ Vgl. die Anregung von G. Kahn in einem Gesprächsbeitrag: G. Kahn, (vgl. Anm. 6) S. 156.

³⁰ M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band III: 1938–1965, hrsg. v. G. Schaefer. Heidelberg 1975, S. 377.

³¹ W. Rabi: G. Kahn, (vgl. Anm. 6) S. 154.

³² Ich verweise hier nur auf den Text: «*Israël et les Gentils*» (etwa aus der

²⁰ Vgl. *Lettre à Déodat Roché* (v. 23. 1. 1941): *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, S. 63–67, hier S. 64.

²¹ Vgl. M. Buber, *Reden über das Judentum*, 3. Rede: Die heimliche Frage (1952); Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963, S. 170f.

²² Zit. nach W. Rabi, *La Conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive*: G. Kahn, a. a. O., S. 141f.

²³ Vgl. P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris 1978.

Pythagoreer, vor allem aber Platon³³, doch auch den Taoismus, die Bhagavadgita, Johannes vom Kreuz³⁴ und nicht zuletzt eben die Katharer, deren markionitischer Ablehnung Israels sie zustimmt, in denen sie «den letzten lebendigen Ausdruck der prä-römischen Antike» erblickt, deren Machtlosigkeit sie bewundert – angesichts einer Christenheit, die in der Tradition Israels und Roms auf die Macht und das Kollektiv gesetzt habe, Faktoren, die die «Korrumpierung des Christentums» bewirkt hätten ...³⁵

Ich breche hier ab. Es ist offensichtlich, daß Simone Weil kritischer ist. Trotz der Fülle dessen, was sie gelesen und zusam-

Zeit 1940/42): *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, S. 47–62, hier S. 51.

³³ *Lettre à Déodat Roché* (vgl. Anm. 20) S. 66.

³⁴ Vgl. *Israël et les Gentils*, S. 57–59. Siehe auch die 1942 in New York an den Dominikaner Marie-Alain Couturier gerichtete «*Lettre à un religieux*» (Paris, Gallimard 1951).

³⁵ *Lettre à Déodat Roché*, S. 64.

mengetragen hat, wußte sie von manchem zu wenig und konnte sie vieles noch nicht wissen. Ihr früher Tod, ihre «Selbsterstörung» durch Verweigerung der ärztlichen Hilfe und der Nahrung war die Vollendung eines Lebens, dessen «Zeugnis» und dessen «Botschaft» bislang weder politisch noch «religiös-spirituell» die gebührende Beachtung zuteil wurde. Aber das ist nichts Besonderes, denn die Welt ist voll von mißachteten Zeugnissen und verkannten Rufern. Die lärmenden Stimmen der Macht und des Egoismus übertönen allenthalben die Schreie der einzelnen und erst recht jenes Schweigen, das – wie Simone es paradox ausgedrückt hat – auf die Warum-Frage antwortet, ein Schweigen, das für sie das Wort Gottes ist, so daß sie sagen kann: «Christus ist das Schweigen Gottes.» (ZG 48) Was auch immer man vorbringen wird, das Werk Simone Weils bleibt zumindest für jene, für die die Politik nicht alles und der Sinn für das Unbegreifliche noch nicht obsolet geworden ist, eine «Last auf ihrer Seele» und ein Stachel im Fleisch.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Die orthodoxen Gemeinden in der Schweiz

Der Zustrom von Gastarbeitern und auch von Emigranten in unserem Raum, der in den sechziger Jahren einsetzte, hat neben anderen Auswirkungen auch zu einer beträchtlichen Veränderung im Spektrum der Religionen geführt, über die man sich wohl noch zu wenig Rechenschaft gibt. In der Schweiz zeigen die Ergebnisse der jüngsten Bevölkerungszählung (1980), daß Religionsgemeinschaften, welche man einst kaum dem Namen nach kannte, heute – zumindest zahlenmäßig – bereits bedeutende Gruppen darstellen. Katholiken und Protestanten stehen in ungefähr gleicher Stärke zwar noch immer weit an der Spitze. Die dritte Stelle jedoch nehmen jetzt die rund 70000 in der Schweiz lebenden Muslime ein, gefolgt von den Orthodoxen mit über 30000 Gläubigen. Auch die 18000 Juden kommen ihrer Zahl nach noch vor der dritten offiziell anerkannten christlichen Gemeinschaft, der Christ-Katholischen Kirche, die auf 16000 Mitglieder zurückgegangen ist. In jüngster Zeit sind durch die Verfolgung in der Türkei auch noch rund 1800 syrisch-orthodoxe Christen in die Schweiz gekommen, die als Jakobiten zur Gruppe der orientalischen Kirchen gehören.

Im folgenden sei versucht, einmal eine kleine *Bestandesaufnahme* der orthodoxen und orientalischen Gemeinden in der Schweiz vorzulegen. Sie alle gehören ja – wenn man so sagen darf – zu den Stiefkindern der christlichen Gemeinschaften in der Schweiz. Ihre liturgischen Gebräuche erscheinen den meisten Schweizern ebenso fremd wie ihre Sprache und Kultur. Zudem ist auch ihre Geschichte, Theologie und Spiritualität weitgehend unbekannt. Umgekehrt aber stehen diese Gemeinden vor dem Problem, daß sie sich erst in eine ihnen fremde Umwelt einleben müssen und dabei zugleich ihre eigene Identität bewahren wollen. Im Grunde ist es der Versuch, zwei unvereinbare Dinge miteinander zu verbinden, nämlich Bewahrung und Anpassung.

Dies ist für die orthodoxen Gemeinden oft nur schwer vorstellbar, weil sie in ihrer ursprünglichen Heimat als Landeskirchen strukturiert sind, bei denen – durch die Geschichte bedingt – Nationales und Religiöses eine untrennbare Einheit bilden. Zwar sind die orthodoxen Kirchen durch ihre gemeinsame liturgische, spirituelle und theologische Tradition glaubensmäßig miteinander verbunden und stehen untereinander in Kommuniongemeinschaft. Gleichzeitig aber sind sie durch ihre nationale Gebundenheit und unterschiedliche Geschichte – jede der großen orthodoxen Kirchen ist unabhängig, autokephal – voneinander getrennt, und das Bestreben der einzelnen orthodoxen Landeskirchen, ihre Eigenständigkeit zu wahren, führt immer wieder zu Spannungen.

Allgemeine Probleme der orthodoxen Diaspora

Solche Spannungen werden insbesondere in der Diaspora spürbar, denn die verschiedenen orthodoxen Gemeinden bleiben in der Fremde ihrer Mutterkirche verbunden und unterstehen zumeist der Jurisdiktion derselben. Dies ist leicht verständlich, denn gerade im Ausland suchen die Gläubigen in ihrer Gemein-

de ein Stück Heimat zu bewahren. Das aber hat zur Folge, daß sich die verschiedenen orthodoxen Diaspora-Gemeinden – wie beispielsweise in der Schweiz – nach Landsmannschaften aufgliedern, wobei jede dieser Gemeinden eigene Ziele verfolgt und mit ganz unterschiedlichen Problemen zu kämpfen hat. Eine Gemeinsamkeit ist solcherart oft kaum zu erreichen.

Als Erschwernis kommt hinzu, daß die religiösen Aspekte meist auch noch von kirchenpolitischen und politischen Erwägungen überlagert werden. So glaubt das *Patriarchat von Konstantinopel*, auf Grund der kirchenrechtlichen Bestimmungen des Konzils von Chalkedon aus dem Jahre 453 die Jurisdiktion über alle orthodoxen Gemeinden in der Diaspora beanspruchen zu können. Dieser Anspruch wird jedoch zumeist nur von der Orthodoxen Kirche Griechenlands anerkannt. Die unmittelbare Auswirkung davon ist, daß weltweit – und somit auch in der Schweiz – die orthodoxen Griechen dem Patriarchat von Konstantinopel unterstehen. Die übrigen orthodoxen Kirchen lehnen jedoch diesen Anspruch ab, allen voran das *Patriarchat von Moskau*, das selber nach einer gewissen Führungsrolle innerhalb der Orthodoxie strebt. Resultat: Die übrigen orthodoxen Gemeinden unterstehen normalerweise der Führung ihrer Mutterkirche, sofern sie sich nicht aus politischen Gründen einer anderen Jurisdiktion unterordnen.

Damit berühren wir ein weiteres großes Problem der orthodoxen Diaspora, die politische Zerrissenheit. Gerade Emigranten, welche durch die Kommunisten zum Verlassen ihres Landes gezwungen wurden, haben oft Mühe, einer Kirche anzugehören, in der die jeweiligen kommunistischen Regimes versuchen, ihren politischen Einfluß geltend zu machen. Hier liegt ständig ein Keim zu Mißtrauen, wenn nicht gar zu Zwietracht, insbesondere in Gemeinden, die teils aus Emigranten, die die Heimat definitiv verlassen haben, teils aus Gastarbeitern, die in die Heimat zurückkehren wollen, bestehen. Einige Emigranten wechselten deshalb in andere orthodoxe Gemeinden über oder schufen eigene Pfarreien, die von der Mutterkirche unabhängig sind. In der Schweiz sind dies die Gemeinden der sogenannten *Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland*, deren Leitung in Jordanville, USA, sitzt. Die Pfarreien dieser Kirche sind gerade in der Schweiz zu einem Sammelbecken von Emigranten aus den verschiedenen Ostblockländern geworden. Von den übrigen orthodoxen Kirchen werden sie allerdings – zumindest offiziell – nicht anerkannt und als Sekte behandelt.

Eine Sonderstellung nehmen die sogenannten *Alt-Orientalen* oder *Vor-Chalkedonenser* ein, die sich bei den christologischen Auseinandersetzungen des fünften Jahrhunderts von der Gesamtkirche getrennt hatten und – weil sie nur von einer Natur in Christus sprechen – den Monophysiten zugezählt werden. Zu ihnen gehören die *Armenier*, die *Jakobiten* oder *Syrisch-Orthodoxen* und die *Kopten*, die jedoch alle verschiedenen Kulturen angehören und untereinander keine Gemeinschaft pflegen. Ihre Situation ist besonders schwierig, handelt es sich bei dieser Gruppe doch zumeist um Flüchtlinge, die das Opfer einer religiösen Verfolgung geworden sind.

Eine generelle Darstellung der orthodoxen und orientalischen Gemeinden in der Schweiz ist somit kaum möglich. Wir müssen auf jede nationale Gruppe gesondert eingehen.

Die russischen Orthodoxen

Die Schweizer machten erstmals durch die Russen mit der orthodoxen Glaubensform Bekanntschaft. 1799 stellte die Stadt Zürich den Soldaten Suworows das Fraumünster für deren russisch-orthodoxe Gottesdienste zur Verfügung. Die erste russisch-orthodoxe Gemeinde in der Schweiz wurde 1816 gegründet und fand ihr Zentrum 1817 in der Kapelle der russischen Botschaft von Bern, welche aber 1848 im Gefolge der revolutionären Ereignisse geschlossen wurde. 1856 erfolgte eine Neugründung der Gemeinde, diesmal in Genf. Nachdem zu Beginn der sechziger Jahre der Genfer Staat ein Areal zur Verfügung gestellt hatte, konnte die noch heute bestehende, wunderschöne Kathedrale gebaut werden, die 1866 eingeweiht und 1916 erweitert wurde. Eine weitere russisch-orthodoxe Kirche war 1878 in Vevey als Stiftung des Grafen Schuwalow für seine verstorbene Tochter entstanden (die Gebeine dieser Tochter durften allerdings erst 1950 in der dafür bestimmten Grabkapelle der erwähnten Kirche beigesetzt werden!).

Nach der kommunistischen Machtergreifung kamen auch eine Reihe von russischen Flüchtlingen in die Schweiz, die sich vor allem im französischsprachigen Teil niederließen. Bereits 1920 hatte sich auch eine russische Kirchenverwaltung im Ausland konstituiert, die 1922 nach Karlovcy in Jugoslawien übersiedelte und 1927 mit dem Moskauer Patriarchat brach. Damit wurde die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland zu einem eigenständigen kirchlichen Gebilde. Ihr schlossen sich auch die beiden russischen Gemeinden von Genf und Vevey an. 1935 entstand auch noch eine Pfarrei der Auslandkirche in Zürich.

Als im Gefolge des Zweiten Weltkriegs eine neue Welle von Emigranten aus dem Osten die Schweiz erreichte, errichtete diese Russische Auslandkirche zwei neue Pfarreien mit Hauskapellen in Bern und Lausanne, letztere in Verbindung mit Vevey. Die betont antikommunistische Ausrichtung der russischen Auslandkirche zog auch orthodoxe Emigranten und einige Gastarbeiter aus den nichtrussischen Kirchen des Ostens an: Rumänen, Serben und Bulgaren. Von den – gemäß eigenen Angaben – etwa 4000 Gläubigen sind manche auch bereits Schweizer Bürger. Ein Integrationsprozeß beginnt einzusetzen, der sich darin äußert, daß gelegentlich die Liturgien auch in französischer Sprache gefeiert werden. Die Gläubigen der Russischen Orthodoxen Auslandkirche werden in der Schweiz von einem Erzbischof, sechs Priestern und vier Diakonen betreut. Erzbischof *Antoni* mit Sitz in Genf ist zugleich Exarch von Westeuropa.

Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland ist jedoch keineswegs die alleinige Vertreterin der russischen Orthodoxie in der Schweiz geblieben. 1936 entstand in Zürich eine russisch-orthodoxe Gemeinde, die sich zuerst dem westeuropäischen Exarchat des Patriarchats von Konstantinopel in Paris unterstellte und 1948 unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats überwechselte. Vertreter dieser Gemeinde sahen sich wegen ihrer Treue zur russischen Mutterkirche lange haltlosen Verdächtigungen ausgesetzt. Es ist eine arme Pfarrei, welche nur über eine Kapelle verfügt. Unter den 300 Gläubigen sind ebenfalls manche Schweizer. Ihr Pfarrer *Serafim* wurde 1971 zum russisch-orthodoxen Bischof von Zürich geweiht, wodurch Zürich – niemand regte sich damals darüber auf – erstmals in der Geschichte einen Bischof erhielt, der den Titel der Stadt führt. Als Vikarbischof des Exarchen von Westeuropa ist Bischof *Serafim* zusätzlich für die Gemeinden des Moskauer Patriarchats in Frankreich und Italien zuständig.

Seit 1952 existiert auch noch in Genf eine kleine Pfarrei des Moskauer Patriarchats, deren bescheidene Hauskapelle jedoch einen Sonderstatus besitzt, da sie als offizielles Gottesdienstlokal für die Vertreter des Moskauer Patriarchats am Weltkirchenrat dient. Insgesamt sind in der Schweiz nur ein Bischof, zwei Priester und drei Diakone des Moskauer Patriarchats tätig. Obwohl zahlenmäßig unbedeutend, profitiert diese Gruppe zumindest von der Bedeutung der Mutterkirche mit ihren über

30 Millionen Gläubigen. Sie ist im Gegensatz zur Auslandkirche auch in den offiziellen ökumenischen Gremien vertreten.

Bei aller politischen Zerrissenheit ist den Gemeinden der russischen Auslandkirche und denen des Moskauer Patriarchats ein Problem gemeinsam. Sie überaltern und drohen langsam auszusterben. Die junge Generation, die sich völlig in der Schweiz integriert hat, verliert mit dem Bezug zur Heimat der Vorfahren meist auch die Verbindung zu deren Kirche.

Die orthodoxen Serben

Ein völlig anderes Bild bieten die orthodoxen Jugoslawen, welche dem serbisch-orthodoxen Patriarchat in Belgrad unterstehen. Die Mitte der sechziger Jahre einsetzende Einwanderung von Gastarbeitern ließ deren Zahl auf 20000 anwachsen, zu denen noch 10000 Saisonniers hinzukommen. Doch man darf sich von der Statistik nicht blenden lassen. Denn seit Jahren schon hat im Bereich der serbisch-orthodoxen Kirche eine, von der kommunistischen Partei bewußt geförderte, Entkirchlichung, wenn nicht sogar Entchristlichung stattgefunden. Die überwiegende Zahl der serbisch-orthodoxen Gastarbeiter sind nur noch dem Namen nach Angehörige ihrer Konfession. Und von den Gläubigen suchen manche ihre Religiosität aus Angst vor den selbst im Ausland überall gegenwärtigen Augen der Partei zu verheimlichen, um nicht das Risiko von Repressalien eingehen zu müssen.

1969 wurde in Zürich mit Hilfe der drei Landeskirchen eine serbisch-orthodoxe Kirchgemeinde geschaffen, deren einziger Pfarrer zusammen mit einer festangestellten Bürokräft und einem teilzeitbeschäftigten Chorleiter für die ganze Schweiz zuständig ist. Für die Gottesdienste gewähren christ-katholische Kirchen den Serben Gastrecht. Verständlicherweise aber träumen die Serben von einer eigenen Kirche, welche heimatliche Atmosphäre ausstrahlt, suchen doch viele Gläubige im Rahmen ihrer angestammten Religion auch ein Stück Heimat zu finden. Und wenn der serbisch-orthodoxe Pfarrer *Draško Todorović* zur Aufbesserung der Kirchenfinanzen gar einmal ein Volksfest organisiert, dann hat er über den Zulauf an Publikum wahrlich nicht zu klagen.

Aber es war von Anfang an klar, daß die serbisch-orthodoxe Gemeinde nicht bloß ein Sammelpunkt in der Diaspora, sondern aktive Mission sein müsse. Dies wiederum aber widersprach den marxistisch-leninistischen Vorstellungen des kommunistischen Regimes und seiner Auslandvertreter, welche alsbald damit begannen, das Werk der Rechristianisierung auf ihre Weise zu stören. Dessen ungeachtet hat jedoch die Zahl der Kirchenbesucher im Verlaufe der Jahre stetig zugenommen, wozu auch die Verschönerung der Gottesdienste durch einen Chor, der – echt ökumenisch – auch von Sängern anderer Konfessionen gestützt wird, nicht unwesentlich beitrug. Immerhin dürfen gegen drei bis vier Prozent der heute in der Schweiz lebenden Serben zu den praktizierenden Gläubigen gerechnet werden.

Doch die Arbeit ist mühsam. Zur Furcht vor Repressalien der eigenen Staatsorgane tritt noch das Problem mit der zweiten Generation hinzu. Eine Jugendarbeit ist praktisch unmöglich, müssen doch die Kinder in ihrer Freizeit zusätzlichen Unterricht zur Adaptation im Gastland besuchen. Und jene, die sich im Schweizer Milieu voll integrieren, gehen der Kirche ihrer Väter normalerweise beinahe automatisch verloren. Es ist, als wollte man auch religiös einen Strich unter die Vergangenheit ziehen.

Die orthodoxen Griechen

Solche Probleme haben die orthodoxen Griechen in der Schweiz nicht. In ihren 28 Grundschulen und fünf Abendgymnasien erhalten die Schüler selbstverständlich auch Religionsunterricht. Außerdem bleiben sie auf diese Weise ihrer angestammten Kultur verbunden. Der griechische Staat hat schon früh die Bedeutung der Kirche bei der Bewahrung emotioneller Bindungen der Auslandgriechen an die Heimat erkannt und

deshalb die Arbeit der orthodoxen Kirchenvertreter im Ausland unterstützt.

Unter den orthodoxen Gemeinden in der Schweiz bilden die Griechen mit Abstand die lebendigsten Gemeinschaften. Der Kirchenbesuch ist noch besser als in der Heimat, denn die Kirche ist der kulturelle Sammelpunkt in der Zerstreuung. Von den 10 700 griechisch Orthodoxen sind bereits 1600 Schweizer. Sie alle unterstehen, wie bereits eingangs erwähnt, dem Patriarchat von Konstantinopel, das 1982 zur besseren Betreuung ein eigenes Bistum für die Schweiz mit Sitz in Genf schuf. Die Leitung hat Metropolit *Damaskinos*.

Nachdem bereits um die Jahrhundertwende eine griechisch-orthodoxe Pfarrei in Lausanne geschaffen wurde, folgte 1962 die Gründung von Pfarreien in Genf und Zürich, denen 1982 auch noch eine Gemeinde in St. Gallen hinzugefügt wurde. Im Gegensatz zu den Serben kann man bei den Griechen nicht einfach generell von einer armen Gemeinde sprechen, obwohl die griechischen Gastarbeiter sicherlich nicht besser gestellt sind als die serbischen. Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß sich die Griechen nicht nur auf eine ganze Reihe von gut situierten Leuten abstützen können, sondern daß auch die schlechter gestellten Gläubigen für ihre Kirche stets eine offene Hand haben.

Trotzdem fehlt den Griechen in Zürich und St. Gallen noch immer eine eigene Kirche. Sie genießen Gastrecht bei anderen christlichen Konfessionen, aber: «Es wird einem in euren Kirchen einfach nicht warm ums Herz», hat mir vor einiger Zeit einmal ein griechischer Arbeiter erklärt.

Die schweizerische Diözese des Patriarchats von Konstantinopel umfaßt derzeit neben einem Bischof auch noch vier Priester und einen Diakon. Unabhängig von diesem Bistum gibt es in Genf aber noch die Delegation des ökumenischen Patriarchen beim Weltkirchenrat unter Leitung des griechischen Metropoliten *Emilianos*, sowie das, ebenfalls dem Patriarchat in Konstantinopel direkt unterstellte, orthodoxe Zentrum des ökumenischen Patriarchats von *Chambésy*.

Dieses Zentrum war eigentlich die Idee des in Lausanne wohnhaften griechischen Reeders *Georg Lemos*, der das Projekt auch sehr substantiell unterstützte, so daß es 1966 in die Tat umgesetzt werden konnte. Schon 1968 fand dann in Chambésy die Vierte Panorthodoxe Konferenz statt, ebenso 1976 die Erste Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, denn der seit 1969 amtierende Direktor des orthodoxen Zentrums von Chambésy, Metropolit *Damaskinos*, ist zugleich Sekretär für die Vorbereitung des kommenden Panorthodoxen Konzils. Unter Leitung von *Damaskinos* wuchs das Zentrum gewaltig. 1971 wurde der Grundstein zu einer Kathedrale gelegt und nach deren Vollendung mit Hilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und deutschen katholischen Bischöfen sowie der *Catholica Unio* der Bau einer theologischen Akademie in Angriff genommen.

Seit Anfang der siebziger Jahre aus griechischen Kreisen der Orthodoxie in den USA der Vorschlag gemacht wurde, das ökumenische Patriarchat nach Genf zu verlegen, wollen die Gerüchte nicht mehr verstummen, daß es sich bei Chambésy um eine mögliche Fluchtborg für den in Istanbul hart bedrängten Patriarchen handle. Vorerst jedenfalls ist es zu einer kirchendiplomatischen Drehscheibe geworden, welche auch von der geographischen Nähe zum Weltkirchenrat profitiert. Zweimal pro Monat erscheint in Chambésy auch das orthodoxe Informationsbulletin «Episkepsis», das über kirchliche Ereignisse im Bereich der Orthodoxie berichtet.

Die orthodoxen Rumänen

In der geschmackvoll ausgebauten Krypta der orthodoxen Kathedrale von Chambésy haben auch die Rumänen Unterkunft gefunden. Von den insgesamt über 2000 Rumänen leben allein 250 Familien in Genf und 200 Familien in Lausanne. Für diese rumänisch-orthodoxen Gläubigen, welche die Beziehungen zur Mutterkirche, dem rumänischen Patriarchat in Bukarest, nicht abbrechen wollten, konnte 1972 in Chambésy eine Gemeinde gegründet werden, ebenso 1980 eine weitere in Lausanne. Um die Betreuung der Gläubigen kümmern sich drei Priester, darunter auch die Vertreter des rumänischen Patriarchats beim Weltkirchenrat. Zwar existieren auch in diesen Gemeinden Schwierigkeiten zwischen Emigranten und Nicht-Emigranten. Dafür scheint die kulturelle Anpassung ans schweizerische Mi-

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) 47 96 86.

lieu den Rumänen weit weniger Mühe zu bereiten als den orthodoxen Gläubigen aus anderen Ländern. «Wir sind eben doch Lateiner», meinte der bekannte rumänische Theologieprofessor *Ion Bria*.

L'Église orthodoxe francophone

Die französischsprachige orthodoxe Gemeinde, die seit 1976 existiert und ebenfalls in Chambésy ihr Gottesdienstlokal hat, ist der augenfälligste orthodoxe Versuch, eine zukunftsweisende Form der Orthodoxie in der Schweiz zu schaffen. Die Integration ins Gastland ist auch sprachlich vollzogen, die eigene landsmannschaftliche Zugehörigkeit zugunsten der schweizerischen aufgegeben. Auch die folgenden Generationen, die sich von Geburt als Schweizer fühlen und jede Bindung an Kultur und Sprache der Vorfahren verloren haben, finden hier in der Kirche eine Heimat. Unter den 200 Familien, welche die *Communauté francophone* bilden, sind unter anderem ehemalige Russen, Serben, Syrer und Araber anzutreffen.

Noch wird diese Gemeinde, die ebenfalls zur Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel gehört, durch einen Priester von Paris betreut, *Jean Renaudot*, der auch für seine Rundfunksendungen zum Thema Orthodoxie bekanntgeworden ist.

Man darf sich wohl zu Recht fragen, ob das Bistum Schweiz des ökumenischen Patriarchats und die französischsprachige Gemeinde, die derzeit noch voneinander getrennt sind, auf die Länge nicht die Voraussetzung zur Schaffung einer eigenständigen orthodoxen Kirche in der Schweiz bieten. Hier scheint sich eine Entwicklung anzubahnen, welche noch viele ungenutzte Möglichkeiten in sich schließt. Allerdings ist dies noch Zukunftsmusik. Und die Rivalitäten zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen sind solchen Plänen, auch wenn diese langfristig allein das Überleben der Orthodoxie in der Schweiz garantieren, kaum förderlich.

Die Altorientalen

Der Vollständigkeit halber sei am Ende auch noch kurz auf die Gemeinden altorientalischer Kirchen in der Schweiz hingewiesen. Der bereits weitgehend verdrängte Völkermord an den *Armeniern* 1896 und 1915 führte armenische Flüchtlinge auch in die Schweiz, wo die 1200 Gläubigen der apostolisch-gregorianischen armenischen Kirche seit 1972 dank der Großzügigkeit eines reichen, in England wohnhaften Armeniers in Genf eine eigene Kirche besitzen, an welcher zwei Priester wirken. Sie sind von einem Bischof in Paris abhängig, welcher Vertreter des obersten Katholikos-Patriarchen von Edschmiadzin ist, welcher in der Sozialistischen Armenischen Sowjetrepublik residiert.

Wie einst die Armenier, so sind heute die *syrisch-orthodoxen* Christen in der Türkei einer zunehmenden Verfolgung ausgesetzt, was zur Folge hat, daß diese Volksgruppen in den letzten Jahren aus dem Land geflohen sind und versuchen, in Westeuropa eine neue Existenz aufzubauen. Diese Christen, die heute bereits in den Niederlanden einen Bischof

haben, der dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien in Damaskus untersteht, haben ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt. Dabei sprechen sie unterschiedliche Sprachen, müssen ihre angestammte aramäische Liturgiesprache erst wieder lernen und zeigen sich trotz der Fremdheit ihrer neuen Umgebung äußerst adaptionsfähig. Die 1600 syrisch-orthodoxen bzw. jakobitischen Gläubigen haben im vergangenen Jahr in der Person von Pfarrer Şabo İşik einen eigenen Seelsorger erhalten, der seine Pfarrkinder quer durch die Schweiz betreut, wobei die einzelnen Landeskirchen die Kultgebäude für den Gottesdienst zur Verfügung stellen. Es dürfte gerade diese letzte Gruppe sein, die unserer Hilfe im Augenblick besonders dringend bedarf, um so mehr, als auch ihre altherwürdige Tradition vom Aussterben bedroht ist.

Unterstützung brauchen die orthodoxen und altorientalischen Gemeinden in der Schweiz alle. Und die drei alten Landeskirchen in der Schweiz haben diesen Auftrag auch angenommen, im Bewußtsein, daß sich hier eine neue ökumenische Perspektive eröffnet. Die östlichen Christen sind im öffentlichen Bewußtsein wenig präsent, und nur die wenigsten Schweizer dürften wissen, wieviel das westliche Christentum der östlichen Überlieferung verdankt. Die Orthodoxen und Altorientalen sind für uns nicht bloß Almosenempfänger. Sie haben vielleicht gerade unserer säkularisierten Welt aus dem Schatz östlicher Tradition eine Antwort zu geben, die wir aus uns selber schon lange nicht mehr zu finden vermögen.

Robert Hotz

«Theologie der Ordnungen» und Priesteramt der Frau

In der Diskussion um das Thema *Priesteramt der Frau* ist durch die Vatikanische Erklärung «Zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt» vom Jahre 1976 keinesfalls ein Schlußpunkt gesetzt worden. Wie sich an den zahlreichen Publikationen auch nach Erscheinen der Vatikanischen Erklärung zeigt, entwickelt sich dieses Thema zu einem theologischen Kernproblem, zu einer Test- und Streitfrage, an der sich buchstäblich «die Geister scheiden», und zwar nicht nur in bezug auf die Einstellung und das Verhalten zur Frau, sondern darüber hinaus auch in bezug auf grundlegende Fragen der Gotteslehre, der Christologie, Ekklesiologie und der Mariologie. Die umfangreiche Dissertation von *Manfred Hauke*¹ liefert dafür ein anschauliches Beispiel, zumal der Verfasser mit seiner Arbeit auch ausdrücklich den Anspruch erhebt, «das Problem «Priesteramt der Frau?» aus der Engführung durch bloß praktische Forderungen und soziokulturelle Begründungen» zu befreien und «bewußt vor einem theologischen Hintergrund» zu entfalten (vgl. Klappentext und Einleitung S. 26ff.).

Die Arbeit gliedert sich in zwei größere Teile: Im 1. Teil behandelt Hauke «die Bedeutung der Schöpfungsordnung für die Frage nach einem Priesteramt der Frau» (S. 31–200). Der 2. Teil befaßt sich mit der «Frage nach dem Priesteramt der Frau vor dem Hintergrund der Erlösungsordnung» (201–474). Zunächst zeigt der Autor die Hintergründe und Auslösefaktoren der aktuellen theologischen Diskussion über das Frauenpriestertum auf: so die Emanzipationsbewegung der Frau im profanen Bereich, die Entwicklung und Einstellung zur Frauenordination im außerkatholischen Bereich sowie den Zusammenhang zwischen feministischer Theologie und der Frage nach dem Amt der Frau in der Kirche. Als Ergebnis dieser Situationsbeschreibung stellt Hauke u. a. fest, daß die bisherigen positiven wie negativen Stellungnahmen zur Frauenordination ihrem anthropologisch-theologischen Ansatz nach mangelhaft, weil positivistisch verkürzt seien, was er mit der Bezeichnung «konservativer und progressiver Nominalismus» zum Ausdruck bringt (77f.). Seine Absicht ist es daher, diesem Mangel abzuwehren; darum nehmen die «Anthropologischen Grundlagen» im 1. Teil der Arbeit einen sehr breiten Raum ein.

«Biologische Grundtatsachen» der Geschlechterdifferenz

Grundlegend für eine an der Wirklichkeit orientierte Psychologie, Soziologie und Philosophie der Geschlechter bzw. der Geschlechterdifferenz sind nach Hauke die «biologischen Grundtatsachen», näherhin die geschlechtliche Prägung der Körperzellen und vor allem die Funktion der beiden Geschlechter beim Zeugungsakt, wobei der Frau nach den Worten Haukes «von Natur aus die Rolle des Empfangens und In-sich-Aufnehmens», dem Mann dagegen «die Rolle des Einwirkens und Sich-Entäußerns» zukommt (82). Ausgehend von diesen so

charakterisierten unterschiedlichen biologischen Rollen wird (in Anlehnung an Lersch, Kampmann und Buytendijk) eine ausgeprägt polar strukturierte Geschlechtertypologie entworfen:

Mit den Gegensatzpaaren «Nahwelt – Fernwelt», «Natur – Geschichte», «Gattung – Individuum», «Zentralität und Exzentrizität» werden die Unterschiede zwischen weiblichem und männlichem Sein, weiblicher und männlicher Eigenart bezeichnet (90–92). – Das gesellschaftliche Zusammenleben der Geschlechter ist nach Hauke vom gleichen Gesetz der Polarität bestimmt, wodurch jedem Geschlecht bestimmte Spielräume sozialer Betätigung vorgegeben sind und eine widernatürliche «übertriebene Einebnung der sozialen Unterschiede zwischen den Geschlechtern» vermieden wird (103). Bei aller unterschiedlichen Ausprägung der menschlichen Gesellschaften in Raum und Zeit sei z. B. ein «deutliches Übergewicht des männlichen Geschlechts in sozialen Führungspositionen» feststellbar (99), was letztlich auf die erwähnten Geschlechtsunterschiede zurückzuführen und daher auch nicht grundlegend veränderbar sei. Die in den Bereichen Biologie, Psychologie und Soziologie ausgeprägte Geschlechterpolarität findet nach Auffassung des Verfassers eine letzte Überhöhung im philosophischen Bereich. In Weiterentwicklung des Lersch'schen Gegensatzpaares «Exzentrizität» (männlich) und «Zentralität» (weiblich) ordnet er das männliche Geschlecht der Transzendenz, das weibliche Geschlecht dagegen der Immanenz zu (116).

Die so gekennzeichnete Geschlechterdifferenz hat nach Hauke *symbolischen* Hinweiskarakter auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. – Eben dieser Beziehung zwischen «Geschlecht und Gottesbild» geht der Autor in einem weiteren Kapitel nach und kommt dabei zu dem Schluß, daß – unabhängig von soziologischen Strukturen – die männliche Symbolik im Gottesbild vorherrscht. In Übereinstimmung mit den oben erwähnten anthropologischen Anschauungen (Mann = Symbol der Transzendenz) ist der Mann nach Hauke als geeigneter Repräsentant einer als Person aufgefaßten Gottheit anzusehen, während der Frau aufgrund ihrer Zuordnung zur Immanenz die Funktion zukomme, die Schöpfung symbolhaft darzustellen (186). Somit sei der Mann schon von seiner Natur her in besonderer Weise befähigt, Priester, d. h. Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein. In den Aussagen der biblischen Urgeschichte über das Verhältnis von Mann und Frau (Gen 1–3), die am Schluß des 1. Teils kurz dargestellt werden, sieht Hauke eine Bestätigung seiner bisherigen Ausführungen. Er versteht sie in dem Sinne, daß beiden Geschlechtern zwar eine grundlegende wesensmäßige Gleichheit zukommt, was aber eine Verschiedenheit im Sinne einer hierarchischen Zuordnung und Unterordnung der Frau unter den Mann impliziere (198f.).

«Männliche Prägung des Heilswerks Christi»

Die im 1. Teil aufgezeigten «Strukturen der Schöpfungsordnung» sind nach Hauke nur als Konvenienzargumente im Hinblick auf das Handeln Jesu in der Heilsgeschichte zu betrachten. Daß aber die «Grundstruktur der Schöpfungsordnung ihre höchstdenkbare Erfüllung in der Ordnung der Erlösung» findet (467), versucht er im 2. Teil zu verdeutlichen; hier werden in systematischer Folge die Argumente des Autors für seine als

¹ Manfred Hauke: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 46, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982, 496 S.

sententia fidei proxima eingestufte These, daß nur der getaufte Mann die Priesterweihe gültig empfangen könne, aufgeführt.

Zunächst geht Hauke den «geschlechtlichen» Zügen im christlichen Gottesbild nach und stellt fest, daß die «Männlichkeit» inneres Moment des biblischen Gottesbildes sei: das Bild des Vaters sei das «wichtigste Symbol des christlichen Gottesglaubens» (242). Entsprechend sieht er auch in dem Mannsein Christi nicht einen situationsbedingten Zufall, sondern einen wesentlichen Bestandteil der Offenbarung, was auch in der eindeutig männlichen Prägung des Heilswerks Christi zum Ausdruck komme (250ff.). Die doppelte priesterliche Repräsentanz Jesu (Vertretung der Gottheit gegenüber der Menschheit und Vertretung der Menschheit vor Gott) sei nämlich an das männliche Geschlecht des Erlösers und dessen Symbolkraft gebunden (261). Aber auch das weibliche Element wird nach Meinung des Autors in der Erlösungsordnung angemessen berücksichtigt, und zwar durch die Erwählung Marias als Mutter Jesu und ihre Stellung als Typus und Mutter der Kirche. Aus der «marianischen Grundgestalt der Kirche» lasse sich aber dennoch kein weibliches Priestertum ableiten, weil das Amt den «spendenden Herrn» und das Haupt der Kirche, Christus, zu repräsentieren habe, welche Fähigkeit nur dem Mann als «Haupt der Frau» und aufgrund seiner geschlechtlichen Identität mit Christus zukomme (319f.). Weitere Stützen seiner These sieht Hauke im Verhalten Jesu hinsichtlich der Berufung von Männern in den Zwölferkreis, in bestimmten paulinischen Vorschriften, vor allem in dem Redeversbot für Frauen 1 Kor 14, 34, sowie in der gesamten weiteren Tradition der Kirche, die an dem «Vorbild Jesu» und an den paulinischen Vorschriften unbeirrt festgehalten habe (472f.).

Man wird nicht erwarten können, daß eine hinreichende Beurteilung aller Aspekte dieser sehr umfangreichen Dissertation im Rahmen dieser relativ kurzen Anzeige möglich ist. Ich beschränke mich daher darauf, den gedanklichen Hintergrund und Kontext dieser Arbeit und die dadurch bestimmte Argumentationsweise an einigen Beispielen aufzuzeigen, zumal der Autor den theologischen Charakter seiner Arbeit betont herausstellt.

Frauenausschluß – eine Norm göttlicher Offenbarung?

An erster Stelle beruft sich Hauke auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (v. J. 1976). Diesem Dokument bringt er nicht nur volle Loyalität entgegen und verteidigt es gegenüber kritischen Einwänden von international anerkannten Theologen, sondern er ist darüber hinaus ausdrücklich bestrebt, die Argumentation der Vatikanischen Erklärung zu vertiefen und auf diese Weise zu stützen (27f.). So weist er entschieden die Position *Karl Rahners*² zurück, der die Beweislast für die These, die ausschließliche Berufung von Männern in den Zwölferkreis durch Jesus impliziere eine verbindliche Norm göttlicher Offenbarung, den Verfassern der Vatikanischen Erklärung zugeschoben hatte, und behauptet das Gegenteil: «Die Beweislast liegt ... nicht auf seiten der Tradition, sondern auf seiten derer, die das Verhalten der Kirche ändern wollen. Wenn man nicht mit absoluter Sicherheit weiß, ob das Verhalten Jesu bindend ist oder nicht, dann gibt es nur die Möglichkeit, bei der Tradition zu bleiben» (468). Solche Folgerung macht deutlich: Hier wird eine Tradition zum Selbstzweck erhoben, ohne sie auf ihre Tragfähigkeit (die im übrigen durch die einschlägige Literatur längst erschüttert ist) hin zu prüfen. Vor allem aber: Aus einem faktischen Verhalten Jesu (soweit wir überhaupt durch die Evangelien authentisch darüber informiert sind³), das sich ohne Schwierigkeit aus der sozio-kulturellen Situation der damaligen Zeit erklären läßt, wird eine den Ausschluß vom Priesteramt für alle Zeiten zementierende Norm göttlicher Offenbarung konstruiert und im Falle der Zuwiderhandlung mit entsprechenden Warnungen und Drohungen versehen: «Die Befolgung eines Gebotes des Herrn ... verpflichtet bis zum jüngsten Tag. Ein Kompromiß mit dem Zeitgeist bürdet sich eine gewaltige Verantwortung auf» (471).

² Priestertum der Frau? in: Stimmen der Zeit 195 (1977), S. 291–301.

³ Vgl. dazu E. Schüller-Florenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung, in: Traditionen der Befreiung Bd. 2, hg. von W. Schottroff und W. Stegemann, München 1980, S. 60–90.

Daß aus der eingestanden mangelnden Evidenz hinsichtlich des Verhaltens Jesu (328f.) gerechterweise das Gegenteil, nämlich die Aufhebung des die Frau ausschließenden Gesetzes resultieren müßte (nach dem anerkannten Prinzip: «in dubio pro libertate»), liegt dem Verfasser offensichtlich völlig fern, ganz zu schweigen von der Einsicht, daß ein solches gegen die Frau gerichtete Verbot wohl schwerlich mit der Gesinnung Jesu bzw. Gottes in Einklang zu bringen wäre. (Ist Gott denn ein Ausschließer-Gott – oder nicht vielmehr ein Gott der Freiheit?) Das, was Jesus nach dem Bericht der Evangelien an Eindeutigkeit in dieser Frage hat fehlen lassen, versucht der Autor durch ein von Paulus im Zusammenhang mit dem Redeversbot (1 Kor 14, 34f.) überliefertes angebliches «Gebot des Herrn» (1 Kor 14, 37) zu kompensieren. Hauke selbst räumt allerdings ein, daß die überwiegende Mehrzahl der Exegeten eine davon abweichende Deutung der fraglichen Stelle vertritt (469 A.3), und bezeichnet darum seine Auslegung von 1 Kor 14 als «private» Exegese (471). Dennoch behauptet er: «... dieses Redeversbot» (1 Kor 14) bildet «neben 1 Tim 2, 11–12 den durchschlagendsten biblischen Beleg, der gegen eine Priesterweihe der Frau angeführt werden kann» (358). Demgegenüber hatte selbst die Päpstliche Bibelkommission, um ihre Meinung in der Frage nach der biblischen Basis für die Beurteilung der Priesterweihe von Frauen befragt, im April 1975 fast einstimmig erklärt, daß ein Verbot weiblicher Priester aus der Hl. Schrift nicht herausgelesen werden könne.⁴ Dieses Urteil der Bibelkommission findet jedoch bei Hauke keinerlei Berücksichtigung – er hält sich ausschließlich an das Dokument der Glaubensbehörde.

Vorgegebenes Konzept – mangelnde Ideologiekritik

Nicht nur im Hinblick auf die obengenannten Bibelstellen, sondern auch bei der Exegese anderer einschlägiger Bibelstellen ist die historisch-kritische Methode keineswegs hinreichend angewandt worden – darin liegt m. E. ein entscheidendes Defizit der Arbeit. Meistens bleibt der Autor beim Literalsinn stehen, ohne den soziokulturellen Kontext der Stellen zu beachten, obwohl er eingangs (26) noch erklärt: «Diese Faktoren» – eben die «sozialen Bedingtheiten» – «sind gewiß ausgiebig in den Blick zu nehmen». Wenn aber etwa an der Geschichtlichkeit des biblischen Textes Gen 2–3, der geradezu als locus classicus für eine angeblich gottgewollte Unterordnung der Frau gelten kann, im wesentlichen festgehalten wird – selbst in bezug auf Gen 2, 18ff. (Herkunft der Frau aus dem Mann) schließt Hauke den Geschichtsbezug nicht aus (198 A.27)! –; wenn ferner der androzentrische Charakter der neutestamentlichen Textstellen Eph 5, Kol 3 (Haustafeln), 1 Tim 2 (Lehrverbot) völlig verharmlost und jede auch noch so eindeutige Diskriminierung der Frau darin bestritten wird, dann sind die Folgerungen, die der Verfasser am Schluß seiner Dissertation in bezug auf das Priestertum der Frau zieht, bereits vorprogrammiert, so daß unweigerlich der Eindruck entsteht, daß ein bereits vorgegebenes theologisches Konzept der «Schöpfungs- und Erlösungsordnung» die Methode und Ergebnisse der Biblexegese bestimmt. Überdies zeugt die unreflektierte, neuscholastischem Denkmuster verhaftete Anwendung dieser theologischen Kategorien von einem Mangel an Ideologiekritik, der gerade bei einer Dissertation befremdlich wirkt. Gelten doch die Begriffe «Schöpfungs- und Erlösungsordnung» bereits seit einiger Zeit in der theologischen Diskussion als äußerst problematisch, weil unbiblich. Die Kritik an dem Begriff «Schöpfungsordnung» beruht z. B. darauf, daß damit «wirklichkeitswidrig eine dauernde Gleichartigkeit des Ordnungsgefüges behauptet wird», die vor der «Freiheit Gottes nicht bestehen kann.»⁵ In analoger Weise ist auch der Begriff «Erlösungsordnung» kritisch zu sehen, wie auch die Zweiteilung der «Ordnungen» theologisch fragwürdig ist, da sie die Einheit und Lebendigkeit des Han-

⁴ Orientierung 41 (1977), S. 26.

⁵ F. Lau, Art. Schöpfungsordnung, RGG³ V, Sp. 1492; vgl. auch P. Smulders, Art. Schöpfungsordnung, Sac. Mundi IV, S. 402f.

delns Gottes an und mit dem Menschen verkennt. Die bedrückende Vorstellungswelt der «Ordnungstheologie», wofür das Buch Haukes denn auch deutliche Belege liefert, verdichtet sich brennpunktartig in seiner These: «Unterordnung» ist ... eine Kurzformel für Grundstrukturen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung» (391). Also nicht Befreiung und Freiheit, sondern Unterordnung rückt in das Zentrum des Christentums, und zwar Unterordnung von Menschen gegenüber *Menschen!* Denn nach Hauke steht die Frau im Verhältnis der Unterordnung zum Mann (110f.). Die verräterisch häufig verwendeten Begriffe «Verschiedenartigkeit», «Komplementarität», «Polarität», «wahre Würde der Frau» dienen lediglich der Verbrämung und Verschleierung des menschenunwürdigen Status, der der Frau in dieser «Ordnungstheologie» aufgrund von patriarchalischer Anmaßung zugewiesen wird.

Sowohl hinsichtlich des Konzepts der «Ordnungstheologie» wie auch der Konsequenzen, die daraus für die Stellung der Frau in der Kirche gezogen werden, ist die Arbeit Haukes deutlich inspiriert von einigen bekannten Theologen, u. a. *H. U. v. Balthasar* und *Leo Scheffczyk*, der als Betreuer der Dissertation genannt wird. Die Theologie beider Autoren ist geprägt von häufiger Anwendung geschlechtlicher Kategorien auf das Verhältnis Gott - Mensch, Christus - Kirche und Amt - Kirche, wobei unübersehbar die aristotelisch-thomistische Zeugungstheorie im Hintergrund steht und das polare Denkschema überhaupt erst ermöglicht. Nach Balthasar ist Gott-Vater «der ohne fremden Schoß Zeugende»; daher lehnt er die Bezeichnung «Mutter» für Gott ab. «Der Primat des Zeugenden und Erschaffenden vor dem empfangenden und fruchtbar austragenden Schoß ist unaufhebbar ...».⁶ Ähnliche Formulierungen finden sich bei Scheffczyk, der von der «Zeugungskraft Christi», von der «Väterlichkeit» der Heilserzeugung und «Mütterlichkeit» des Heilsempfangens spricht.⁷ Das Buch Haukes, das die Anschauungen der genannten Autoren öfter wörtlich übernimmt, ist ein anschaulicher Beleg dafür, daß die mehr als hundert Jahre zurückliegenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen auf dem Gebiet der Genetik von einer bestimmten Richtung der Theologie bis heute nicht rezipiert sind, geschweige denn, daß Konsequenzen daraus gezogen würden.

Auf den ersten Blick weniger einleuchtend und verständlich ist allerdings, daß sich Hauke mit seiner Vorstellung von der Frau auch auf Stellungnahmen von Frauen stützen kann (u. a. *B. Albrecht* und *I. F. Görres*). Der Autor stellt diese Übereinstim-

⁶ Die Würde der Frau, in: Intern. kath. Zeitschrift 11 (1982), S. 349ff.

⁷ Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Weg zur Einheit? in: *Catholica* 34 (1980), S. 70.

mung in Denken und Auffassung betont heraus (z. B. 475f.) – wohl nicht von ungefähr, ist es doch ein von jeher bewährtes Prinzip der Herrschenden, eine Freiheitsbewegung dadurch zu lähmen, daß sie die Vertreter(innen) gegensätzlicher Einstellungen gegeneinander ausspielen («divide et impera!»). Dieses Mittel diskreditiert jedoch eher den, der es benutzt; ganz abgesehen davon, daß sich die Wahrheit auf diese Weise nicht dauernd niederhalten läßt, zeugt es von mangelndem Problembewußtsein: Ist es denn so schwer einsehbar, daß Frauen (ähnlich wie andere diskriminierte Gruppen, z. B. Juden, Neger) unter dem Gewicht der jahrtausendalten Repression die Legitimationen der männlichen Vorherrschaft internalisiert und ein Inferioritätsbewußtsein entwickelt haben? Sind es doch keine eigenständigen Gedanken, die von Haukes Kronzeuginnen entwickelt werden, sondern lediglich die Wiederholung der bereits oben erwähnten Theorien.⁸

Ordination der Frau kein theologisches Randproblem

Diese umfangreiche Arbeit, die den Anspruch erhebt, «das Problem um das «Frauenpriestertum» einer eindeutigen Klärung zuzuführen» (Klappentext), sollte den Theologinnen und Theologen zu denken geben, die in der Frage nach der Ordination der Frau ein bloßes Randproblem sehen oder in einem künftigen Zugang der Frau zum Amt gar eine Gefahr der Stabilisierung bestehender hierarchischer Strukturen vermuten.⁹ Gerade die scharfe Ablehnung der Ordination der Frau seitens der Amtskirche und – im Gefolge davon – auch die vorliegende (übrigens großzügig subventionierte) Dissertation beweisen eindeutig das Gegenteil: Was mit einer möglichen Frauenordination für die etablierte katholische Amtskirche auf dem Spiel steht und dadurch in Bewegung gerät, veranschaulichen die Ausführungen des Autors überaus klar. Ist doch das Nein zum Priesteramt der Frau durch eine scholastischen Denkmodellen verhaftete androzentrische Konzeption von Schöpfung und Erlösung und in deren Gefolge durch eine patriarchalisch-hierarchische Amtsauffassung getragen und gestützt. Folglich kann der Zugang der Frau zum Amt in der Kirche nur durch eine grundlegende Revision bzw. den Abbau all dieser Stützen erreicht werden und ist insofern für eine grundlegende Erneuerung der Kirche unverzichtbar.

Ida Raming, Greven

⁸ Vgl. B. Albrecht, Vom Dienst der Frau in der Kirche, Vallendar-Schönstatt 1980; I. F. Görres, Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen, in: *Der christliche Sonntag* 25 (1965), S. 197–199.

⁹ Vgl. dazu: 2× Patriarchat: Frauen in der Kirche – Frauen an der Hochschule (hg. von der AG kath. Studenten- und Hochschulgemeinden), Bonn 1980, S. 219.

Jesuiten zu ihrem Orden und seiner Geschichte

Hinweise auf neuere Literatur über Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu

Am 1. September treten in Rom die in den verschiedenen Provinzen des Jesuitenordens gewählten Delegierten zum Generalkapitel bzw. zur (so der offizielle Name) *Generalkongregation* der Gesellschaft Jesu zusammen. Es ist die dreiunddreißigste in der über 400jährigen Geschichte des Ordens, aber sie ist mit einer der schwierigsten Situationen konfrontiert, wie man nicht nur unter Jesuiten, sondern weltweit in kirchenpolitisch interessierten Kreisen weiß. Bei nach wie vor gespannten Beziehungen zwischen Vatikan und Orden und einer grundlegend anderen Ausgangslage als 1965 (Wahl *Pedro Arrupes*) ist jetzt ein *neuer Generaloberer* zu wählen. Obwohl offiziell von keiner Seite Namen in den Vordergrund gerückt werden, sind – gemäß glaubwürdigen Quellen – die Wunschkandidaten hier und dort keineswegs dieselben. Gefragt wird auch, wieweit sich die Kongregation in ihrer Wahl frei fühlen kann und wird. Einen Mann zu finden mit ebensoviel prophetischer und integrativer Kraft, wie sie Pater Arrupe besaß, wird schwierig sein, zumal inzwi-

schen dieser oder jener mögliche Kandidat Bischof oder gar Kardinal geworden ist. Überlegt man sich weiter die Liste der eigentlich zur Debatte anstehenden Fragen, seien es nun rein ordensinterne Probleme oder solche mit großen gesamtkirchlichen Implikationen, wie die Themen «Glaube und Gerechtigkeit» (Kirche und Politik), Inkulturation, Basisbewegung, Ökumene usw., so wird einem erst recht bewußt, in welchem schwierigem Gesamtkontext die Versammlung stattfinden wird. Kein Wunder, daß nicht nur in Westeuropa die Meinung zu hören ist, die Kongregation sollte sich auf diese Fragen gar nicht erst einlassen, da die Zeit dafür ungünstig sei. Wie schaut aber die Zukunft für eine Gemeinschaft von 26000 Mitgliedern aus, wenn sie die drängenden Probleme nicht anpacken kann?

Wenn im folgenden auf einige in letzter Zeit erschienene «Jesuitica» aufmerksam gemacht wird, so nicht, um zur Flucht aus einer problem- und spannungsgeladenen Gegenwart in eine nicht mehr belastende Vergangenheit einzuladen. Vielmehr soll angedeutet werden, wie die Lek-

türe der einen oder andern Neuerscheinung Jesuiten und Nicht-Jesuiten helfen könnte, die aktuellen Probleme in größere Zusammenhänge einzuordnen und vor allem jene Grundlinien neu zu entdecken und zu verstehen, die sich durchhalten müssen, wenn die Gesellschaft Jesu das bleiben soll, was sie war und was sie sein soll.¹

Inspiration und Realität – gestern und heute

Obwohl im Originaltext bereits vor neun Jahren erschienen, ist das jetzt in ausgezeichnete deutscher Bearbeitung von *Josef Stierli SJ* vorliegende Werk des französischen Jesuiten *André Ravier* «Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu»² überaus aktuell. Die drei Kapitel etwa, die sich mit der kritischen Zeit vom Tod des Ignatius bis zur Wahl seines ersten Nachfolgers (1556–1558) befassen³, können in manchem in gewisser Parallele zu den Jahren 1981–83 gelesen werden: Ein Papst, *Paul IV.*, der den jungen Orden anders haben wollte, als er war, der die internen Probleme der Jesuiten nicht verstand und zudem von Spaniern, die damals zahlen- und führungsmäßig im Orden ein Übergewicht besaßen, – gelinde gesagt – nicht viel hielt. Spannungen im Orden, weil beim Tode des Gründers sich weder approbierte Satzungen noch einheitliche Führungsstrukturen vorfanden, und vor allem, weil eine starke interne Oppositionsgruppe bestand. Weil Ravier nichts beschönigt und verschweigt, gelingt es ihm, die äußere Dramatik der Ereignisse miterleben zu lassen. Er versteht es aber auch zu zeigen, wie sich die Urintentionen des Ordens durch alle Auseinandersetzungen hindurch nach innen und außen durchhalten.

Dies ist überhaupt das Grundanliegen des ganzen Werks: Was war die Inspiration der Gründerväter, und wie wurde sie in die Realität umgesetzt? Worin liegen die unaufgebaren spirituellen und institutionellen Konstanten? Ravier, einem hervorragenden Kenner des in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten umfangreichen Quellenmaterials, geht es nicht in erster Linie um eine Ignatiusbiographie, obwohl das Werk in der Darstellung der «Regierungskunst», der Geisteswelt, Mystik und Botschaft des Ignatius kulminiert. Es geht ihm auch nicht um die Geschichte der frühen Gesellschaft Jesu in den einzelnen Ländern. Sein Anliegen ist, darzustellen, wie Ignatius in den Jahren 1540–1556 zusammen mit den ersten Gefährten, die er als Mitbegründer ständig in seine Arbeit miteinbezieht, den Orden aufbaut. Dabei wird deutlich, daß dem großen Unternehmen nicht ein abstraktes Vollkommenheitsideal oder eine großangelegte Planung zugrundeliegt, sondern eine geistliche Erfahrung, die in langen Beratungen, auch im Zusammenwirken gegenteiliger Meinungen, und in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der damaligen Zeit Gestalt werden will. So basieren die jeweiligen Entscheidungen auf den Intentionen, Ereignissen und Erfahrungen von gestern und sind stets offen für die Zukunft.

Das Buch ist episch breit geschrieben, setzt immer wieder neu an, bringt Wiederholungen und ist in manchen Passagen wohl nur für Insider interessant und aufschlußreich. Aber sein großer Vorteil ist, daß der Alltag der Ordensgründung in seinen Hochs und Tiefs plastisch geschildert wird, ein Alltag, der letztlich gar nicht so weit von dem unsern entfernt ist. Fehler, Mißerfolge, Auseinandersetzungen nach außen und innen, werden nicht verschwiegen. Der Einsatz für soziale Randgruppen, Kirche und Politik, viele Ordensaustritte erweisen sich nicht erst als Aufgaben und Probleme von heute. Entscheidend aber war damals – und wird es auch heute noch sein, daß Ignatius und seine Gefährten die Welt und die eigenen Erfahrungen auf die Intentionen des Geistes Gottes hin zu lesen und so nicht ihre Planung, sondern Gottes

Absichten zu verwirklichen suchten. Ravier macht dies auch für uns Heutige, Jesuiten und Nicht-Jesuiten, verständlich, und das ist der große Gewinn des Buchs. Kritisch angemerkt sei, daß Ravier zu stark von ordensinterner Warte aus schreibt, sich zu wenig mit den damaligen Gegnern des Ordens auseinandersetzt und die Gefahrenmomente und Schwachstellen der Gegenreformation unbeachtet läßt bzw. ihnen öfters selber unterliegt. Im ganzen dennoch ein hilfreiches Werk, gerade für die gegenwärtige Stunde.

In ganz anderer Weise wird der Kern der Spiritualität des Ignatius und der Gesellschaft Jesu im knapp dreißigseitigen Essay von *Karl Rahner* «Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute»⁴ vorgetragen. Was Ignatius der Kirche damals an wirklich Neuem schenkte und was dieses Neue heute noch bedeuten kann, ist in letzter Zeit nirgends so gekonnt und zukunftsweisend gesagt worden. Rahner läßt Ignatius seine vor einigen Jahren aufgestellte These explizieren: «Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein.» Das heißt, Rahner macht darauf aufmerksam, wie die unmittelbare Gotteserfahrung, die Ignatius in seinem Leben gemacht und als Methode in den Geistlichen Übungen weitergegeben hat, für die Zukunft immer wichtiger wird. Und Ignatius wäre nicht Ignatius, und Rahner schon gar nicht Rahner, wenn diese Gotteserfahrung letztlich nicht gleichzeitig tiefer in das Geheimnis der Welt hineinführen würde, nicht «Mitvollzug des Abstiegs Gottes in die Welt» wäre. Daß von dieser Mystik oder Nachfolge Jesu her, in der die Unbegreiflichkeit Gottes ganz da ist und Mensch und Welt zu ihrer eigenen Fülle kommen, auch die permanenten «Wandlungsmöglichkeiten» des Ordens angesprochen werden, ist konsequent. Rahner macht so die kommende Generalkongregation aufmerksam auf die Dynamik, von der sie sich bewegen lassen muß, wenn Gesellschaft Jesu auch in Zukunft Sinn haben soll.

Wer nicht den Rahnerschen Ignatius von heute reden hören möchte, sondern den des 16. Jahrhunderts, der findet in der Reihe «Gotteserfahrung und Weg in die Welt» des *Walter-Verlags* das von *Josef Stierli SJ* herausgegebene Buch «Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen».⁵ Es ist zwar kein Textbuch wie die andern der Reihe, sondern eine Monographie über die Mystik des Ignatius. Dennoch läßt der Autor Loyola in möglichst vielen Zitaten selber zu Wort kommen. Mitte des Buchs ist das Grundwort der ignatianischen Spiritualität, das «Gott suchen in allen Dingen». Stierli, der sich ein Leben lang mit Ignatius und seinem Werk beschäftigt hat, schließt es anhand eines reichen Quellenmaterials in die verschiedensten Dimensionen hinein auf, so daß der innere Weg des Ordensgründers und die Eigenart seiner Gottes- und Weltanschauung deutlich wird. Wichtig für den Orden und die Kirche ist – angesichts zunehmender kirchlicher Ghettoisierungen, daß Ignatius, wie Stierli zu Recht herausarbeitet, ein Mann war, der auf die Welt zugeht und sie liebt. Kommt nicht in der ignatianischen Formel «in actione contemplativus» prägnant zum Ausdruck, daß Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung oft mehr miteinander zu tun haben, als hie und da zugegeben wird. Damit ist auch gesagt, daß das «Gott suchen in allen Dingen» eine Spiritualität nicht nur für Jesuiten und Ordensleute ist, wie auch Rahner seinen Ignatius wiederholt betonen läßt. So widerspricht der Ignatius des 16. Jahrhunderts keineswegs dem Rahnerschen des 20. Jahrhunderts. Im Gegenteil!

¹ Die Rede findet sich im Herder-Bildband «Ignatius von Loyola», der neben diesem Essay eine historische Einführung von Paul Imhof SJ, 52 Farbbilder von Helmuth Nils Loose und 42 Stiche der Ignatius-Biographie von 1609 enthält. Herder, Freiburg/Br. 1977, 120 S.

Der Essay von Karl Rahner ist jetzt auch gesondert als Lizenzausgabe erhältlich in der Sammlung Kerle, Bd. 7: Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. Verlag F. H. Kerle, Freiburg/Br. 1982, 80 S., DM 12,90.

² Stierli Josef, Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, Walter Verlag, Olten 1981, 234 S., DM 28,50. – Hingewiesen sei auch auf die Neubearbeitung der seinerzeit von Hugo Rahner herausgegebenen Ignatiusbriefe: Ignatius von Loyola, Trost und Weisung. Geistliche Briefe. Neu bearbeitet von Paul Imhof, Benziger Verlag, Zürich 1978, 217 S.

³ Zu früher erschienener Ignatius- und Jesuitenliteratur vgl. insbesondere Ludwig Kaufmann, Ist Ignatius erst noch am Kommen?, in: Orientierung 1965, S. 164–171. Vgl. auch Leo Bakker, Ringen mit der ignatianischen Tradition, in: Orientierung 1971, S. 239f. und Paul Begheyn, Gotteswirken und Eigenwirken, Das Ursprungsscharisma des Jesuitenordens in der Sicht von Otto Karrer, in: Orientierung 1974, S. 27ff.

⁴ Ravier André, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu. Deutsche Bearbeitung: Josef Stierli. Echter, Würzburg 1982, 540 S., DM 75,-.

⁵ S. 289–349.

Das Buch ist gut gearbeitet und geschrieben und liest sich mit viel Gewinn. Auch wer Ignatius noch nicht kennt, kann zu dieser Veröffentlichung greifen, da er in einleitenden Kapiteln über den äußeren und inneren Lebensweg des Ignatius ans eigentliche Thema herangeführt wird. Schade, daß vielleicht manchmal zu sehr systematisiert und da und dort zu viel statische Theologie hineinverpackt wird. Mystik gerät da in die Gefahr auszutrocknen. Dennoch – man spürt durch die meisten Seiten hindurch die Lebendigkeit ignatianischer Spiritualität.

Verschiedene Zugänge

Gespannt war man letztes Jahr auf das vom *Econ-Verlag* groß auf den Markt gebrachte Buch von *Manfred Barthel* «Die Jesuiten. Legende und Wahrheit der Gesellschaft Jesu». Könnte nicht auch wieder einmal ein Nicht-Jesuit den Orden dem Verständnis der Gegenwart erschließen, vielleicht sogar derart, daß auch Jesuiten darin wichtige Hinweise für ihr Selbstverständnis heute finden könnten? Leider wird man auf der ganzen Linie enttäuscht. Das Buch ist als Bestseller angelegt, vom Feuilletonisten und Theaterkritiker Barthel zwar mit Sympathie für den Orden und gekonnt geschrieben. Aber der Autor hat trotz einiger gelungener Passagen den Geist und die Geschichte des Ordens nicht erfaßt. Das Quellenmaterial kennt er nur höchst lückenhaft, Sekundärliteratur wird beliebig benützt, und so unterliegt Barthel vielen Irrtümern und Fehldeutungen. *Peter Hertel* meinte im Norddeutschen Rundfunk, der Titel des Buchs hätte auch lauten können: «Legenden oder Wahrheit – ein Ratespiel». Der Engländer *Christopher Hollis*, obwohl in verwandter literarischer Gattung schreibend, hatte das seinerzeit weit besser getan.⁷

Verdient Barthel kein Vertrauen, so kann man ohne Zögern das der Basisinformation dienende Bändchen von *Albert Ebnetter SJ* jedem empfehlen.⁸ Gerafft enthält es alle wesentlichen Informationen über Ignatius, die Exerzitien, die Ordensstruktur, die Schwerpunkte vergangener und gegenwärtiger Aktivitäten und eine unpolemische, in ökumenischer Perspektive geschriebene Stellungnahme zu den Hauptvorwürfen gegen den Jesuitenorden.

Zur eingangs geschilderten Problematik zurück führt uns ein Hinweis auf zwei Veröffentlichungen *Pedro Arrupes*. Die kräftigen Impulse und die neuen Perspektiven, die der bisherige General dem Orden und der Kirche in weltumspannender Tätigkeit gegeben hat, werden der diesjährigen Generalkongregation

⁶ Barthel Manfred, Die Jesuiten. Legende und Wahrheit der Gesellschaft Jesu gestern – heute – morgen. Econ, Düsseldorf 1982, 416 S., DM 38,-.

⁷ Hollis Christopher, Die Jesuiten, Hamburg 1970, 310 S.

⁸ Ebnetter Albert, Der Jesuitenorden, Benziger Verlag, Zürich 1982, 102 S., Fr./DM 8,80.

bei der Bestimmung des künftigen Kurses – und sei dies auch nur in der Wahl eines neuen Ordensobern – wegweisend sein. Arrupe hatte den Geist des Konzils verstanden und unablässig versucht, den Orden endgültig aus dem 19. Jahrhundert herauszuführen. Es gab und gibt wieder vermehrt Widerstände gegen diesen Gang nach vorn im Orden, in der Kirche und in der weltlichen Politik dort, wo man das Axiom «Glaube und Gerechtigkeit» so gern als marxistisch verdächtig. Die Kongregation wird dies zu spüren bekommen, dabei aber nicht vergessen, daß die letzte Generalkongregation (1974/75) den «Jesuiten heute» so definierte: «Sich unter dem Kreuz im entscheidenden Kampf unserer Zeit einsetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit miteinschließt». Wie Arrupe über die Probleme von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhunderts denkt, kann man in der Sammlung von Reden und Konferenzen «Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein» nachlesen.⁹ Das Vorwort dazu schrieb Karl Rahner. Eine mehr persönliche Note eignet den «Entretiens», die Arrupe mit dem Informationsbeauftragten der Generalskurie, *Jean-Claude Dietsch*, von Weihnachten 1980 bis Pfingsten 1981 – also einige Monate vor der schweren Erkrankung des Generals – geführt hat.¹¹ Die Gespräche bringen Person, Denken und Spiritualität *Pedro Arrupes* recht nahe.

Zugang zu dem, was den Jesuitenorden eigentlich ausmacht, ließe sich auch über andere Wege finden. Ein erster wären die Exerzitien, deren Theologie, Struktur und Dynamik z. B. *Lothar Lies*, Dozent für Dogmatik in Innsbruck, in seiner neusten Veröffentlichung untersucht.¹² Ein zweiter Zugang könnten die neu herausgegebenen Werke bedeutender Jesuiten sein, etwa eines Friedrich von Spee¹³ oder Alfred Delp¹⁴. Auch erfahren Themen wie Jesuitentheater¹⁵ und der sog. «Jesuitenstaat»¹⁶ immer wieder neue Bearbeitungen. Selbst die Ikonographie vermag einen Beitrag zum Verständnis des Ordens zu leisten, so wenn *Ursula König-Nordhoff* den Anfängen der Ikonographie des Ignatius im Zusammenhang mit den Bemühungen um seine Heiligsprechung nachgeht.¹⁷ In diesem für die Ignatiusforschung und die Ordensgeschichte neuartigen und wichtigen Buch ist manch Interessantes zum Selbstverständnis des Ordens wie zum Verhältnis von Kunst und Gegenreformation zu finden.

Josef Bruhin

⁹ Jesuiten heute. Eine Erklärung, in: Dekrete der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 1974/75, hrsg. im Auftrag der Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz 1976, S. 10. Zu beziehen bei den Provinzialaten in Zürich, München, Köln, Wien.

¹⁰ Arrupe Pedro, Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein. Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhunderts, Schwaabenverlag, Ostfildern 1981, 201 S., DM 24,-.

¹¹ Arrupe Pedro, Itinéraire d'un jésuite. Entretiens avec Jean-Claude Dietsch SJ, Le Centurion, Paris 1982. Vgl. Orientierung 1982, S. 217f.

¹² Lies Lothar, Ignatius von Loyola. Die Exerzitien. Theologie – Struktur – Dynamik. Tyrolia, Innsbruck 1983, 142 S., DM 24,-. – Deutsche Ausgaben der Exerzitien: Adolf Haas SJ, Geistliche Übungen. Herder, Freiburg 1981, 189 S. (mit einem Kommentar zu den «Anweisungen»). – Peter Knauer SJ, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. St. Benno Verlag, Leipzig 1978/Styria, Graz 1978, 334 S.

¹³ Spee Friedrich von, Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Hrsg. Joachim Ritter, Weimar 1939. Neu bearbeitet DTV-Bibliothek Bd. 6122, München 1982, 299 S. – Vgl. Joachim-Friedrich Ritter, Friedrich von Spee (1591–1635). Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Spee-Verlag, Trier 1977, 201 S.

¹⁴ Delp Alfred, Gesammelte Schriften, 2 Bde. Hrsg. Bleistein Roman, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1982/83, 304 und 590 S.; Bd. 3 und 4, Register und Delp-Bibliographie folgen.

¹⁵ Vgl. Wimmer Ruprecht, Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1982. – Valentin Jean-Marie, Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680), 3 Bde. Lang, Bern 1978.

¹⁶ Paracuaria. Die Kunstschatze des Jesuitenstaats in Paraguay. Hrsg. Paul Frings und Josef Übelmesser. Grünewald, Mainz, Bildband (drei-sprachig), 132 S., DM 32,-. Bericht über die Arbeiten des Kuratorium Paracuaria zur Instandsetzung eines Teils der Bauten und Kunstschatze für religiös-katechetische und touristische Zwecke. Allgemeine Einführung zum «Jesuitenstaat» von Philip Caraman.

¹⁷ König-Nordhoff Ursula, Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600. Gebr. Mann Verlag, Berlin 1982. 379 S. und 543 Abb. im Anhang, DM 290,-.



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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond 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 80-27 842

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.)

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

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion