



DIE HAND GLEITET über den Leib. Hat sich etwas geändert? Nein, alles noch wie zuvor: schlank, glatte Haut ... Dennoch lächelt sie. Wenn sie jemand sähe, würde er nicht verstehen, warum sie so schaut, warum sie den ganz normalen Bauch gerade so betrachtet, obwohl sie ihn schon immer gesehen hat. Es liegt etwas Magisches in der Art und Weise, wie die Hände liebevoll über den Bauch gleiten. Die Augen lächeln, während sich die Lippen leicht öffnen, zu einem Lied, leise, zu einem Wiegenlied. Die Frau weiß Dinge, von denen sonst niemand weiß. Einen Hinweis, eine Ankündigung hat sie erhalten – ein Wort, das aus der Zukunft kommt, ein kleines Stück Morgen ... Schwanger ist sie. In ihr – so klein, daß niemand es von außen vermuten kann – hat ein winziger Kinderkörper angefangen sich zu bilden. Und alles ist anders geworden für sie. Aus der Zukunft kommt ihr ein geheimer Flügelschlag entgegen. Sie lebt nicht mehr allein vom Brot der Gegenwart, sondern nährt sich von Sakramenten eines Tages, der noch nicht geboren wurde. Aus der Zukunft nimmt sie das Leben: die Hände nähen und richten die noch leere Wiege her, die Phantasie fliegt davon, und erst die Träume ... Alles aus Hoffnung, ohne etwas zu sehen. Das unsichtbare Geliebte und Erwartete verklärt den Leib, der bereits in einer anderen Zeit lebt ...

Vorgeschmack der Zukunft

Ein Gleichnis für das, was Kirche ist: Gemeinschaft derer, die schon die «Vorspeise» einer neuen Welt gekostet haben. Paulus gebraucht zwar nicht dieses Wort, wohl aber spricht er von den «ersten Früchten». Aber wer von uns, die wir kaum noch ein Verständnis für das Wunder der Obstbäume haben, versteht, was er damit sagen will? Stellen Sie sich vor, die Natur schickte uns, noch ehe Blüten und Früchte ihre ganze Fülle zeigen, im voraus Kostproben dessen, was da kommen soll ... Dann könnten wir den Genuß dessen, was da im Kommen ist, bereits im vorhinein haben ... Aber die Vorspeise macht einen nicht satt, sondern regt nur den Appetit an. Läßt einen sich nur noch mehr auf das Essen freuen ... Genauso ist es auch mit der Vorspeise, die nicht den Hunger stillt, sondern den Körper auf das Essen einstimmt ... Genauso auch mit der Liebkosung, welche die Körper für die Vereinigung vorbereitet, für die Liebe ...

Ob es wirklich so ist?

Vielleicht ...

Wir, die wir die ersten Früchte kosten ...

Wir, die wir den Vorgeschmack der Zukunft kennen ...

Wir, die wir von Jemandem, aus der Zukunft, liebkost wurden ...

Ein großartiges Bild. Es verbindet die Vorstellungen von Lust und Unbefriedigtsein untereinander, von Genossen-Haben und Mehr-Wollen ... Welch ein Unterschied zur Langeweile derer, die sich mit all ihrem Reichtum schlaff und verschwitzt auf ihre Schlafstätten hinstrecken, um die fetten Speisen zu verdauen. So verstehen wir vielleicht besser, warum Reiche und Mächtige nur schwer ins Reich Gottes kommen. Ihr Überfluß macht sie zu behäbigen Bewohnern der Gegenwart. Fettleibigkeit ist ihnen lieber als Schwangerschaft. Denn Schwangerschaft beinhaltet ein Kind, und ein Kind ist immer eine Gefahr, etwas Unvorhergesehenes, ein Antlitz, das Widerstand leistet. Kinder stammen von uns, sind aber nicht unser Eigentum. Nehmen ihr Schicksal in die Hand und stellen unsere Ordnung auf den Kopf. Reiche und Mächtige bevorzugen die Sklaven, weil diese, anders als die Kinder, Körper sind, die dem Willen ihrer Herren unterstehen. Kinder Gottes sind wir, Abenteuer für Gott, Gefahr der Erhebung ... Die Zukunft hat uns liebkost ...

Und alles ist anders geworden.

Denn wie die Frau, die entdeckt, daß sie schwanger ist, ihr Kind, das da geboren wer-

MEDITATION

Zu Römer 8, 18–25 (Geburtswehen der Schöpfung): Kostproben des Künftigen – Warum Reiche und Mächtige lieber Sklaven als Kinder haben – Kinder stören.

Rubem Alves, Campinas/Brasilien

LITERATUR

Religiöse Häutungen einer Schriftstellerin: Luise Riners neuer Roman *Mirjam* – Die Gestalt Jesu aus der Perspektive einer Frau – Zu sehen im Kontext literarischer und religiös-theologischer Umbrüche ihres Spätwerks – Sie erarbeitete sich in den Tagebüchern eine eigenständige literarische Form – Gelungene Verknüpfung von Privatem und Politik – Vergleichsgültigkeit kirchlich-institutionalisierter Lehre und Disziplin – Neue Unmittelbarkeit zum Jesuanischen hin – Sensibilität für sakramentale Tiefe der Wirklichkeit – Einheit aller Dinge in ihrer Transparenz auf Geist – Umfassender Horizont in den Religionen – Christologie in der Inspiration von Matthäus 25.

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

BISCHOFSSYNODE

Etlliches erstickte in den Dornen ...: Informationssperre in der Endphase der Bischofssynode – Ergebnisse (Propositionen) nicht veröffentlicht – Nach Aussagen von Teilnehmern wurden Anträge entschärft: Sollte der Papst nicht brüskiert werden? – In der «Botschaft» schlägt harmonisierende Tendenz durch – Abschlußrede des Papstes erwähnt «Spannungen» und «Probleme» – *Was ist soziale Sünde?* – In den Strukturen verwurzelt, zerstört sie die Gemeinschaft des Volkes – Das Votum von Kardinal Arns – Aufgaben der Versöhnung: Prophetie, Gewissensbildung und politische Bewußtwerdung – *Verpflichtung zur Einzelbeichte?* – Intervention von Kardinal Ratzinger zur sakramentalen Buße – Votum von Bischof Aubry (La Réunion) – Das Gewicht der Erfahrung in verschiedenen Kulturen – Umstrittene Lehraussagen über das individuelle Sündenbekenntnis (Trient) – Blockierende Normen – Wie kommen Glaube und Buße wieder zusammen (Luther)?

Ludwig Kaufmann

LÄNDERBERICHT

Christliche Präsenz in den Golfstaaten: Als Folge des Reichtums rund eine Million christlicher Gastarbeiter in der Golfregion – Nach der Euphorie Enttäuschung bei den Muslimen – Verunsicherung der traditionell-religiösen Führungsschicht – Abhängigkeit vom 75prozentigen Bevölkerungsanteil der unliebsamen Ausländer – Diasporasituation der vor allem aus Asien einströmenden Christen – Aktivitäten der Kirchen in Enklaven geduldet – Sie dürfen nicht das Gespür für mögliche positive Veränderungen verlieren.

Christian W. Troll, New Delhi

THEOLOGIE

Wer ist Rubem Alves?: Autobiographischer Rückblick: Vom Paradies zur Wüste – «Ich wurde Fundamentalist» – Entdeckung eines menschenfreundlichen Gottes – Bekehrung zu neuer Sinnlichkeit – Sehnsucht: wo Liebe und Abwesenheit zusammenkommen.

N.K./L.K.

den soll, schon im voraus unter den Menschen weiß, so ist die Kirche die Gemeinde, in der die Zukunft bereits Gestalt gewinnt und die ersten Früchte, der Vorgeschmack, die Liebko- sung des Reiches der Zukunft schon sichtbar werden.

Aber welcher Zukunft?

Erlösung! Unsere Körper werden völlig frei sein.

Frei von allem, was uns Schmerz bereitet.

Frei von den Ketten der Angst. Unsere Augen werden nieman- den mehr durchbohren. Keiner wird mehr vor seinem Bruder die Nacktheit seiner Seele oder die Nacktheit seines Körpers zu verbergen brauchen. Frei für die Wahrheit, frei für die Schön-

heit, frei für die Liebe. Eine ganz außergewöhnliche Art von Politik, denn unsere Körper werden weder auf einen bösen Blick noch auf eine böse Tat, noch auf ein böses Wort mehr reagieren. Besessen von der Zukunft, werden wir uns bemü- hen, in der Gegenwart das zum Leben zu bringen, was uns in Hoffnung gegeben wurde. Und diese Gemeinde von Sehern, von Verbannten, von Pilgern, von entwurzelten Bäumen wird in ihrem Dasein der Welt als Sakrament des kommenden Rei- ches Gottes dienen.

Rubem Alves, Rio de Janeiro

Zu Römer 8, 18-25. – Aus: Rubem Alves, Ich glaube an die Auferstehung des Leibes. Meditationen. Düsseldorf 1983. Vgl. unsere letzte Seite.

Luise Rinser - Religiöse Häutungen einer Schriftstellerin

«Maria Magdalena nennt ihr mich. Ihr sollt mich bei meinem richtigen Namen nennen: Mirjam.» Der Eingang eines Romans ist nicht selten sein Programm. So auch hier. Denn Luise Rin- sers neuer Roman *Mirjam* ist ganz aus der Haltung der Abwehr geschrieben, der Korrektur.¹ Er will kritisches Korrektiv sein gegenüber Klischees und festgefahrenen Vorstellungen – aus der Perspektive der Frau.

Denn diese Mirjam ist so konzipiert, daß sie allem zuwider- läuft, was christliche Tradition aus ihr gemacht (Büßerin, Sün- derin); sie ist ganz «Einzelgängerin, nicht einzuordnen ins Bild von der jüdischen Frau» (11), gebildet, selbständig, kritisch. Und diese Frau ist Anhängerin des Jehoschua aus Nazaret, der aus der Perspektive dieser Frau neu Relief gewinnt. Das kommt unerwartet, geht man vom Titel aus, ist aber das Zentralanlie- gen dieses Buches. Der Mirjam-Roman ist im Grunde ein Je- sus-Roman aus der Perspektive einer Frau, in dem große The- men verhandelt werden: Liebe und Gewalt, Mann und Frau, Geist und Macht, Kampf um Veränderung des Einzelnen wie der Gesellschaft und immer wieder die Gottesproblematik.

Was freilich *stoffgeschichtlich* überraschen mag, erweist sich werkgeschichtlich gut vorbereitet. Überraschen muß, daß gut 30 Jahre nach Max Brods Jesus-Roman *Der Meister* (1952) wie- der eine Autorin von Rang darangeht, Annäherung an die Je- sus-Figur zu gewinnen in Rückgriff auf biblisches Erzählma- terial. Der letzte Jesus-Roman deutscher Gegenwartsliteratur, Günter Herburgers *Jesus in Osaka* (1970), hatte wohlweislich darauf verzichtet und aus Jesus eine von der biblischen Vorlage weitgehend losgelöste utopische Spielfigur in einer technischen Zukunftsgesellschaft gemacht. Luise Rinser vertraut ungebro- chen auf die Kraft des biblischen Materials, das sie freilich in einer ihr eigentümlichen Hermeneutik zu lesen und zu arrangie- ren versteht. Und sie hat ihre aktuelle Perspektive: Jesus und die Frauen. Wer auch nur ein wenig die heutige Debatte um eine *feministische Theologie* verfolgt hat, dem ist klar, daß die- ses Thema «in der Luft» lag. Es war – nach zahlreichen historis- chen, exegetischen, psychologischen, soziologischen Arbeiten zu diesem Thema – reif, nun auch literarisch verarbeitet zu wer- den. Luise Rinser hat diesen Versuch gewagt.

Auch *werkgeschichtlich* war eine synthetischere Arbeit zu die- sem Thema fällig. Mit Schriften wie *Zölibat und Frau* (1967) und vor allem *Untereentwickeltes Land Frau* (1970) hatte sich Luise Rinser bereits seit längerem auf dem Kampfplatz «Frau und Christentum» engagiert. Ein Buch wie *Mirjam* wird des- halb nur den überraschen, der die literarischen und religiös- theologischen Umbrüche im Spätwerk dieser Autorin nicht regi- striert hat. Viel zu wenig hat die literarische und theologische Öffentlichkeit bemerkt, welche Wandlungen diese Autorin durchgemacht hat – exemplarisch das an geistigen Krisenpro- zessen artikulierend, was zahlreiche ihrer Zeitgenossen an sich selber wahrnahmen. Das Spätwerk, angekündigt schon mit *Septembertag* (1964), dann deutlich markiert mit den vier Ta-

gebüchern *Baustelle* (1970), *Grenzübergänge* (1972), *Kriegs- spielzeug* (1978) und *Winterfrühling* (1982) und der erste Band der Autobiographie *Den Wolf umarmen* (1981) gibt davon Zeugnis. Man wird ein Buch wie *Mirjam* nicht verstehen, es über- oder unterschätzen, wenn man nicht den werkgeschichtli- chen Kontext beachtet, aus dem heraus es entstanden ist.

Autobiographisches war schon früh ihr literarisches Material. *Die gläsernen Ringe* (1941 entstanden) und *Gefängnis-Tage- buch* (1946 veröffentlicht) sind nur die wichtigsten Beispiele. Aber erst mit den Tagebüchern gelingt ihr eine eigentümliche und bestechende Mischung aus Introspektion und Außenbeob- achtung, Politischem und Privatem, Meditativem und Argu- mentativem, Aphorismen und Narration und damit der Durch- bruch zur Gestaltung einer eigenständigen literarischen Dar- stellungsform, wie sie in der deutschen Gegenwartsliteratur nur von den beiden Tagebüchern von Max Frisch erreicht wurde. Zwei Entwicklungen im Spätwerk sind wichtig:

► Mit den Tagebüchern durchbricht Luise Rinser auch bei Li- teraturkritikern endlich das Klischee von der «braven, katholi- schen Schriftstellerin». Vehement wehrt sie sich gegen die Er- wartungshaltung eines bürgerlich-kirchlichen Publikums (zu deren Liebblingsschriftstellern sie gehörte) ebenso wie gegen die Schablonen der feuilletonistischen Großkritiker. Erstaunt regi- striert Joachim Kaiser in einer Rezension der *Baustelle*, wieviel «Erbaulichkeitsqualität» hier abgebaut sei, als habe diese Autorin vorher nur «Erbauliches» geliefert. Schon Karl Rah- ner, theologischer Lehrmeister dieser Autorin, hatte in einem Essay zum 65. Geburtstag von Luise Rinser unter dem Titel *Von der Größe und dem Elend des christlichen Schriftstellers* treffend beobachtet, wie falsch und fatal zugleich eine solche Charakterisierung des Rinserschen Früh- und Mittelwerkes ist.

► Gleichzeitig ist unübersehbar: Mit dem Erscheinen des er- sten, die Zeit bis 1950 umfassenden Bandes der Autobiographie muß die religiös-geistige *Entwicklungsgeschichte* dieser Auto- rin neu geschrieben werden. Denn die Romantexte, hinter de- nen man die Autorin nicht immer zu Unrecht vermutet, sind seither als Quellen einer solchen Geschichte nicht nur unzu- reichend, sondern geradezu irreführend. Wenn auch das Ro- manwerk der fünfziger und sechziger Jahre nicht so erbaulich ist, wie manche meinen, so enthält es doch wenig von den ge- heimen Erschütterungen und geistigen Reifungsprozessen, von denen die Biographie Zeugnis gibt. Nicht die Romane, erst die Tagebücher sind die eigentliche Rollenprosa des Rinserschen Werkes. Hier gelingt es ihr, die Themen nun auch literarisch zu verarbeiten, die sie seit ihrer Jugend beschäftigen: das Ver- ständnis von Gott und Welt als Grundpolarität, als *complexio oppositorum*, als Einheit aller Gegensätze, die Mythen und die Mystik, die Bedeutung des Geistes und der Liebe. Die Sech- zehnjährige und die Sechzigjährige verständigen sich auf an- derem Niveau, Gemeinsamkeiten gewinnen Kontur und machen das Früh- und Mittelwerk – religiös-theologisch gesehen – zu einer abgestreiften Haut. Die Themen dieses Häutungsprozes- ses können hier nur kurz skizziert werden.

¹ *Mirjam*. Roman. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1983, DM 32,-/Fr. 29.50.

«Was hätte er getan?»

Unübersehbar ist im Spätwerk dieser Autorin ein Prozeß der *Vergleichgültigung* all dessen, was mit kirchlich-institutionalierter Lehre, Moral und Disziplin, aber auch mit einer intellektuellen Theologie zu tun hat. Gleichzeitig aber ist eine *neue Unmittelbarkeit* erkennbar zum Urchristlichen, ursprünglich Jesuanischen. Immer wieder – ob bei kirchlichen oder gesellschaftlichen Fragen, ob im Öffentlichen oder Privaten – ist der Nazarener die offene oder geheime Bezugsfigur ihres Denkens, immer wieder wird der Christus der Armen und Schwachen, der Macht- und Rechtlosen zur kritischen Spiegelfigur, immer wieder die Torheit des Kreuzes gegen Selbstgerechtigkeit ins Spiel gebracht. Dostojewskische Unmittelbarkeit ist in solchen Texten spürbar, die von der Frage lebt: Was hätte Er getan? Alles in allem ein Jesus-Porträt aus dem Geist des 25. Kapitels des Matthäus-Evangeliums, der sich überall als Schlüsseltext des Rinserschen Christentumsverständnisses erweist. Er bildet nicht zufällig den Eingang zu ihrer Textsammlung *Mein Lesebuch* (1980).

Diese Doppelbewegung von Vergleichgültigung und neuer Unmittelbarkeit wird ergänzt durch den ständigen Rekurs auf ein überraschend *weites Spektrum religiöser Erfahrungen*, die die Grenzen des christlich sanktionierten oder gar kirchlich kanalisiertes längst gesprengt haben. Ihr Katholizismus bayrischer Provenienz ist barock-katholisch genug, als daß er nicht um den «heidnischen» Wurzelboden wüßte, dem er entwachsen und der als verborgene Triebsschicht nach wie vor wirksam ist. Eros und Sexus gehören hierher, auch Brutalität und Gewalt, all die ganze ungezähmte, unzählbare *natura humana*. Es ist keine Koketterie, sondern voller Ernst, wenn sie in autobiographischen Skizzen Astrologie und Horoskope zur Selbstdeutung heranzieht. Und man sollte es nicht gleich als Irrationalismus oder Aberglauben abtun, wenn sie Pendel und Wünschelrute ebenso ernst nimmt wie Träume und Gesichter, Graphologie und Handlesen oder an das Wiedergeborenwerden glaubt, an die Existenz in früheren Lebensformen: Reinkarnation und Karma (Nachzulesen in: Baustelle, S. 54, Grenzübergänge, S. 119, Kriegsspielzeug, S. 96).

Unbestreitbar ist: Magie und Aufklärung, Mystik und Ratio, das Chaotisch-Heidnische wie das Geordnet-Christliche gehören seit den *Gläsernen Ringen* zur Grundpolarität dieses Werkes: ein Wissen davon, daß es Kräfte im Universum gibt, Triebsschichten im Menschen, die den Grundrhythmus des Lebens bestimmen und zu denen wir Zugang haben in Träumen und Riten, in Mythen und Märchen, in Mystik und Magie. Luise Rinser hat hier, gerade weil der Katholizismus sie prägte, keine Berührungängste. Der Distanz zu allem Institutionellen und Juridischen im Katholischen entspricht bei ihr freilich eine eigentümliche *Affinität zum Sakramentalen und Ritualen*. Daß Kirche immer dann für sie schön sei, wenn sie heidnisch sei: Solche Äußerungen sind nur vor diesem sakramentalen Hintergrund verständlich. Katholizismus ist bei Luise Rinser ein großes Reservat elementarer menschlicher Lebensäußerungen, die älter sind als das Christentum und gleichzeitig deren ständige geistige Verwandlung, deren zeichenhafte Verdichtung in Riten und Symbolen: Geburt und Tod, Wasser und Feuer, Brot und Wein.

Wirklichkeit – Einheit aller Dinge

«Der Urgrund meines Glaubens ist mystischer Natur», dieser Satz aus *Den Wolf umarmen* muß von hierher interpretiert werden. *Mystik* bedeutet für Luise Rinser im wesentlichen zweierlei. Erstens: Für jemanden wie sie, der die Welt als Symbol erfährt, für den alles Irdische nur ein Gleichnis ist, wird in Augenblicken der Durchstoßung der empirischen Oberfläche die Wirklichkeit als große *Einheit aller Dinge* erfahrbar. Immer wieder beschreibt Luise Rinser solche Durchbruchserfahrungen, solche «Drogenerfahrungen ohne Drogen», die in ihrer Jugend stärker, heute nur noch vereinzelt auftreten:

«Früher erlebte ich alles, was man «Natur» nennt, mit einer ungemeinen Intensität. Ich konnte «Ekstasen» erleben, Zustände, in denen ich mich weit von mir entfernte, und ohne «bewußtlos» zu werden, doch mein Ich-Bewußtsein verlor; ich wurde Teil der Landschaft. Sie nahm mich in sie hinein. Dieses Verhältnis besteht nicht mehr. Ich verliere es mit Bedauern, aber auch mit Einverständnis. Es gibt freilich auch jetzt noch Augenblicke der mystischen Vereinigung, etwa beim Schwimmen im Meer, wenn ich beinahe ebensogut ein Fisch sein könnte, oder beim Liegen auf einer sonnenheißen Mauerbrüstung, wenn ich beinahe im Stande einer Eidechse bin. Aber diese Augenblicke sind selten.» (Baustelle, S. 61)

Was bleibt, ist das Wissen um die Transparenz dieser Welt auf eine uns nur augenblickhaft zugängliche «geistige» Welt hin. In *Grenzübergänge* (S. 62f.) wird dies erläutert:

«Ich, die ich diese Welt liebe, weiß sonderbar klar, daß sie – ich will nicht sagen, daß sie *nicht ist*, nein, so nicht, sondern: daß es eine Doppelheit gibt. Ich will versuchen zu erklären: Ich sehe, was alle sehen, Häuser, Autos, Leute, aber das alles ist nur vorübergehender Ausdruck der wirklichen Wirklichkeit, nur zeitweilige Verstofflichung des Geistmaterials, sozusagen eine Vergrößerung und Kompensierung des Geiststromes, der unablässig alles umfließt und alles durchdringt. Dies ist meine Gotteserfahrung.»

An anderen Stellen der Tagebücher wird zur Erklärung des gleichen Gedankens Teilhards Begriff von der Noosphäre herangezogen: «Unendliche Kommunikation. Das Geist-Netz über unserer Erde» (Baustelle, S. 77) oder auf einen Satz von Heisenberg zurückgegriffen, den Luise Rinser bei C. F. von Weizsäcker zitiert findet – Schlüssel zu ihrem Weltverständnis: ««Materie ist Geist, der nicht als Geist erscheint.» Oder umgekehrt: «Geist ist Materie, die nicht als Materie erscheint.» Nie werde ich verstehen, warum nicht alle, gleich mir, begreifen, daß *dies* die «Weltformel» ist.» (Kriegsspielzeug, S. 166)

Mystische Erfahrung als Geisterfahrung wird immer wieder in der Kategorie der *polaren Einheit aller Wirklichkeit* beschrieben. Schon für die 16-/17jährige Schülerin sind zwei «Epiphanien» entscheidend. In der Beschäftigung mit *J. A. Comenius* geht ihr die «Idee der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos» auf: «daß das, was «oben» ist, auch «unten» sei, und das, was «außen» ist, auch «innen» sei. Und plötzlich *sah* ich das Ganze der Welt. Ich *sah* die Harmonie der Welt, die durchgehende Ordnung, das Gesetz, nach dem Sternenbahnen, Kristalle, Atome sich richten, ein mathematisches Gesetz. Die Zahl als Ordnungsmacht». (Den Wolf umarmen, S. 144) Daneben liefert die Behandlung der Philosophie des *Nikolaus Cusanus* das Stichwort von der *coincidentia oppositorum*, dem Zusammenfall aller Gegensätze in Gott, ja die Erkenntnis, daß das, was wir Gott nennen, dieser Zusammenfall aller Gegensätze sei. Ebenfalls in der Autobiographie heißt es (S. 145f.):

«Die Wahrheit dieses Satzes fuhr wie ein Blitz in mich und entschied über mein Leben. Immer wieder kam ich, wenn ich mich in Denkprozesse verstrickte, die zu widersprüchlichen Ergebnissen führten, und mich zur Verzweiflung brachten, zu Cusanus zurück: es gibt keine Gegensätze in der Welt, es gibt keine Widersprüche, wir sind es, die sie schaffen; es gibt nur Polaritäten, der Tag ist nicht Tag, wenn es keine Nacht gibt, das Leben ist nicht Leben, wenn es nicht den Tod gibt, eins ist im anderen eingeschlossen, eines wird zum anderen, alles wandelt sich, das Bleibende ist der Wandel. Kühn zog ich daraus den Schluß, daß auch das Gute nicht sei ohne das, was wir das Böse nennen, und daß Gott nicht sei ohne den Teufel. Einmal *sah* ich das Universum als einen ungeheuren Wirbel von Licht und Schwärze, und das war Gott.»

Umfassende Wurzel der Religionen

Diese epiphanisch erlebten Urerfahrungen werden bei Luise Rinser zum hermeneutischen Schlüssel, mit dem sie die Geschichte des Christentums, der Religionen überhaupt neu liest. Denn diese Urerfahrungen findet sie in taoistischen Schriften genauso artikuliert wie bei den Vorsokratikern, im Hinduismus wie in der Zen-Mystik. Charakteristisch für das Spätwerk von Luise Rinser ist gerade ein durch zahlreiche Asienreisen und langjähriges Studium gewonnenes *globales ökumenisches Bewußtsein*, das die großen Religionen als Versprachlichung,

symbolische Repräsentanz und rituellen Vollzug einer einzigen menschlichen Urerfahrung begreifen macht: dem Streben des Menschen nach Einheit mit dem Absoluten. Auch hier ein Prozeß der Vergleichgültigung partikular kirchlichen, ja christlichen Denkens zugunsten einer Universalisierung des Religiösen: Christliches aufgehoben in einer großen Synthese. Schon aus den dreißiger Jahren berichtet sie: «Ich, vom Christentum nicht mehr berührt, griff mit Leidenschaft nach den östlichen Lehren.» (Den Wolf umarmen, S. 331) Und künftig wird sie die religiösen Grundtexte der Menschheit parallel lesen und nach der Wahrheit *in* ihnen suchen: «Wer tröstet mich? Ich lese im Evangelium, ich lese im Tao Te King, ich lege mir das I Ging, es rät mir zum Schweigen gegenüber Verleumdern, es verheißt mir das Licht.» (Kriegsspielzeug, S. 211)

Auch hier kennt Luise Rinser keine Tabuscheu, keine religiösen Berührungssängste. Wer die Welt mit mystischen Augen sieht, für den sind zwar nicht alle Religionen gleich, aber doch alle vorläufige, zeitbedingte Realisierungen des Absoluten. Die buddhistische Grundidee «Alles ist nichts» (Kriegsspielzeug beschreibt den Besuch in einem koreanischen buddhistischen Kloster) ist ihr ebensowenig fremd wie die hinduistische Frömmigkeitspraxis, auf die sie in Bangkok stößt. Viel Entdeckerfreude spielt bei solchen Erlebnissen noch eine Rolle, ein beglücktes Staunen über soviel geistige Verwandtschaft, aber auch viel Projektion, gespeist von den eigenen negativen Erfahrungen einer europäisch-intellektuellen Christin. Von den Menschen, denen sie in einem Hindu-Heiligtum begegnet, heißt es:

«Kein kirchliches Sonntags- oder Sabbat-Gebot ist über ihnen, kein Dogmensystem bemächtigt sich ihrer frommen Vorstellungen, keine Kirche droht mit Ausschluß bei Nichterfüllung der Gebote. Der Hindu bedarf all dessen nicht: er ruht im Einen Göttlichen, das ihn durchströmt, wie es alles durchströmt. Für einen Hindu ist es unmöglich, Atheist zu sein oder Häretiker. Das Göttliche (sei es «Purusha», das Eine, oder sei es in tausend Göttergestalten) ist ihm so unleugbar wirklich wie die Atemluft. Nicht in Lourdes, nicht einmal in Assisi habe ich die göttliche Gegenwart so stark gefühlt wie in diesen Straßentempeln.» (Kriegsspielzeug, S. 72)

Einheit als Polarität, Geist als Urprinzip: Das Grundmuster des Rinerschen Denkens bliebe unvollständig, käme nicht ein dritter Gedanke hinzu: die Erfahrung, daß das, was die Wirklichkeit zutiefst bestimmt, «im Innersten zusammenhält», näherhin nur als *Liebe*, als *allesdurchdringende Sympathie* beschrieben werden kann. Geist wird für sie zum Synonym für Liebe. Auch hier, wie meist bei Luise Rinser, hat die *Erfahrung den Primat vor der Reflexion*, das (mystische) «Sehen» vor dem Denken, ja wird die Reflexion nur aktiv auf Grund einer vorgängigen, oft verbewußt, vorsprachlich erlebten Erfahrung. Das macht solche Erlebnisse ungemein authentisch, aber auch schwierig verifizierbar. In *Winterfrühling* wird die Beschreibung von tanzenden Stäubchen im Sonnenlicht zu einer solchen metaphysischen Erfahrung verdichtet:

«Was ich vor langer Zeit zuerst bei Teilhard de Chardin las, das *sehe* ich jetzt plötzlich: diese tanzenden Winzigkeiten, die ja vergleichsweise riesig sind, da ich sie sehen kann, haben die Tendenz zum Sprung in sich. Der élan vital verleiht ihnen die Spannung, die zum Sprung auf die nächst höhere Seinsstufe nötig ist. Was da also in meinem Sonnenstrahl tanzt, das ist Leben, und zwar höherdrängendes Leben. Wie lange wird es dauern, bis einige dieser Stäubchen sich zusammenschließen zu einer organisierten Zelle? ... Ich schaue meine Staubwinzigkeiten mit Ehrfurcht an: in ihnen drängt das Leben zum Aufstieg in den göttlichen Bereich. Um mich herum also geschieht unendlich viel, unendlich Großes, es geschieht die Vorbereitung zum Quantensprung. Mich erfaßt eine grenzenlose Liebe zum Leben. Ich denke, ob auch ich einmal als eine Winzigkeit aus Staub irgendwo in der Atmosphäre getanzt habe, und ob ich, nicht mehr als Winzigkeit an Materie, aber eine Potenz an Geist, einmal in einem Lichtstrahl tanzen werde, und ob das die versprochene «ewige Seligkeit» sein könnte. Immer stärker wird mein Gefühl für die Geistigkeit der Materie.» (S. 27f.)

Ein solcher Ansatz muß Konsequenzen haben für das Verständnis zentraler *christlicher Glaubenssymbole*. Wenn «oben» und «unten», «innen» und «außen» zusammenfallen, wenn

«Ewigkeit» als «Allgegenwart» zu verstehen ist («es kommt nichts, was nicht schon da ist»), dann ist jeder metaphysische Dualismus von Gott und Schöpfung aufgehoben zugunsten einer Identität, besser, einer differenzierten Einheit von Gott und Schöpfung: die Schöpfung verstanden als Weise, wie Gott sich realisiert. «Die Menschheit als ganze ist der inkarnierte Gott»: Der christliche *Inkarnationsgedanke* muß deshalb radikal zu Ende gedacht werden: «wenn der Gott sich so vollkommen in die Erde incarniert hat, daß er die Erde wurde und daß er die Menschheit ist? Daß die Himmel leer sind, weil Gott hier ist?» (Winterfrühling, S. 115). Die praktischen Konsequenzen:

«Ich habe hier ein altes Kreuz hängen. Dem Christus fehlt der linke Arm, ich habe mich bisher damit begnügt, poetisch zu denken: er braucht uns als seinen eigenen Arm. Wenn ich jetzt kühn denke: ER IST WIR? Wenn das ganze Werk der Erlösung UNSERE Aufgabe ist? Der einmal in den Menschen angelegte élan vital, der ein anderes Wort für Sympathie ist, für den Willen zur Rettung aller – genügt es nicht für alle und für alle Zeiten?» (ebd.)

Christologie im Geist von Matthäus 25

«Christus» wird so für Luise Rinser zu einer mythischen Chiffre für das *wahre Selbst in uns*, das Leben, die Liebe, die Geist. Er muß «in uns geboren werden», das heißt, wir müssen immer wieder zu unserem wahren Selbst finden, uns unseres göttlichen Ursprungs erinnern. Er – eins mit dem «Vater» – ist die vollkommene Harmonie von Göttlichem und Menschlichem und dies nicht abstrakt, sondern historisch konkret Gestalt geworden in Jesus von Nazaret. Auch hier ist der Wandlungsprozeß dieser Autorin charakteristisch. Diese Bedeutung Christi hat sich ihr erst über die Mythen und die anderen Religionen erschlossen. Ihr ist deutlich geworden, daß «Christus in allen Religionen zu finden ist, man gibt ihm dort nur einen anderen Namen. Im Grunde ist es überall der «Sonnengott». Es ist für mich eine bedeutende Erkenntnis der letzten Jahre, daß in Christus alle Mythen vom Sonnengott zusammenlaufen. In Jesus ist er ein historischer Mensch geworden. Ich habe auf dem Umweg über die östlichen Religionen unser abendländisches Christentum neu verstanden, nachdem ich mich mit der katholischen Dogmatik zwanzig Jahre herumgeschlagen hatte. Ich kann sie jetzt beiseite legen, weil ich auf ganz anderen Wegen begriffen habe, was Christentum ist.» (Publik-Forum 18.6.1982) Was also ist das *Christentum*? Luise Rinser würde antworten: *Streben nach Einheit mit dem Absoluten durch die Erfahrung von Liebe, Sympathie*. Diese universelle Sympathie, die Gott ist, ist in Jesus aufgeleuchtet. Er ist der Bringer des Lichtes. Er erinnert den Menschen an seine wahre Bestimmung, seine eigentliche Herkunft, seinen wirklichen Auftrag. Die Frage «Was würde Christus tun?» ist identisch mit der Frage «Was will mein höheres Selbst von mir?». Christologie auch hier im Geist von Matthäus 25, und hier schließt sich der Kreis auf höherer Ebene: «im Nebenmenschen den Christus sehen und ihn danach behandeln. Wenn Sie an Christus glauben, wirklich glauben, dann können Sie kein Menschenverächter sein und dann werden Sie auch nie einen Menschen verlorengelassen. Sie werden immer an ihn glauben und für ihn hoffen. Der Christus ist in vielen Menschen freilich wie verschüttet. Man muß ihn herausholen, ihn aufwecken.» (Publik-Forum 18.6.1982)

Aus der Perspektive einer Frau

Und *Mirjam*? Das Buch ist nun werkgeschichtlich lokalisierbar und in seinen Stärken und Schwächen besser zu analysieren. Viele bekannte Themen des Rinerschen Denkens kehren wieder: die Frauenproblematik ebenso wie die Frage nach politischer Veränderung, Gewalt und Revolution, wie sie der eigentliche Gegenspieler Jehoschuas, der Zelot Jehuda verkörpert. Viel Gegenwärtiges ist da in historischem Gewand präsentiert (die Anklänge an die Themen der heutigen Friedensbewegung sind unüberhörbar) und macht doch nicht den Kern des Buches aus. Zusammengehalten wird das (ohne Kapitelunterbrüche

durchlaufende) Buch von der einen Frage, die den inneren Spannungsduktus bestimmt: Wer ist dieser? Wo kommt er her, wo geht er hin?

Es gehört zu den Stärken des Buches, daß es nicht beansprucht, diese Frage «gelöst» zu haben. Auch der liebenden Frau (Eros, nicht Sexus bestimmt ihr Verhältnis zu Jehoschua), die sich zu ihm hingezogen fühlt, deren «Dämonen» er austreibt, bleibt er «unheimlich». Aber es werden doch Annäherungen versucht, und hier favorisiert das Buch ganz entschieden die Theologie des Johannes, den die Autorin überraschenderweise als direkten Jünger Jesu neben Mirjam auftreten läßt. Die Gespräche Johannes-Mirjam, aber auch Jesus-Jehuda-Johannes über Geist, Liebe, Ewigkeit, Gott gehören zu den erregendsten Passagen dieses Buches. Ein Versuch, die in den Tagebüchern reflexiv und meditativ entwickelte Theologie und Christologie im Dialog umzusetzen, am biblischen Material zu konkretisieren. Eine Renaissance johanneischer Theologie im Raum der Literatur, die den theologischen Beobachter überrascht.

Und doch hat das Buch unübersehbare Schwächen. Sie liegen nicht so sehr in der Inkongruenz von gegenwärtiger theologischer zur Rinserschen Hermeneutik im Umgang mit dem biblischen Material. Aber der Versuch, das biblische Wundermaterial (von der Sturmstillung über die Brotvermehrung bis zu Totenerweckungen) direkt von der neutestamentlichen Vorlage her narrativ auszubeuten, wirkt unreflektiert – theologisch wie literarisch. Überhaupt scheint mir der Roman zu stark der biblischen Vorlage verhaftet, zu sehr narrativer Biblizismus. Nirgendwo ein kühner literarischer Absprung! Was die Tagebücher auszeichnet an literarischer, philosophischer, religionsgeschichtlicher, gegenwartsbezogener Reflexivität, kommt in

Mirjam zu kurz. Was die Tagebücher versprochen, scheint mir hier noch nicht eingelöst. Gewiß: Griechische Philosophie, jüdische Theologie (Messiaserwartung), ethische Optionen (Qumran als Symbol radikalen Vollkommenheitsstrebens in Askese und Weltentsagung) sind Teil eines komplexen Reflexions- und Handlungsgefüges. Aber das, wovon die Tagebücher prall gefüllt sind, Mythen und Magie, kühne Gedanken und «häresieverdächtige» Entwürfe, die Zusammenschau von Religionen, Riten und Symbolen: hier ist es nur zum Teil realisiert. Man vergleiche nur, was Luise Rinser in *Winterfrühling* zur Madonna zu sagen hat, mit den Passagen, die in *Mirjam* der Marienfigur gewidmet sind.

Das letzte Wort von Luise Rinser zu diesem Thema ist dieser Roman – so hoffe ich – nicht. Er kann nur ein erster Anlauf sein, die ungeheure Problemmasse nun auch in eine epische Form zu gießen. Die Tagebücher, Baustellen einer noch zu schreibenden epischen Synthese, zeigen, wohin die Reise gehen könnte, ja gehen müßte.

Luise Rinsers religiöse Meditationen und theologische Reflexionen, ja ihren kühnen ökumenischen Denkstil (welch eine Synthese aus Plotin und Cusanus, Teilhard und Sri Aurobindo, Ekkehard und Heisenberg!) sollte die Theologie künftig ernst nehmen. Sie könnte hier viel lernen, aber auch ihr eigenes kritisches Instrumentarium zur Verfügung stellen.

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

Unter den Hauptstichworten «Jesus – Die große Bezugsgestalt», «Krippe, Galgen und ein Anfang» und «Jesus – Neuentdeckungen und Wiederbelebungsversuche» hat Karl-Josef Kuschel ein Lesebuch moderner literarischer Texte herausgegeben (Der andere Jesus. Benziger Verlag, Zürich, Köln/Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1983, DM 39,-/Fr. 37.-).

Bischofssynode: Etliches erstickte in den Dornen ...

Von ihren «Ergebnissen» her auf die Römische Bischofssynode 1983 zurückzublicken, wie wir dies versuchen wollten,¹ ist nicht möglich. Denn die Ergebnisse sind nicht bekannt. Die Synode hat offenbar keine Entscheidung darüber gefällt, daß in *ihrem* Namen ein Schlußdokument herauskommen soll, wie das Generalsekretär Tomko zu Beginn nahegelegt hatte, und auch in der Ankündigung, die der Papst am 29. Oktober in seiner Schlußansprache machte, blieb offen, in welcher Weise und in wessen Namen ein solches Dokument erarbeitet und veröffentlicht werden soll.² Auf Anfrage war in einer abschließenden Pressekonferenz zu erfahren, daß erst in einem solchen Schlußdokument die beiden Themen Buße (Beichtpraxis) und Versöhnung (Friede), die Kardinal Martini als *eines* betrachtet wissen wollte, «verschmolzen» werden könnten. Unterdessen bleiben die «Ergebnisse» geheim: sie sind in Form von 69 einzeln abgestimmten *Propositionen* samt den übrigen Akten dem Papst übergeben worden.

Informationssperre über die Propositionen

Angesichts dieser Tatsache war die letzte Pressekonferenz frustrierend. Zwar traten alle drei «Presidenti delegati» (Verhandlungsleiter unter dem schweigenden Vorsitz des Papstes) auf, aber weder der Hauptsprecher Kardinal Cordeiro (Pakistan) noch seine beiden Kollegen Kardinal Manning (USA) und Kardinal Ratzinger (Kurie) wollten über die Ergebnisse, d. h. also die Propositionen irgend etwas sagen. Sie ließen lediglich eine zweiseitige «Botschaft» der Synode austeilen, die Cordeiro mit wenigen Sätzen auf seine Weise zusammenfaßte. Wie aber der Text dieser Botschaft keinen Adressaten (Ortskirchen? Gläubige? Staaten? «Welt»?) nannte, mit dem die Synode in Kommunikation treten wolle, so schienen auch die drei Kardinäle eher ein Ritual absolvieren als ein Gespräch mit den Vertretern der Medien führen zu wollen; jedenfalls fehlte dem Frage-und-Antwort-Spiel der Stoff. Es blieb

einem Angelsachsen vorbehalten zu fragen, ob die Bischofssynode ihren Willen zur «Versöhnung» ein nächstesmal nicht auch auf die Journalisten bzw. Berichterstatter ausdehnen könnte. Der Pressechef des Vatikans, Mgr. Panciroli, vertröstete schließlich auf einen vom Informationskomitee der Synode zugestandenem Überblick (Schema) der Propositionen, den man der Öffentlichkeit zugestehen wolle; aber als er erschien (vgl. Osservatore Romano 31.10.83, Synodenbeilage Nr. 18, S. II), erwies er sich als dermaßen nichtssagend, daß ein Kollege die Überschrift der Pressehandreichung korrigierte: «Verlautbarung des Desinformationskomitees».³

Wir müssen hier also statt von «Ergebnissen» von unserem Nichtwissen bzw. von der Nichtinformation ausgehen und uns fragen, was der Öffentlichkeit allenfalls vorenthalten werden sollte. Tatsächlich ist zu Beginn der letzten Synodenwoche ein schlagartiger Wechsel in der Informationspolitik eingetreten. Während über die zahlreichen Voten der ersten Runde im *Plenum* insofern «offen» berichtet wurde, als man dabei grundsätzlich den Zusammenfassungen folgte, welche die Bischöfe selber dem Informationskomitee abgaben, und während auch noch über die Erwägungen in den 12 nach Sprachen aufgegliederten Arbeitsgruppen (*Circuli*) relativ ausführliche und informative Zusammenfassungen geboten wurden, setzte in dem Augenblick die Geheimniskrämerei ein, als es um die Ausarbeitung der endgültigen Propositionen ging. Bekannt wurde lediglich, daß aus rund 200 Anträgen, die aus den 12 *Circuli* zusammenkamen, schließlich deren 69 dem Plenum zur Einzelabstimmung vorgelegt wurden,⁴ wobei die entsprechenden Texthefte mit rigoroser Exklusivität nur an die Synodalen und nicht an weitere Mitarbeiter ausgegeben wurden. Die Bischöfe konnten außer mit «Placet» oder «Non placet» auch mit «Placet juxta modum» stimmen und ihren Abänderungs- oder Ergänzungsantrag gleich in das Textheft eintragen, das sie – Fotokopieren

¹ Vgl. unseren ersten Bericht: «Die Kirche, Zeichen der Versöhnung?» in Nr. 20, S. 219–222.

² Osservatore Romano, 31.10.83. Zu den von Tomko geweckten Erwartungen vgl. auch P. Hebblethwaite in Orientierung Nr. 20, S. 219.

³ Alle diese Verlautbarungen (Zusammenfassungen der Einzelvoten im Plenum, der Berichte der Sprachzirkel und der Relationen von Kardinal Martini) erschienen diesmal im Osservatore jeweils in einer eigenen Synodenbeilage in handlichem Format.

war verboten – zurückzugeben hatten. Dank der Informations-sperre wurde nicht bekannt, ob bestimmte Propositionen umstritten waren und in welchem Maß bzw. um welchen Preis ein Konsens erreicht wurde.

Nach privater Auskunft eines erfahrenen Synodenmitglieds ist durch den übrigens nicht ganz durchsichtigen Vorgang⁴ um die Reduktion der Propositionen und die Verarbeitung der «modi» sehr viel «herausgefallen». Es stehe überhaupt nichts drin, was die Journalisten nicht wissen dürften, meinte er, aber offenbar auch nicht mehr viel, was sie interessieren könnte. Ein anderer Synodale erklärte sich frustriert, weil ganz konkrete Forderungen bis zur Unkenntlichkeit verblaßt seien. Er nannte so herauspringende und brennende Probleme der Versöhnung wie die kirchliche Situation wiederverheirateter Geschiedener und aus dem Amt ausgeschiedener Priester: Die Anträge seien völlig «eingeebnet» worden.

Dabei sind hier nicht die Voten und Anträge einzelner Bischöfe bzw. der von ihnen vertretenen Bischofskonferenzen gemeint, sondern *die von den Sprachzirkeln erarbeiteten Propositionen*. Sie sind der Vergleichspunkt zu dem, was am Schluß davon geblieben ist. Und hier ist das soeben angeführte Beispiel bemerkenswert. Nach kompetenter Auskunft ergab der Einblick in die Berichte und Propositionen aller zwölf Sprachzirkel, daß neun Zirkel (also drei Viertel) die Situation der aus dem Amt ausgeschiedenen Priester ausdrücklich erwähnt und dazu teilweise bestimmte Anträge bzw. Bitten an den Papst (zur Dispenspraxis) formuliert hatten. Es mag bezeichnend sein, daß bereits in den für die Presse bestimmten Zusammenfassungen der Zirkelarbeit dieses Problem des Umgangs mit Priestern, die «versöhnt» mit der Kirche in den Gemeinden wertvolle Mitarbeit leisten könnten, nicht mehr mit Namen genannt wurde oder nur in die allgemeine Formulierung «Menschen in nach kirchlichen Begriffen anormaler Situation» eingegangen ist.⁵ Man hätte es demnach mit einer doppelten «Sperrung» zu tun: erstens sollte die Öffentlichkeit nicht an diese Konflikte erinnert und zweitens sollte der Papst – obwohl er ja auch schon die Erstinformation aus den Circuli erhalten hat – nicht mit einer zu ausdrücklichen Berührung dieses ihm mißliebigen Themas durch die Gesamtsynode brüskiert werden.

Harmonisierte «Botschaft»

Neben der eigentlichen Synodenarbeit, die in die Propositionen zu münden hatte, lief noch eine zweite parallel, welche die Geschäftsordnung nicht verlangt: die Formulierung einer «Botschaft». Ob man eine solche herausgeben solle oder nicht, war schon auf früheren Synoden umstritten, ja ein Synodale meinte, es habe um diese Frage jedesmal einen «Tumult» gegeben. Diesmal gab es nur zehn Stimmen dagegen. Eine davon stammte vom englischen Kardinal *Basil Hume*. Ironie des Schicksals: Er wurde als Vertreter Europas in das fünfköpfige Redaktionsteam⁶ gewählt, und der ursprünglich in englischer Sprache verfaßte Text verrät deutlich seine Hand. Er erhielt im ersten Anlauf eine breite Zustimmung im Plenum, doch gab es bei der Verarbeitung der Abänderungsanträge Schwierigkeiten. Ein prominenter Synodale sagte geradeheraus, er habe am Schluß dagegen gestimmt, es sei ja «alles draußen», was griffig gewesen wäre.

Unter den Berichterstatern wurde freilich nur *ein* solcher «Ausfall» bekannt. Genaugenommen ging es um die Streichung eines Zusatzes, der von der Redaktionskommission bei der Verarbeitung der Abänderungsanträge angenommen worden war. Er bezeichnete Gebet und Fa-

⁴ Die Kombination der Propositionen der verschiedenen Zirkel erfolgt in einem Gremium, das einerseits die Moderatoren und Sprecher der Sprachzirkel, andererseits den Relator, den General- und Spezialsekretär der Synode (und deren allfällige Helfer) umfaßt. Offenbar hat aber nach der Arbeit dieses Gremiums noch ein reduziertes Komitee (möglicherweise aus den drei Letztgenannten) das Sagen. Jedenfalls läßt es sich als die Schwäche der derzeitigen synodalen Struktur bezeichnen, wie entscheidende Weichenstellungen, so die Weisungen zur Ausarbeitung der Propositionen, auf den Schultern dieser drei nicht von der Synode gewählten Personen liegen.

⁵ So in der Zusammenfassung des deutschen Zirkels, die hingegen die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen offen beim Namen nannte. Dieser Zirkel umfaßte Bischöfe aus den verschiedensten Ländern wie Korea (Kardinal Kim) und Brasilien (Kardinal Arns). Die Leitung hatte Erzbischof Sustar von Ljubljana inne.

⁶ Neben Arns für Lateinamerika, Roach für Nordamerika, Sin für Asien und Zougrana für Afrika.

sten als die «Waffen der Armen». 14 Bischöfe aus Lateinamerika (das ist ein Drittel der Vertreter dieses Kontinents auf der Synode) befürchteten von dieser Bemerkung eine weltweite Ermunterung zu Kirchenbesetzungen («sit-in») im Rahmen von Protestfasten und Hungerstreiks. Das Plenum befreite sie von dieser Angst in einer von der Geschäftsordnung nicht vorgesehenen Sonderabstimmung.

Wichtiger als diese Streichung war aber wohl eine andere, von der nur unter der Hand zu erfahren war, weil sie schon bei der ersten Abfassung durch Selbstzensur des Redaktionsteams erfolgte. Einer der fünf Redaktoren wollte nämlich mit der Botschaft des Weltkirchenrats von Vancouver gleichziehen und nicht nur den Einsatz, sondern auch den *Besitz* («possession») von *Atomwaffen* verurteilt sehen. Das Team aber wagte es nicht, diese Formulierung auch nur versuchsweise vor das Plenum zu bringen. In der Schlußfassung begnügte man sich, die «Anhäufung konventioneller und insbesondere nuklearer Waffen sowie den skandalösen Waffenhandel» zu verurteilen.

Diese zwei Beispiele geben übrigens einen inhaltlichen Hinweis auf den Kontext: die «Botschaft» spricht zur Hauptsache von der Sendung der Kirche angesichts der Konflikte, Spannungen und Ängste in der Welt.⁷ Von aktuellen Anspielungen wurde allerdings abgesehen, obwohl z. B. die Lage im Libanon Gegenstand einer Sonderinformation vor dem Plenum gewesen war und obwohl die Abfassung genau in die Tage vor der Friedensdemonstration fiel, die – wie andernorts in Europa – auch in Rom zu einem großen Ereignis wurde. Als aktive Teilnehmer hat man an jenem Samstag, dem 22. Oktober, Ordensbrüder und -schwestern vor allem franziskanischer Tradition⁸, aber keine Mitglieder der Bischofssynode registriert. Letztere begannen zur gleichen Zeit mit dem Papst den 5. Jahrestag seiner feierlichen Amtsübernahme (22. 10. 78). Dieser seinerseits erließ eine Woche später von sich aus, ohne Mitwirkung der Synode – nur die nachträgliche Bekanntmachung erfolgte im synodalen Rahmen, nämlich in der päpstlichen Schlußansprache –, einen Appell an Andropow und Reagan, die Abrüstungsverhandlungen nicht abubrechen.

Insgesamt läßt sich von der Botschaft der Synode sagen, daß ein Text in dieser Form auch zu einem anderen Zeitpunkt und von einem anderen Gremium hätte verabschiedet werden können: Von Akzenten zu *verschiedenen* Situationen und Welträumen, wie sie im reichen Spektrum der Voten im Plenum gesetzt worden waren, ist ebensowenig zu spüren wie von irgendwelchen unterschiedlichen Auffassungen, die hinsichtlich der Thematik der Synode zutage getreten wären.

Der Öffentlichkeit gegenüber bestand somit eine Harmonisierungstendenz. Man fragt sich, was mit der Vertuschung oder Einebnung brennender Probleme und kontroverser Fragen erreicht werden soll. Im Vergleich zur abschließenden Presseinformation war die *Abschlußrede des Papstes* insofern auf richtiger, als der Papst gleich zu Beginn von «*Schwierigkeiten und Spannungen*» sprach, die im Verlauf der Diskussionen zutage getreten seien: sie könnten gerade ein Fingerzeig sein, wo es im Innern der Kirche zur Versöhnung kommen sollte. Denn, so fügte er hinzu, die «Hirten» trügen die Leiden und Wunden ihrer «Herde», auch wenn sie sich davon keine Rechenschaft gäben: die «Gnade der Synode» sei es, diese Leiden und Wunden zu *benennen*, so daß Heilung und Heil, Umkehr und Versöhnung möglich werde.

Der Papst nannte dann selber sowohl «Besorgnisse», die er mit den Bischöfen und Episkopaten teile – darunter die Sorge um den Frieden als «Teil der Evangelisation!» –, als auch «Probleme», die sich der Synode stellten. Unter ihnen erwähnte er ausdrücklich (und zwar in unmittelbarem Anschluß an die Bemerkungen zur Friedenssorge) den «analogisch» gebrauchten Begriff der «*sozialen, ja auch der strukturalen Sünde*»: Davon könne und müsse man sprechen und daraus erhebe sich «für Hirten und Theologen» das folgende Problem: «*Welche Buße und welche Versöhnung sollten dieser (analogischen) Sünde entsprechen?*»

⁷ In diesem Kontext findet sich u. a. der folgende Satz: «Als Christen bitten wir zunächst um Vergebung unserer eigenen Sünden und Nachlässigkeiten, den Ursachen so vieler Spaltungen.»

⁸ Der Generalminister hielt am Vorabend eine dreistündige Vigil ab, obwohl ihm zuvor zwei Kardinäle ihren Unwillen bekundet hatten.

Zwei kontroverse Themen

Mindestens hier wird also ausdrücklich ein noch ungelöstes Problem als solches angesprochen. Im folgenden suchen wir im Material aus der vorausgegangenen Synodenarbeit nach Spuren, wie das Problem gestellt und wo allenfalls ein Ansatz zu seiner Klärung geboten wurde. Hernach sei noch auf einen Aspekt der Kontroverse zur Praxis des Bußsakraments eingegangen.

Was ist soziale Sünde?

Bereits in unserem ersten Bericht haben wir erwähnt, daß im Plenum die Rede von den «sündhaften Strukturen» Anlaß zur theologischen Polemik bzw. zur Klage über Theologen wurde und daß diese Klage aus einer Ecke Lateinamerikas (Lima/Peru) kam, obwohl der erste Bischof, der sich im Plenum den Begriff zu eigen machte, ein Asiate (Fernandes, Delhi) war. Auch der oft parallel oder gar synonym gebrauchte Begriff «soziale Sünde» wurde polemisch und mit Anführungszeichen zum Anlaß von Klagen gemacht. Es war der vom Papst zum Synodenmitglied ernannte frühere Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM, Kardinal *Lopez Trujillo* (Medellín), der die «sogenannte soziale Sünde» im Kontext von «gewissen Tendenzen» in Psychologie, Psychiatrie und Soziologie sah, nämlich von «Bestrebungen, die von sogenannten «wissenschaftlichen» Motiven getragen, auf eine Herabminderung der Verantwortlichkeit des Menschen» hinausliefen. Demgegenüber sei gerade auf der Verantwortlichkeit des Menschen zu bestehen und zu vermeiden, daß die persönliche Sünde als etwas Zweitrangiges angesehen werde. Der kolumbianische Kardinal wollte den Begriff «soziale Sünde» dann freilich doch noch irgendwie gelten lassen, vorausgesetzt, daß man ihn nicht auf die «bloße Dimension der sozialen Gerechtigkeit» reduziere. Zum Beispiel verdienten auch «Erotismus und Permissivität» den Namen «soziale Sünde».

Die Frage ist, was mit einer solchen Signalisierung geholfen ist. In verschiedensten Voten klang das Gefühl von Hilflosigkeit und Verzweiflung an, das die Menschen angesichts der gewaltigen kollektiven Unrechtsphänomene befallt: «Krieg und Frieden, Wohlstand und Armut, Freiheit und Tyrannei, Aufgeschlossenheit für das Gute und Ablehnung des Bösen ... all das scheint in unserem Jahrhundert in der Macht der riesigen Apparate zu liegen, die sich dem Streben eines jeden Menschen nach Freiheit entziehen», so schilderte der Erzbischof von Paris, *J.M. Lustiger*, dieses aus «Vermassung und Anonymität» geborene Gefühl. Verbunden damit empfinde man einerseits ein «Nicht-Verantwortlichsein», aber auch ein – weil kollektiv – nicht greifbares und unheilbares Schuldigsein.

Daß hier tatsächlich auch ein die wissenschaftliche Psychologie bzw. Tiefenpsychologie betreffendes Problem vorliegt, hat man offenbar bei der Vorbereitung der Synode doch nicht völlig übersehen und unter den Experten bzw. «Gehilfen des Spezialsekretärs» neben 13 Theologen auch einen(!) Psychologen (Prof. *Albert Görres*, München) beigezogen. Nach einem in «Die Zeit» (Nr. 45, 4.11.83) veröffentlichten Interview konnte er mindestens im *deutschsprachigen Zirkel* seine Einsichten voll in die Waagschale legen und den «Stichworten» der Synode wie «Sünde», «Buße», «Reue» andere wie «Verdrängung», «Zwang», «Fehlprägung» gegenüberstellen, zugleich aber auch klar machen, daß man deshalb nicht unausweichlich zu einer «Persilpsychologie», einem jede Schuld «wegwaschenden» Determinismus gelangen müsse. Offenbar war *Görres* auch in die schließlich vom Zirkel formulierten Thesen bzw. Propositionen einbezogen, endet das Interview doch mit der Feststellung: «Wir haben es tatsächlich geschafft, alle unsere Beschlüsse einstimmig zu fassen.»

Leider sind uns diese Beschlüsse nicht zugänglich und auch nicht der detaillierte schriftliche Bericht, den der deutsche Zirkel abgeliefert hat. Die Pressezusammenfassung des deutschen Zirkels war die kürzeste von allen und ließ kaum etwas davon erkennen, daß nach dem Urteil des Innsbrucker Bischofs *Stecher* die Mitwirkung von *Görres* «wohlwendend das humanwissenschaftliche Defizit der Kirche ausfüllte». Immerhin wurde in der Zusammenfassung für einen «gesunden Weg zwischen falschem Rigorismus und permissivem Libertinismus» im Bereich der Ehe- und Sexualmoral plädiert, und es war derselbe Bischof *Stecher*, der im Plenum den Rigorismus aufs Korn nahm: «An der bedauerlichen Gewissensverwirrung ist nicht ohne Schuld der fortdu-

ernde Rigorismus in bestimmten Bereichen der sogenannten traditionellen Moraltheologie.»

Hinsichtlich der «strukturellen Sünde», betonte der deutsche (wie auch der erste französische) Zirkel, müsse die Kirche vor allem ihr prophetisches Amt wahrnehmen. Wozu dies führen soll, sagte die Zusammenfassung des ersten englischen Zirkels unter dem Stichwort «soziale Sünde»: «Die Antwort der Kirche auf die soziale Sünde muß eine sich auf das Evangelium gründende Gewissensbildung und dadurch das Zustandekommen einer politischen Meinung sein. Sie muß auch in der Schaffung und Unterstützung effektiv wirksamer internationaler Hilfsorganisationen und Programmen zugunsten von Gerechtigkeit und Entwicklung bestehen.»

Prophetie als Aufdecken und Bloßstellen des Sündigen in den als «gegeben» betrachteten Verhältnissen und Strukturen (Status quo), *Gewissensbildung*, die für viele erst wieder möglich ist, wenn prophetische Anklage den Stellenwert des Gewissens wiederhergestellt hat, *politisches Bewußtsein*, das faktische Chancen und mögliche Schritte zur Veränderung wahrnimmt: diese drei Stichworte, die sich aus der Zirkelarbeit eruieren lassen, zeigen an, wie dem Gefühl der Ohnmacht und der Mentalität des Fatalismus angesichts der «Sünden der Apparate» zu begegnen ist.

Das Votum von Kardinal Arns

Es ist nicht von ungefähr, daß aus dem Land und der Kirche, in der um die hunderttausend Basisgemeinden sich seit Jahren dieser zähen Arbeit widmen, das wirklich erhellende und weiterführende Votum kam: aus Brasilien. Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, der heute durch sein Zeugnis gewaltfreier Veränderung unmenschlich-übermächtiger Verhältnisse (São Paulo!) weltbekannt ist, hat der Synode eine schriftliche Darlegung eingereicht, die die Überschrift trägt: *Die Sünde gegen die Gemeinschaft des Volkes* (Le péché contre la communion du peuple). Sie beruft sich auf das Konzilsdokument «Gaudium et spes» (20–30), um als eine der Hauptaufgaben der Kirche in der Welt die «Verkündigung und Bezeugung einer *Ethik des Sozialen* in seiner spezifischen Originalität» herauszustellen. Denn auch das, was man die soziale Sünde nennt, hat es mit dieser Originalität zu tun. Sie ist eine geschichtliche und anthropologische Realität und darf nicht nur in der «sozialen Dimension» von Handlungen (bzw. dessen, worauf sich die Handlungen beziehen) gesehen werden. «Es geht darum, wie die Sünde sich in den sozialen Strukturen inkarniert, wie sie das menschliche Subjekt als solches tötet, wie sie es hindert, überhaupt zu einem menschlichen Handeln im vollen Sinn von Wahrheit, Güte und Gemeinschaft mit den andern zu gelangen. Es ist die Sünde gegen die Gemeinschaft des Volkes.»

Dabei ist «Volk» von *Arns* nicht nur als soziologische Kategorie, sondern als *theologische Wirklichkeit* verstanden. Wenn er deshalb weiterhin die soziale Sünde als «egoistischen Geist» definiert, wie er das gesellschaftliche und persönliche Leben beherrscht und sich am *Gemeinwohl*, an dem alle partizipieren, vergeht, so geht es ihm um den theologischen Nachweis, wie die soziale Sünde ihre besondere, größere «historische Dichte» im Vergleich zu den persönlichen Sünden erhält. «Um das zu verstehen», sagt er, «muß man sich die uns von der Offenbarung aufgedeckte Wirklichkeit der «Sünde der Welt» (Joh 1, 29) und des «Zustands von Sünde» (1 Joh 3, 4) vergegenwärtigen: Es sind historische Zustände, die von einer Generation auf die andere übertragen werden und die von einem radikalen Geist der Lüge und der Lieblosigkeit bestimmt sind. In der sozialen Sünde strömt somit zusammen, was mit Ur- oder Erbsünde gemeint ist und sich sowohl in korrumpierten Sitten wie in entfremdeten, von Herrschaft und Unterdrückung geprägten Kulturen äußert und wozu noch jede Generation der Menschen mit ihren persönlichen Sünden ihren Beitrag leistet.»

Von sozialer Sünde reden heißt nicht, den Menschen von seiner Verantwortung entlasten; denn «die Sünde tritt durch die Freiheit des Menschen in die Geschichte ein». Aber es gilt zu sehen,

was sie, «einmal eingetreten, anrichtet, wie sie sich einrichtet, wie sie anschwillt und weiterwirkt in den (objektiven) Beziehungen der Menschen, in den Zielen, die sie sich für ihr Leben und Zusammenleben stecken». «Sünde ist sie, weil sie die Menschheit der Transzendenz Gottes und seines Heilsplans beraubt, der darauf abzielt, daß die Menschen zu ihrer geschichtlichen Rettung ein *Volk in Gemeinschaft* werden. So tötet sie die Menschen und das Gemeinwohl und wird selber zum Götzen, der das gesellschaftliche Leben beherrscht, aber nicht zum *Leben*, sondern zum *Tod* des Volkes in seiner Gesamtheit.»

Wer ist verantwortlich? Was müssen wir tun?

Die tödlichen Wirkungen der sozialen Sünde zeigen sich im Gegenbild zu all dem, was Gott unter dem Stichwort «Volk» bzw. «Bundesvolk» der Gemeinschaft der Menschen verheißen hat und worum wir beten, wenn wir sagen «Zu uns komme Dein Reich»: «Gegen Gottes Plan tendieren die wirtschaftlichen und politischen Systeme, sei es, daß sie Wert und Würde des Menschen töten und ihn zu einem bloßen Produktionsfaktor machen, sei es, daß sie die Macht des Staates und des Kollektivs verabsolutieren und den Menschen die Freiheit nehmen, selber ihre Zukunft zu gestalten bzw. an ihrer Gestaltung mitzuwirken.» Welch apokalyptische Züge dieses Gegenbild heute, zumal in der Dritten Welt und im Nord-Süd-Verhältnis, annimmt, machte Arns am dramatischen Schicksal der durch Rassismus und Sexismus diskriminierten, vor Hunger und Verelendung sterbenden Menschenmassen der südlichen Hemisphäre deutlich, um dann im Anblick dieser «Politik der Unterdrückung» zur entscheidenden Frage vorzustoßen: «Angesichts dieser Situation der Sünde, wer sind die Verantwortlichen? Und was müssen wir tun?»

«Zur Beantwortung dieser Frage genügt es nicht», betont Arns, «auf der auch durch die soziale Sünde nicht zerstörten bzw. ob ihr nicht wegzuleugnenden Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu insistieren. Es geht um die *Bedingungen von Freiheit* und die *Stufen von Verantwortlichkeit und Partizipation* im Hinblick auf das Gemeinwohl und die tatsächliche Auf- und Aufbau einer Gemeinschaft des Volkes, des Volkes Gottes.»

In dieser Sicht gilt es den Appell des Evangeliums zur *Gesinnungsänderung* (Metanoie) zu sehen. Dieser Appell verbietet es, einen gesellschaftlichen Status quo ohne *kritisches Urteil* zu akzeptieren und die bestehenden gesellschaftlichen Beziehungen naiv zu interiorisieren, ohne an einer *Änderung der Mentalität* gegenüber dem Gemeinwohl zu arbeiten: «Deshalb äußert sich die Verantwortlichkeit für die soziale Sünde vornehmlich in *Unterlassungen* seitens derer, die die Verantwortung tragen für die Arbeitsbedingungen und für das gesamte politische Leben, aber auch die Unterlassungen jener, die in irgend einer Weise an einer Politik teilhaben, die es der sozialen Sünde erlaubt, sich auszubreiten und die Gemeinschaft des Volkes zu töten.»

Es ist zu bedauern, daß dieses zugleich kraftvolle und klärende Votum des Erzbischofs von São Paulo wegen der beschränkten Redezeit nicht vor dem Plenum vorgetragen werden konnte und so nur wenigen zugänglich wurde. Deshalb haben wir es hier auch so ausführlich zitiert und (aus dem Französischen) übersetzt.

Verpflichtung zur Einzelbeichte?

Nicht an solche Beschränkung gehalten fühlte sich einer der drei «delegierten Präsidenten», und damit kommen wir zum *zweiten Kontroverspunkt*, der hier noch ans Licht gebracht sei.

Es war zu Beginn der elften Plenarversammlung, am Nachmittag des 6. Oktober. Da nahm nach dem Eröffnungsgebet des amtierenden Vorsitzenden Manning Kardinal *Ratzinger* für eine volle halbe Stunde das Mikrofon in Anspruch. Den Bischöfen, von denen man nachher da und dort unwillige Äußerungen vernahm, war offenbar nicht klar, ob diese Intervention *extra ordinem* vom Kardinal als delegierten Prä-

sidenten und somit auf «höheren Wink» oder in seiner Eigenschaft als Präfekt der Glaubenskongregation gehalten wurde. Der umfangreiche von ihm verlesene Text dürfte aber von eben dieser Behörde, die man in Rom hartnäckig das *Ex-Sant'Ufficio* nennt, vorbereitet worden sein. Es ging darin um eine «*Klarstellung*» zu den von dieser Kongregation am 16. 6. 1972 erlassenen «*Normen für das Bußsakrament*», die dem Erlaß des neuen «*Ordo Poenitentiae*» durch Paul VI. am 2. Dezember 1973 vorausgingen. Was dabei zum *Inhalt* dieser Normen gesagt wurde, war den Bischöfen kaum neu, es sei denn die Nuance über das Recht des Ortsbischofs (nach Anhörung seiner Kollegen), die für eine Generalabsolution geforderten Bedingungen «festzustellen»: nach dem neuen Kirchenrecht sei es Sache der Bischofskonferenz, die Bedingungen oder Kriterien «festzulegen». Verblüffender war, was man über die «*Vorgeschichte*» vernahm. Da hieß es nämlich kurz und bündig: «Nach der *Definition des Konzils von Trient* müssen Todsünden *aufgrund göttlichen Rechts* dem Priester gebeichtet werden, und zwar in der *Ohrenbeichte*.» Die obgenannten Normen der Kongregation schließen daraus, daß *im Falle einer Generalabsolution* der Beichtwillige nicht nur allfälligen Schaden wieder gutmachen und den Vorsatz haben muß, nicht mehr zu sündigen, sondern daß er «*baldmöglichst und vor einer weiteren Generalabsolution seine Todsünden in einer Einzelbeichte bekennen muß, nachdem er ohnehin verpflichtet ist, wenigstens einmal im Jahr zu beichten*.»⁹

Gegen diese Bestimmung brachten eine Reihe von Bischöfen, besonders aus Afrika, vor, daß sie den wirklichen Möglichkeiten der Gläubigen weithin widersprächen und daß sie von ihnen überhaupt nicht verstanden würden. Das wurde offenbar schon im Vorfeld der Synode (Antwort der Bischöfe auf eine erste Befragung, «*Lineamenta*» genannt) ruchbar. Und so antwortete die Glaubenskongregation durch den Mund ihres Präfekten auch noch auf «neue Fragen»:

1. *Warum* ist nach der Generalabsolution überhaupt noch eine Einzelbeichte erforderlich? – *Antwort*: «Weil eine (im stillen Kämmerlein) vorgenommene Umkehr nicht genügt. Das wesentliche Element sakraler Veröhnung wird durch die Generalabsolution nur vorgezogen (mit der Lossprechung); die anderen Elemente, persönliches Bekenntnis in der Einzelbeichte eingeschlossen, müssen zu gegebener Zeit hinzukommen.»

2. Ist die *Einzelbeichte Wesenselement* des Sakraments? – *Antwort*: «Ja. Die Definition des Konzils von Trient vom (göttlichen Recht) bleibt unangetastet. Zum Wesen jedes Sakraments gehört das Personale (Ich taufe Dich, nicht Ich taufe Euch).» Der Kardinal betonte zum Schluß, das seien «unveränderliche Normen», er sehe aber die praktischen Schwierigkeiten. Der «seelsorglichen Phantasie» seien nicht unbedingt Grenzen gesetzt, und die der Kongregation kraft göttlichen Rechts gesetzten Grenzen schlugen keine Türen zu.

Die Verblüffung über diese lange Intervention betraf vor allem die apodiktische Behauptung über die «*Definition*» des Konzils von Trient. Da es bei Berücksichtigung der aktenkundigen *Verhandlungen*, die zum endgültigen Konzilstext geführt haben, bis heute keine einheitliche Auslegung dieses Entscheids von Trient gibt, und da der Kardinal keine Argumente für seine Behauptung vorbrachte, fühlten sich die Bischöfe nicht sehr beeindruckt. Im Reigen der Wortmeldungen wurde in der Folge wieder mehrmals eine Lanze für die Generalabsolution eingelegt. In besonderer Weise geschah dies am folgenden Tag zur selben nachmittäglichen Stunde in der 6. Wortmeldung der 13. Plenarversammlung. Nach Auskunft eines Teilnehmers wurde es mäuschenstill, weil es schien, jetzt werde eine direkte Antwort auf die Intervention Kardinal Ratzingers gegeben. Manche sagten denn auch hinterher, Ratzinger sei «Punkt um Punkt widerlegt», andere – wohl präziser –, seine Intervention sei *ignoriert* worden. Tatsache ist, daß der Kardinal an den bischöflichen Votanten einen offiziellen Brief (mit Kopie an das Sekretariat der Synode) schrieb und eine Erklärung verlangte. Diese erfolgte ebenfalls mit Kopie, wobei der Bischof schlicht erklärte, er habe von der Freiheit der Rede in dieser Phase der Diskussion Gebrauch gemacht. Doch wer war dieser Bischof, und was hat er gesagt?

⁹ Wir zitieren hier und im folgenden aus der vom Vortragenden verantworteten Zusammenfassung für die Verlautbarung des Informationskomitees Nr. 23 (deutsch).

Das Votum von Bischof Aubry

Der Votant, *Gilbert Aubry* (41), Bischof des französischen Überseedepartements *La Réunion*, stellte sich selber vor: er gehöre zugleich der französischen Bischofskonferenz und einer Pastoralgruppierung für die Inseln im Südwesten des Indischen Ozeans an; zum Synodenmitglied sei er vom Papst ernannt worden. Er schilderte zunächst die Situation auf seiner Insel: großer Ansturm von Beichtwilligen vor den großen Festen, viel zu wenig Priester. Dann berief er sich auf verschiedene Voredner: den Generalobern der Weißen Väter, die kanadische Bischofskonferenz (Sprecher: Mgr. Blanchet), auf den Bischof von Nanterre sowie auf den Erzbischof von Khartum im Sudan, Mgr. *Zubeir Wako*. Aus deren Voten geht hervor, daß die Qualifikation der Bußfeier mit Generalabsolution auch ohne nachfolgende Einzelbeicht im vollen Sinn diejenige eines Sakraments sein könnte. Für den *Sudan* war sogar durch offizielle römische Verfügung seit 1962 (Johannes XXIII.) diese Praxis (Generalabsolution ohne nachfolgende Einzelbeicht) erlaubt. Viele afrikanische Bischöfe kommen darin überein, daß die Leute völlig verwirrt werden, wenn es nach einer großen Buß- und Versöhnungsfeier – die Afrikaner betonten dabei sehr stark das Festliche und die Freude an der Vergebung – am Schluß heißt, die schweren Sünden seien doch noch nicht vergeben, dazu bedürfe es noch der Einzelbeichte. Deshalb ist zu bedauern, daß die Erlaubnis 1972 zurückgezogen wurde.

Und das *Konzil von Trient*? Aubry ging nicht ausdrücklich auf dieses – wie gesagt umstrittene – Argument, sondern generell auf die «große Tradition» der *kollektiven Bußpraxis* in all den Jahrhunderten vor Trient ein. Er wußte zudem um Studien zu den beiden einschlägigen Canones von Trient (6 und 7 der 14. Session am 25. 11. 1551, vgl. DS 1706 und 1707), aus denen hervorgeht, daß das Konzil erstens die «öffentliche» (kollektive) Form der Buße weder abschaffen noch herabmindern wollte und zweitens hinsichtlich der Verpflichtung zum Bekenntnis nur den diesbezüglichen Äußerungen der Reformatoren zur *Ohrenbeichte* entgegneten, aber nichts zur öffentlichen Form sagen wollte. Ein paar Tage darauf kam dann eine solche Studie auch in Umlauf: beauftragt vom Theologischen Komitee des gesamt-afrikanischen Bischofssymposiums und gezeichnet von dessen Sekretär, Professor *Ntedika Konde* (21. 10. 83).¹⁰

Aubry befaßte sich dann auch noch mit dem Einwand, das Sakrament müsse immer «personal» sein. Das verstehe sich ja von selbst, daß, je nach der inneren Disposition der einzelnen Personen, die ihnen zugesprochene Lossprechung wirksam werde oder nicht: die ganze Feier zielt ja darauf ab, diese Disposition zu wecken. Dabei klinge im Französischen ohnehin im «vous» gleichzeitig das Gemeinschaftliche und das Persönliche an.

Aubry plädierte im Verein mit seinen Gewährsmännern für die Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit verschiedener Bußformen des Bußsakraments, wozu nach dem Zeugnis der Geschichte die Kirche durchaus die Vollmacht habe. Trotzdem solle man den Gläubigen empfehlen, über die Generalabsolution hinaus nach Möglichkeit auch noch zur Einzelbeicht zu kommen, aber nicht um der «Gültigkeit», sondern um des geistlichen Fortschritts willen. Im übrigen sei die wahre Frage nicht diejenige nach der Vereinbarkeit der Generalabsolution mit dem Wesen des Sakraments, sondern diejenige nach dem Kontext des Bußsakraments im gesamten Leben der Kirche. Nicht um «pastorale Phantasie» gehe es, aber um die Schaffung geeigneter Räume und Gelegenheiten und einer entsprechenden Atmosphäre in der Kirche, um es den Menschen zu erleichtern, den «Rückweg zu Gott und zum Mitmenschen» zu finden. «Aber», so fügte er hinzu, «wie soll es Kreativität geben, wenn die Normen Lösungen blockieren, die nach Regionen und Kontinenten verschieden sein könnten?»

Es liegt auf der Hand, daß mit dieser *einen* Kontroverse nicht der ganze Fragenkomplex um Buße und Beichte abgedeckt ist. Es sei nur noch darauf verwiesen, wie schwer man sich mit den Begriffen «Todsünde» bzw. «schwere» Sünde tat und daß ver-

schiedene Sprachzirkel in ihren Berichten darauf hinwiesen, daß es letztlich um eine «Fundamentalsoption» des Glaubens bzw. der Hinwendung zu Gott bzw. der Abwendung von ihm gehe. So hatte auch der Papst bei der Eröffnung auf den fundamentalen Satz hingewiesen: «*Kehrt um und glaubt an das Evangelium*»¹¹, und der englische Kardinal Hume meinte, statt einer «Botschaft» sollte man lediglich diese Worte zur Sinnesänderung der Welt in Erinnerung rufen.

Brasilianische Sensation

Zum Abschluß dieses Berichts sei noch eine kleine Sensation nicht verschwiegen: die Wahl in den *Synodenrat*. Wählbar waren pro «Weltregion» (Afrika, Amerika, Asien/Australien/Ozeanien und Europa) je drei Mitglieder. Im ersten Wahlgang wurde nur ein Mitglied für Asien mit dem absoluten Mehr gewählt: Kardinal *Sin* von Manila – wie wir sahen, ein Exponent des prophetischen Amtes in der Kirche. Die Sensation gab es beim zweiten Wahlgang hinsichtlich «Amerika». Gewählt wurden neben Kardinal *Bernardin* (Chicago) *zwei Brasilianer*: die Kardinäle *Aloisio Lorscheider* und *Evaristo Arns*. Das hat es noch nie gegeben: zwei Vertreter aus dem gleichen Land! Die Synodalen, die frustriert sein mochten ob des ungewissen Schicksals ihrer Impulse im (auch in der Kirche «sündhaften») Leitungsnetz – was wird aus den interkulturell so reichen Zeugnissen, wie rettet sich das Leben vor den Paragraphen? – setzen ein Signal: Respekt vor zwei Männern der klaren und offenen Sprache, Respekt auch vor der lebendigen brasilianischen Kirche, die sie vertreten.

Ludwig Kaufmann

¹¹ Unter diesem Bibelwort kann man nicht umhin, an *Luther* zu denken: War es nicht sein Anliegen, *Buße und Glauben* wieder zusammenzubringen? Und wie weit ist Trient diesem Anliegen gerecht geworden? Leider hat man auf der Synode die Chance verpaßt, diese Zusammenhänge aufzuzeigen. Ein Referat darüber ist ausgeblieben. Vgl. Harry Mc Sorley, *Der zum Bußsakrament erforderliche Glaube nach der Auffassung Luthers und das Tridentinum: Concilium 7* (1971) 43–48.

Christliche Präsenz in den Golfstaaten

Die Präsenz Hunderttausender von Christen – man spricht von rund einer Million – in den Golfstaaten ist etwas unerhört Neues, waren doch Christen und Juden vom siebten Jahrhundert an praktisch von der arabischen Halbinsel verbannt. Entweder wurden sie damals Muslime, oder sie wanderten aus nach dem Norden. Wenn deshalb heute Christen in so großer Zahl am Golf ansässig werden, so ist das ein bedeutsames historisches Ereignis. Man kann dafür auf keine Parallele in der Vergangenheit zurückgreifen. Im folgenden sei auf ein paar Fakten und Probleme hingewiesen, die die neue Lage verstehen helfen.

Islam unter Druck

Rat- und Ausweglosigkeit, Angst und abwehrende Reaktion bestimmen derzeit das Denken und Fühlen der Muslime am Golf. Inmitten des plötzlich hereingebrochenen Wohlstands entdeckt der Islam innere Fesseln. Die neu gewonnene Macht schafft zusehends bisher unbekanntes Abhängigkeiten. Man hat Reichtum erhalten, nicht aber gleichzeitig die Fähigkeit, Reichtum zu schaffen. Man hat das Recht und die Möglichkeit, Geld in großen Summen auszugeben; die Lenkung und Kontrolle dieser Gelder werden aber letztlich immer noch vom Westen und den multinationalen Unternehmen diktiert. Von deren Initiative hängt es ab, wie und wo die reichen finanziellen Einkünfte angelegt werden. Das Paradox ist nicht von der Hand zu weisen: je reicher die Golfstaaten werden, desto abhängiger werden sie von der technischen und organisatorischen Kompetenz, die diesen Reichtum konstruktiv investieren und verwalten kann.

¹⁰ Vgl. aus dem deutschen Sprachraum: Hans-Peter Arendt, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes* (Freiburger Theologische Studien, Band 121) Freiburg – Basel – Wien 1980.

In der ersten Hälfte der achtziger Jahre ist die Euphorie der sechziger und siebziger Jahre verblaßt. Damals gehörte der Ölmarkt den Verkäufern, seit 1981 aber bestimmen ihn die Käufer! Sicher, Öl bleibt unabdingbar wichtig für die Weltwirtschaft. Die Nachfrage kann heute jedoch kontrolliert werden. Öl als Waffe ist von begrenzter Schlagkraft. Die Golfregion hängt stark von industriellen Importen ab. Sie ist nicht in der Lage, einen substantiellen Anteil des produzierten Rohöls industriell auf lokaler und regionaler Ebene zu verarbeiten. So mißt sich die Bedeutung des Öls für den Golf vor allem an den Geldsummen, die sein Verkauf einbringt. Die Volkswirtschaften der Golfstaaten sind Geld- und nicht Industriewirtschaften. Deshalb heißt es, das Öl mit äußerster Umsicht zu produzieren und zu verwenden.

Die politische und wirtschaftliche Situation ist somit ein entscheidender Grund für die allgemeine Enttäuschung der Muslime am Golf. Man hatte übergroße Hoffnungen auf Reichtum und Macht gesetzt. Während nun die Grenzen deutlich sichtbar werden, steigt die Spirale der Erwartungen dennoch stets weiter. Denn jeder Bürger am Golf versuchte, wie ein kleiner König zu leben, und gar mancher hatte darin Erfolg. Dies bedeutete nicht nur Import der jeweils höchstentwickelten Konsumprodukte aus Ost und West. Es zog notwendigerweise die Anwerbung von zahlreichen Technikern und Spezialisten nach sich sowie von Hausbediensteten und anderen Dienstleistungskräften. Die gleichzeitig aufblühende Freizeit- und Vergnügungsindustrie benötigte ihrerseits importierte Arbeitskräfte.

Die islamische religiöse Führungsschicht denkt und reagiert jedoch noch in den Kategorien der Jahrhundertwende. So ist sie in keiner Weise darauf vorbereitet, die Herausforderungen der Stunde adäquat zu erfassen oder gar zu bewältigen. Und welche Herausforderungen! Die traditionellen Werte im Bereich der Arbeit und des Handels werden untergraben. Familien geraten in die Krise, wenn sie plötzlich abhängig werden von Scharen kulturell fremder und ungebildeter Hausbediensteter. Ferner stellt der Einbruch des Englischen als *lingua franca* sowie westlicher Erziehungsmethoden und -ideale die bisher von der traditionellen islamischen Perspektive bestimmten Erziehungsformen und -werte in Frage. Kurz, wohin auch immer der Muslim sich wendet, er erfährt die Wirklichkeiten, die bisher sein Lebens- und Zugehörigkeitsgefühl bestimmten, als zutiefst in Frage gestellt.

Auf der einen Seite stellt sich somit eine tiefgreifende Unsicherheit ein, die nicht selten Angst verursacht. Andererseits aber wächst – fast gezwungenermaßen – das Verlangen nach genau den Dingen und Veränderungen, die eben dieses Unbehagen verursachen. Dies wiederum führt zu einer wachsenden ideologischen Verunsicherung. Die traditionell mit der religiösen Führung betrauten Institutionen werden mit dieser Lage kaum fertig. Sie ist deshalb auf lange Sicht potentiell explosiv. Die Organe der islamischen Gesellschaft am Golf reagieren nämlich genau auf die Faktoren negativ, von denen diese Gesellschaft zunehmend abhängig ist: die westliche, materielle Zivilisation und Lebensweise, die vage als eine Art Krebs gefürchtet wird, die westlichen Ideologien, vor allem der westliche Kapitalismus und – auch hier verallgemeinernd – das Christentum, das als eine weitere Form impertinenter westlicher Einmischung mit Mißtrauen bedacht wird.

Gastarbeiter und wirtschaftliche Rezession

Das Phänomen des enormen Imports von gelernter und ungelerner Arbeitskraft sowie die wirtschaftliche Rezession dominieren heute die Szene am Golf. Der Zufluß ausländischer Arbeitskräfte begann in den späten vierziger und fünfziger Jahren. Heute machen die Ausländer rund 75 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Eine bedeutende Verringerung ihrer Zahl würde ohne Verzug den wirtschaftlichen Ruin herbeiführen. Die ursprünglich ansässige Bevölkerung ist deshalb recht verunsichert und reagiert empfindlich. Man weiß, wie unentbehr-

lich die ausländischen Arbeitskräfte sind, fürchtet sie jedoch gleichzeitig als Eindringlinge und fremde Macht. Die Ausländer ihrerseits wissen um ihre Unentbehrlichkeit und somit um ihre potentielle Macht, während sie sich gleichzeitig als unterbewertet, zuzeiten verunglimpft, ausgebeutet und wesentlicher Elemente menschlicher Würde beraubt erfahren.

In den meisten Golfstaaten versuchen die Regierungen den Problemen dadurch beizukommen, daß sie die Visa der jeweiligen Gruppen von Ausländern auf zwei bis drei Jahre befristen. So will man die Immigranten dauernd in Bewegung halten und verhindern, daß sich unter ihnen das Gefühl der Solidarität entwickelt. Auch versucht man, Immigranten aus den verschiedensten Ländern und Sprachbereichen anzuziehen! So warb man in der jüngsten Zeit vor allem Koreaner, Filipinos und Thais an, um die traditionell starke Präsenz der Inder, Ägypter und Palästinenser zu neutralisieren. Es besteht übrigens ein wachsendes Mißtrauen gegenüber Immigranten arabischer Zunge. Nicht ohne Grund befürchtet man, diese Gruppe werde sehr schnell ihre Rechte wahrnehmen und sie plötzlich effektiv geltend machen. Und so kommt es, daß die Zahl der christlichen Gastarbeiter am Golf von Jahr zu Jahr zunimmt.

Die wirtschaftliche Rezession wird vor allem vom Erfolg der Weltwirtschaft verursacht, den Ölverbrauch spürbar zu vermindern, mit der Folge, daß die Märkte gesättigt und die Ölpreise gesenkt sind. Wenigstens noch für zwei weitere Jahre wird der Rückgang im Bargeldverkehr andauern. Die resultierende Rezession im Baugewerbe und in anderen sich entwickelnden Branchen der Wirtschaft am Golf bedeutet einen Nachteil für die lokal ansässige Bevölkerung und Härten für die ausländischen Arbeiter, vor allem für die in der Ölindustrie und im Baugewerbe Tätigen. Aller Voraussicht nach wird sich die Lage allerdings bald wieder verbessern: größere Umsicht sowie Sparsamkeit werden sich auf lange Sicht als positives Resultat dieser Krise einstellen.

Die Lage der Christen

Die Christen am Golf befinden sich in einer eigenartigen Lage. Nur sehr wenige unter ihnen sind Staatsbürger eines der Golfländer. Noch weniger unter ihnen gehören, ethnisch gesehen, zur lokal ansässigen Bevölkerung, was allerdings nicht heißt, daß diese kleine Zahl ohne Bedeutung wäre. Weitaus die Mehrheit der rund einen Million Christen sind Ausländer. Das ist entscheidend, denn das heißt, daß sie eine Diasporakirche bilden.

Als ausländische Arbeitnehmer sind die Christen am Golf den Beschränkungen ausgesetzt, die diese Situation allgemein mit sich bringt. Sie sind an den Golf gekommen, um lukrative Arbeit zu finden, für die es sich lohnt, die Heimat zu verlassen. Ihr Hauptmotiv ist eindeutig, binnen kurzer Zeit genügend zu verdienen, um sich einen sorglosen Lebensabend zu sichern und den Angehörigen daheim zu helfen. Angesichts dieses Hauptmotivs überrascht es nicht, daß sie, von der Feier des Gottesdienstes einmal abgesehen, am Gemeindeleben kaum teilnehmen und nicht bereit sind, in der Gemeinde und über sie hinaus verantwortliche Aufgaben zu übernehmen. Das würde Zeit und Energie kosten. So treten die Gemeinden vor allem als liturgische Versammlungen in Erscheinung. Sie sind wie Inseln isoliert von der weiteren Umwelt.

So wie alle Ausländer am Golf sind sich auch die Christen des Einflusses bewußt, den sie auf die Entwicklung dort haben. Dieses Bewußtsein kommt jedoch nicht zum Tragen, weil sie gleichzeitig wissen, daß sie effektiv vom Prozeß der Entscheidungsfindung sowie von den Entscheidungen selbst ausgeschlossen sind. Nur ganz wenige von ihnen haben eine wirkliche Mitsprache in der Gestaltung der Tagespolitik. So kann man von gebildeten Mitgliedern der Gemeinden einerseits sehr eingehende und treffende Analysen der Golfsituation hören. Diese Analysen enden jedoch meist mit einem Schulterzucken, das dem ohnmächtigen Ausgeschlossenensein von politischer Entscheidung und Aktion Ausdruck verleiht.

Die christlichen Gemeinden am Golf sind Diasporagemeinden auch in dem Sinn, daß eine jede von ihnen die Vielfalt der über Kontinente verstreuten Kirche widerspiegelt. Alle bedeutenden ethnischen oder kulturellen Gruppen der Erde sind in ihnen vertreten. Ist eine bestimmte ethnische Gruppe stark genug,

tendiert sie allerdings dahin, sich abzukapseln und die Pflege der heimischen christlichen Tradition in den Mittelpunkt zu stellen. So zum Beispiel die *Malayalis* aus Kerala in Südindien. Nur die katholischen Gemeinden scheinen mit diesem Problem bis zu einem gewissen Grad fertig zu werden.

Die Diasporasituation wird verschärft durch die relativ kurze Aufenthaltsfrist der meisten Gemeindemitglieder. Selbst die auf lange Zeit Verbleibenden verstehen sich eher als «Langzeitgäste». So wundert es kaum, daß die Christen am Golf sich normalerweise nicht die Mühe machen, das Gastland gründlicher kennenzulernen. Man ist sich kaum der Tatsache bewußt, daß die christliche Präsenz inmitten des arabischen Islam ein jahrhundertealtes Phänomen ist und daß sich, so gesehen, die Gegenwart der Christen am Golf heute in einen geschichtlichen Prozeß einfügt. Viele Christen kommen an den Golf mit der falschen Überzeugung, die wenigen am Golf ansässigen arabisch sprechenden Christen seien die Frucht missionarischer Bemühungen der zwei oder drei vergangenen Jahrzehnte. Sie vergessen, daß die christliche Kirche genau in den Ländern geboren wurde, die wir heute als arabisch-islamisch betrachten. Daß in weiten Teilen dieser Welt, z. B. in Irak, Libanon, Syrien, Palästina und Ägypten, zahlreiche christliche Gemeinden über Jahrhunderte gelebt und ihren Glauben bezeugt haben, ist für viele von ihnen eine überraschende Neuigkeit. Es ist ihnen ferner kaum bewußt, daß die Golfregion trotz ihrer spezifischen Eigenart stets eng mit der übrigen arabischen und islamischen Welt verbunden war. Nicht selten absichtlich aufrecht erhalten, stellt diese Unwissenheit eine innere Behinderung des christlichen Zeugnisses und Dienstes dar, eine ernstzunehmende Fehleinstellung.

Da wird auf der einen Seite von einigen Gruppen fast dogmatisch betont, man solle sich ausschließlich als Gast sehen und sich in keiner Weise mit den religiösen Fragen der Gastgeber befassen und schon gar nicht in sie einmischen. Die solches Desinteresse und Sichheraushalten befürworten, scheinen die allgemein geltende Anstandsregel zu vergessen, daß sich ein Gast mit den Formen des Umgangs und der Höflichkeit des Gastgebers vertraut machen sollte. Ohne dieses Bemühen wird die ausländische Bevölkerung leicht in eine unwissende Geringschätzung der lokalen Lebensweise und religiösen Kultur verfallen.

Auf der anderen Seite gibt es die Gruppe derer, die darauf bestehen, daß ein tieferes Eingehen auf die religiösen Werte der gastgebenden Kultur das klare Verständnis und Befolgen der eigenen, christlichen Glaubensüberzeugungen beeinträchtigt. «Jesus allein rettet», dieser Satz bedarf ihrer Meinung nach keinerlei Modifizierung, keiner erklärenden Abgrenzung gegenüber einem verengenden Mißverständnis. Im Gegenteil: Dieser Satz rechtfertigt eine ablehnende Haltung, die an Bigotterie grenzt.

Beide genannten Perspektiven verbinden sich nicht selten mit einer isolationalistischen Haltung: Man lasse die muslimische Gesellschaft allein! Man verunsichere sie nicht durch Bemühen um Kontaktnahme und Dialog! Aber werden Gemeinden ohne das Bemühen, die eigenen Grenzen immer wieder neu zu überwinden, nicht schließlich introvertiert und unchristlich selbstbezogen? Dazu kommt, daß die muslimische Umgebung selbst nach einer Öffnung von seiten der Christen verlangt, wie schwer es ihr auch immer fallen mag, das öffentlich einzugestehen. Trotz all der genannten Ängste möchten die Muslime am Golf eben doch die Christen als Christen besser verstehen. Man lebt ja nun einmal auf Gedeih und Verderb zusammen. Sind die Christen jedoch weder gewillt noch fähig, ein positives Bild ihrer selbst zu vermitteln, dann werden die Muslime weiterhin ihrerseits verzerrte Vorstellungen und Vorurteile propagieren.

Die Kirchen und die westlichen Industrienationen

Der dominierende Einfluß der Wirtschaft auf die religiöse Umwelt am Golf wurde schon erwähnt. Diese Wirtschaft ist weiterhin von den westlichen Industrienationen beherrscht. Freilich kommen heute zusehends Japan und andere ostasiatische Mächte mit ins Spiel. In der Vergangenheit garantierten die wirtschaftlich überlegenen westlichen Staaten und Firmen die

Sicherheit der christlichen Kirchen am Golf. Es ist dies nicht der Ort, die bewegte Geschichte dieser Protektion nachzuzeichnen. Sie ist komplex und zudem schlecht dokumentiert.

Diese Geschichte geht zurück auf die Periode des britischen Protektorates über die ganze östliche arabische Welt, ausgenommen Saudi-Arabien, wo die ARAMCO diese Rolle von Anfang an wahrnahm. Das britische Protektoratssystem erleichterte, aufs Ganze gesehen, die Errichtung der ersten permanenten Basen der neuzeitlichen christlichen Präsenz am Golf. Dies führte allmählich und fast unvermeidlich zu einer engen Identifizierung der Christen am Golf mit der westlichen Welt, insbesondere mit den wirtschaftlichen und politischen Institutionen, die sich über die Jahrzehnte in der Region entwickelten. Die *Arabische Mission*, bekannter unter dem Namen *Amerikanische Mission*, sowie die Kirche Englands und, später, die römisch-katholische Kirche, wirkten auf dieser Basis und unter diesen Bedingungen.

In dem Maße, wie die westlichen Mächte heute jedoch, in Politik und Wirtschaft, sich eine religionspolitisch neutrale Grundausrichtung zu eigen machen, finden die christlichen Kirchen am Golf keine Stütze mehr an ihnen. In Konfliktsituationen, z. B. bei der Verweigerung der Aufenthaltsgenehmigung für Seelsorger oder der Bitte um Baubewilligung für dringend benötigte Gottesdiensträumlichkeiten, halten sich diese Mächte völlig aus dem Spiel. Sie lehnen es ab, sich für die religiösen Anliegen ihrer Landsleute oder gar der Christen im allgemeinen am Golf einzusetzen. So sehen sich die lokalen muslimischen Regierungen der Region mehr und mehr mit der Aufgabe konfrontiert, eine Politik zu entwickeln, die dem religiösen Pluralismus am Golf gerecht wird. Dabei greifen sie verständlicherweise auf die alten, traditionell islamischen Rechtsvorstellungen betreffend die nicht-muslimischen Minderheiten zurück wie *dhimmi* (schutzbefohlener Untertan) und *ahl al-kitāb* (Leute des Buches, der Hl. Schrift) und versuchen, Kompromisse zu schließen mit einer Welt, die von den modernen, universalen Menschenrechten her denkt. Das Aufeinanderprallen der verschiedenen Normvorstellungen schafft Ratlosigkeit, Verlegenheit und Verwirrung.

Islam und Kirchen am Golf

Die Beengung der christlichen Seelsorge am Golf durch den Islam ist nichts Neues. Mit Ausnahme von Qatar haben es die Golfstaaten zwar fertiggebracht, den wahhabitischen Puritanismus, der sich in unseren Tagen nicht selten mit der fundamentalistischen Bewegung der Muslimbrüder aus Ägypten verbindet, auf Distanz zu halten. Dennoch macht sich der Einfluß des Saudi-Puritanismus am ganzen Golf bemerkbar. Die Erlaubnis, christliche Gottesdienste innerhalb genau umschriebener Enklaven abzuhalten, war dabei nie in Frage gestellt. Jegliche Begegnung jedoch von Christen als solchen mit der ansässigen, muslimischen Bevölkerung ist seit eh und je verboten. Dahinter steht der Wunsch der muslimischen Autoritäten, die Kontrolle über die Kräfte zu behalten, die die religiöse Praxis und das religiöse Denken formen und bestimmen. Folglich hatten sich die Bemühungen der *Arabian Mission* auf einige wenige humanitäre Dienste zu beschränken: Krankenhäuser, Schulen, Buchhandlungen. Der Zugang zu diesen Institutionen konnte von den lokalen Behörden leicht kontrolliert werden. Die Muslime empfanden diese Institutionen als christliche Enklaven, ausgestattet mit Extraterritorialität und Immunität von den sonst geltenden islamischen Gesetzen gegen den Proselytismus. Diese Einstufung des Charakters der missionarischen Einrichtungen und ihrer Aktivitäten bedeutete zugleich, daß Muslime eine religiöse Distanz aufrechterhalten konnten, einen Puffer gleichsam, der die Stoßkraft dessen, was die Missionare zu sagen haben, abschwächte. Das enorm starke Solidaritätsbewußtsein der islamischen Gesellschaft und ihr bewußtes Sichisolieren gegen jegliche Bekehrungsversuche sind weitere Faktoren, die die geringe direkte Wirkung der christlichen Präsenz am Golf erklären.

In einer Hinsicht allerdings kann man den missionarischen Bemühungen am Golf einen gewissen Erfolg zusprechen: Sie gaben jungen Männern und Frauen, die sich fragten, wie sie im neuen Wohlstand effektiv zur wahren Entwicklung ihrer Gesellschaft beitragen könnten, gangbare Modelle und überzeugende Rollen an die Hand. Angesichts des plötzlichen und massiven Einbruchs von Reichtum und Luxus in eine bisher total verarmte Region, bleibt dieser Einfluß jedoch von relativ geringer Wirkung.

Dennoch: die meisten Länder am Golf halten an der bisher allgemein anerkannten Politik der Tolerierung der christlichen Institutionen, wie wir sie eben aufgezählt haben, fest, obwohl eine immer striktere Handhabung dieser Politik zu beobachten ist. Es werden eben heute das Überleben und Gedeihen der genannten Einrichtungen nicht mehr von den ausländischen Industriemächten, denen man bis zu einem gewissen Grad Konzessionen aus diplomatischen Gründen zu machen bereit wäre, «nahegelegt».

Ein weiteres Motiv für die Duldung ist die Anerkennung für geleistete Dienste. Die christlichen Gemeinden leisten weiterhin wertvolle Dienste. So will man, aus Dankbarkeit und ermutigender Anerkennung, ihre Bemühungen auch weiterhin unterstützen. Zum dritten gilt: überzeugte Muslime haben keinen «Platz» für völlig religionslose Personen. Es liegt im Interesse einer gesunden islamischen Gesellschaft, den Menschen schlechthin zu helfen, Gott zu ehren und in Disziplin zu dienen. Dies zu unterbinden und nicht zu fördern, hieße, die Christen im eigenen Land moralisch zu schädigen, sie für vertrauensunwürdig zu erklären. Solch eine Politik wäre töricht. Bei all dem bleibt der Grundsatz bestehen, daß es den Christen in einem islamischen Land auf keinen Fall irgendwie erlaubt werden dürfe, Muslimen zu Christen zu «bekehren» oder den islamischen Glauben zu unterminieren.

In einem stets komplexer werdenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontext verändert sich auch die Lage der Kirchen am Golf. Sie wird prekärer und riskanter. Es ist nicht verwunderlich, wenn die ursprünglich am Golf ansässigen Muslime beunruhigt und verunsichert auf die Kirchen reagieren. Schließlich ist die Zahl der Christen und damit der christlichen Gemeinden unglaublich rapide gestiegen. Außerdem haben die früher genannten Faktoren radikalen Wandels im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich zu einer islamischen Identitätskrise geführt, zu Unsicherheit und dem Gefühl, religiös entwurzelt zu sein. Die neue Präsenz der Christen wird vor allem dafür verantwortlich gemacht, daß fremde Elemente die angestammten gesellschaftlichen und religiösen Lebenshaltungen und Wertvorstellungen untergraben. Ja, man wirft den Kirchen vor, den Islam gezielt zu diskreditieren. So bereitet man ihnen zunehmend Schwierigkeiten.

So sehr die beschriebene Reaktion die der politisch entscheidenden Kreise sowie der Mehrheit der Bevölkerung ist, so gibt es dennoch gleichzeitig ein wachsendes Unbehagen an der zuweilen hohl wirkenden Propaganda und den extremen Rechtsmaßnahmen der Fundamentalisten. Wie sich dieses Unbehagen weiter entwickeln oder auswirken wird, bleibt abzuwarten. Die Kirchen dürfen jedenfalls unter den gegebenen Umständen nicht das Gespür für mögliche positive Veränderungen verlieren. Sie haben die Pflicht, eine gründlich informierte und zutiefst sympathische Haltung gegenüber den Muslimen in ihren Gemeinden zu entwickeln. Nur so können sie mit christlichem Mut und Optimismus die neue Situation am Golf wahrnehmen.

Christian W. Troll, New Delhi

Wer ist Rubem Alves?

«Weder im Paradies der Genesis noch in der Heiligen Stadt der Apokalypse gibt es Tempel. Im Paradies ist Religion noch nicht, in der Heiligen Stadt nicht mehr notwendig. Religion ist die Erinnerung an eine verlorene Einheit und die Sehnsucht nach einer künftigen Versöhnung.» So beginnt der brasilianische Theologe *Rubem Alves* seine autobiographischen Betrachtungen in einem in New York erschienenen Sammelband über Lateinamerikanische Theologie.¹ Sie tragen die Überschrift «Vom Paradies zur Wüste» und schildern als früheste Erinnerung an religiöse Sehnsucht die Versetzung des Elfjährigen aus der vertrauten Lebenseinheit des Dorfes in die «Anomie» der Stadt: die vorzeitige Erfahrung von Angst und «Kümmernis» in einer feindlichen Umwelt. Ihr die Härte des Wirklichen zugunsten einer als gegenwärtig vorgestellten Welt ersehnten Glücks zu nehmen, bot sich Religion an: «Ich wurde religiös ... ich wurde Fundamentalist». Und Alves blickt zurück auf die Zeit seines Fundamentalismus, an dem nicht das «Was», sondern das «Wie» des Glaubens relevant ist: die endgültige und humorlose Art eines (hier zitiert er Kolakowski) «Priesters» im Gegensatz zum «Clown».

Es war aber ausgerechnet im Seminar der presbyterianischen Kirche, unter der er bald einmal viel zu leiden hatte, daß ihn die Gemeinschaftserfahrung in einer kleinen Gruppe und die Lektüre Bonhoeffers von der «unbiblischen» Idee einer Erlösung von der Welt befreite. Alves entdeckte den der Welt und dem Menschen zugewandten Gott, und er fand «mehr Zeichen des Geistes» außerhalb als innerhalb der verfaßten Kirche». Er beschritt nicht nur im Verein mit andern den Weg einer Theologie der Befreiung, er bekehrte sich zu einer neuen Sinnlichkeit, deren politische Kraft überall spürbar ist. Nach seiner Doktorarbeit «Eine Theologie menschlicher Hoffnung» (mit Vorwort von Harvey Cox, Washington D.C.: Corpus Books, 1969) erschien 1972: «Das Kind von morgen: Phantasie, Kreativität und Wiedergeburt von Kultur» (New York: Harper and Row, 1972). Dieses Buch ist gegen die Dogmen der Wachstumsgesellschaft und deren «Logik des Dinosauriers» geschrieben. Seither ist aus der Theologie der Hoffnung immer mehr eine «Theologie der Gefangenschaft» geworden: für beides gibt es Vorbilder bei den Propheten.

In Europa war Alves bisher nur in Fachkreisen bekannt. Jetzt hat der Patmos Verlag von ihm ein Meditationsbändchen herausgebracht: *Ich glaube an die Auferstehung des Leibes*.² Tatsächlich steht das Leib- und Sinnhafte im Vordergrund. Deshalb auch von der ersten Meditation an das Stichwort «Sakrament». Aber verstanden ganz weit: «In meinem Garten wächst ein Lavendelstrauch», so fängt es an, vergleichbar dem «Gebirgszug, der immer wieder mein Fenster besucht» zu Beginn von Leonardo Boff's «Kleine Sakramentenlehre». Der Lavendelstrauch steht für «Liebe und Abwesenheit», das Sakrament für «Nichtvorhandensein und Wiederkommen». Die poetische Sprache von Alves hat der Übersetzer *H. Goldstein* sehr schön eingefangen.

Die Meditationen sind viergliedrig vorgestellt: 1. Texte, 2. Betrachtung (vgl. unsere *Titelseite*), 3. Fragen als Anregung zur eigenen Besinnung, 4. «Anregung zum Gebet». Daß Alves nicht nur den schönen, sondern auch den «grausamen» Körper kennt, zeigt die vorletzte Meditation (Nr. 9). Auch die Illustrationen von *Guido Razzi* insinuieren mit ihren eingebundenen Köpfen Gefangenschaft: Situation des Lazarus!

N.K./L.K.

¹ Rosino Gibellini, Ed., *Frontiers of Theology in Latin America*. New York 1979, S. 284-303.

² Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 79 S., DM 14,-.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, 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 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise:

Schweiz: Fr. 35,- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 22.50

Deutschland: DM 43,- / Halbjahr DM 23,- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Halbjahr öS 185,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35,- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40,- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich