



ICH MEINE, DER THEOLOGE habe nach reiflicher Überlegung das Recht und manchmal sogar die Pflicht, einer Erklärung des Lehramts zu widersprechen und seinen Widerspruch aufrechtzuerhalten. Das Lehramt kann diesen Widerspruch dulden und sich durch ihn veranlaßt sehen, seine eigene Sachargumentation zu verbessern, ohne die Freiheit eines Theologen aufzuheben. Es kann versuchen, Theologen zu gewinnen, die auf seiner Seite stehen; im übrigen aber soll es in solchen Fällen die Frage, auf welcher Seite die Wahrheit stehe, dem Fortgang der Kontroverse und der künftigen Glaubensgeschichte überlassen.

Freiheit des Theologen

Das Lehramt braucht sich das Recht, eine theologische Kontroverse mit einer Entscheidung zu beenden, gewiß nicht nehmen zu lassen. Aber dieses grundsätzliche Recht bedeutet nicht, daß das Lehramt jedwede Kontroverse beenden müsse, daß es dazu in jedem Fall sachlich in der Lage sei und daß eine nicht-definitivische Entscheidung in jedem Fall eine Kontroverse so beende, daß eine weitergehende Diskussion überhaupt nicht mehr möglich wäre. Hier kann das Lehramt durch administrative Maßnahmen in Einzelfällen die Freiheit der Theologie unsachlich und ungerecht einengen. Solche Fälle kamen und kommen immer wieder vor. Ohne auch nur im entferntesten zu unterstellen, daß jedwede Maßnahme des Lehramts eo ipso eine illegitime Beschneidung der Freiheit der Theologen sei, muß ich doch sagen, daß die Zahl der Fälle von unberechtigter Freiheitsbegrenzung, die ich in meinem Leben bei anderen Theologen miterlebte, erheblich groß ist, zumal wenn man bedenkt, daß das Heilige Officium natürlich auch für Maßnahmen verantwortlich ist, die es bei Ordenstheologen durch deren Ordensobere durchführen läßt.

Die Toleranz gegenüber Meinungsäußerungen von Theologen, die nicht-definitivischen Erklärungen des Lehramts widersprechen, wird in den letzten Jahren von Rom schon weitgehend praktiziert. Ist diese faktische Toleranz nur die Konsequenz der Umstände, daß nämlich Rom bei der Vielfalt solcher Fälle nicht mehr «nachkommt», die Konsequenz eines praktischen

Unvermögens, das man am liebsten überwunden sähe? Oder kommt diese Toleranz aus der Einsicht in ihre sachliche Berechtigung? Man sollte das Zweite hoffen dürfen – und man wäre dann freilich froh, wenn man in Rom das auch ausdrücklich sagte.

Auch ein bedeutsamer guter Zweck gibt nicht das Recht, jedwedes Mittel zu seiner Erreichung anzuwenden. Die Toleranz, die Rom grundsätzlich als seine Pflicht erklären sollte, darf nicht verletzt werden durch die Versuchung, die pflichtmäßigen und ehrenwerten Ziele und Aufgaben des Lehramts durch schlechte Mittel zu erreichen, zu denen auch – aus einem geheimen Mißtrauen gegen die Kraft der Wahrheit – eine Versagung der für die Theologie notwendigen Freiheit gehört. Eine tote Orthodoxie ist keine wirkliche Orthodoxie. Die Einräumung legitimer Freiheit für die Theologie geschieht nicht durch ein paar grundsätzliche Erklärungen, die billig sind, sondern dort, wo man konkret einem Theologen eine Meinungsäußerung zugesteht, die man sachlich für falsch hält (dabei aber doch auch irren kann), obwohl man die Macht hätte, sie zu verhindern.

Der Mächtige lebt in einer dauernden Versuchung, auch das römische Lehramt, selbst wenn man ihm den guten Glauben auch dort zubilligt, wo es freie Theologie unnötig behindert. Die Theologen sollen im konkreten Fall nicht, wie es neuerdings oft geschehen ist, mit hochmütigen und lieblosen moralischen Vorwürfen reagieren, was auch nicht sehr jesuanisch ist. Aber bei der Sündigkeit aller Menschen und ihrer Versuchbarkeit, gegen die auch die Amtsträger in ihrer Amtsführung nicht von vornherein geschützt sind, ist es durchaus erlaubt, mit gebührendem Respekt die Amtsträger darauf aufmerksam zu machen, daß nicht die Freiheit in der Theologie, sondern ihre (natürlich unter Umständen durchaus notwendige) Einschränkung die erste Beweislast hat. Nochmals: Warum sagt man in Rom selbst nicht ausdrücklich genug diese Selbstverständlichkeiten? Hat man Angst? Warum versteht man nicht, daß solche ausdrücklich anerkannten Prinzipien die Autorität des Lehramts nicht mindern, sondern mehren würden? *Karl Rahner*

Aus: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Band 16. Benziger, Zürich 1984, S. 246ff.

TITELSEITE

Das Lehramt und die Theologen: Über Recht und Pflicht zum Widerspruch gegen Erklärungen des Lehramtes – «Eine tote Orthodoxie ist keine wirkliche Orthodoxie» – Einschränkung der Freiheit der Theologen hat die erste Beweislast (vgl. *letzte Seite*). *Karl Rahner*

THEOLOGIE

Die Rezeption Karl Rahners in den USA: Seine Bedeutung für die systematische Theologie – Übersetzte Werke und Sekundärliteratur – Auftritte und Auszeichnungen in den Vereinigten Staaten – «Er begründete nicht eine Schule, sondern eine Ära» – Seine Theologie hat sich nicht konkurrenz- und oppositionslos durchgesetzt – Eine weltzugewandte, humanistische Lesart Rahners in den USA.

Avery Dulles, Washington, D. C.

LITERATUR

Jüdische Romanliteratur in Frankreich (II): Wachsende Bedeutung der aus Nordafrika eingewanderten sefardischen Juden – *Nine Moati*: Schilderung jüdischen Lebens in Tunis zwischen 1856 und 1945 – *Bouganim Ami* vermittelt nuancenreiches Fresko des marokkanischen Judentums – Der Weg vom kolonialen Ghetto in Algerien nach Frankreich – Kritische Solidarität mit dem heutigen Israel.

Josef Zemp, St. Gallen

FREIMAURER

Neue Grenzziehung der katholischen Kirche: Störung des Dialogs durch eine Erklärung der Glaubenskongregation 1983 – Die kirchenrechtliche Lage heute – Die Geschichte des kirchlichen Freimaurerverbots – Differenzierte Wertung der Freimaurerei im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil – Deutsche Bischofskonferenz stellt 1980 einen «unüberbrückbaren Gegensatz» fest – Kardinal *Ratzinger* bestätigt diese Feststellung 1981 als Präfekt der Glaubenskongregation – Heftige Reaktionen innerhalb und außerhalb der Kirche – Die Diskussion muß weitergehen.

Albert Ebnetter

FRAUEN-PHILOSOPHIE

Lieben Frauen Sophia anders?: Bericht über einen Philosophinnenkongreß – Benachteiligung von Frauen an Universitäten und sonstigen Bildungseinrichtungen – Weibliche Gesellschaftskritik und Strategien der Veränderung – Gibt es einen spezifisch «weiblichen Diskurs»? – «Weibliche Weiterführung» nicht allein ein Privileg der Frauen.

Adelheid Müller-Lissner, München

Karl Rahners Einfluß in den Vereinigten Staaten

Der Kern der Theologenausbildung an katholischen Seminaren und Universitäten in den USA und anderswo bestand bis etwa um 1960 aus einer Form der Neuscholastik, deren Ton die damaligen römischen Lehrbücher angaben. Bereits im Laufe der 50er Jahre wurde diese Art Theologie ergänzt und teilweise ersetzt durch die neuentstandene Bewegung einer «Biblischen Theologie» und durch die aus Frankreich stammende *Nouvelle Théologie*, die mit Namen wie Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar und Marie-Dominique Chenu verbunden war. Beide Bewegungen vermochten die christliche Botschaft auf lebendigere Weise darzustellen, als dies der herrschenden Scholastik gelungen war; von ihrer vornehmlich historisch-positiven Grundausrichtung her waren sie jedoch nicht gerüstet, um die systematischen Fragen in den Griff zu bekommen. Die systematische Theologie bedurfte aber einer solideren theologischen Grundlage, als sie der dürre Thomismus der Handbücher bieten konnte.

Eine solche Grundlage lieferte nun der *transzendente Thomismus*, dessen herausragende Vertreter in der Theologie *Bernard Lonergan* und *Karl Rahner* waren. Lonergan, als Philosoph in erster Linie an methodologischen Fragen interessiert, berührte nur einige wenige theologische Grundfragen, und dies hauptsächlich in recht unzugänglichen lateinischen Handbüchern. Dagegen ging Rahner fast jede denkbare theologische Frage an, und zwar sowohl in allgemeinverständlichen Essays, Predigten und Meditationen wie in fachtheologischen Arbeiten. Seine transzendente Anthropologie war nicht nur neothomistisch, sondern zusätzlich getönt mit einer Art von Heideggerischem Existentialismus, der dem Zeitgeist der frühen 60er Jahre besser entsprach als Lonergans abstrakte Erkenntnistheorie. Amerikanische katholische Systematiker, die es gewohnt waren, in Europa nach geistiger Führung Ausschau zu halten, begrüßten Rahners Werk und machten es häufig zur Grundlage ihrer eigenen Arbeit.

Übersetzungen und Anthologien

Rahners Popularität in den USA in den letzten 25 Jahren ist ein bemerkenswertes Phänomen. Seit 1958 sind etwa 50 ausschließlich von Rahner verfaßte Bände ins Englische übersetzt und in den Vereinigten Staaten veröffentlicht worden. Dabei sind Rahners «Schriften zur Theologie» (engl. *Theological Investigations*) mit seinen gesammelten Aufsätzen nicht mitgezählt. Von den 16 Bänden der «Schriften», die bis zu Rahners Tod im März 1964 erschienen waren, sind bisher 14 übersetzt worden; die Übersetzung der beiden letzten ist in Vorbereitung. Den 14 deutschen Bänden entsprechen in der englischen Ausgabe 20 Bände. Von diesen Bänden wurden gewöhnlich je etwa 2500 Exemplare verkauft, doch Band 20 brachte es sogar auf 5000 verkaufte Exemplare.

Rahners bekanntestes Buch in den Vereinigten Staaten war sein «Grundkurs des Glaubens» (*Foundations of Christian Faith*)¹. Ein Rahnerschüler, William V. Dych SJ, hatte es hervorragend übersetzt. Von dem Werk wurden etwa 25000 Exemplare verkauft; an katholischen Seminaren und Hochschulen wird es bei der Ausbildung einer neuen Theologengeneration ausgiebig benutzt.

Rahnerleser in den USA kennen sein Werk nicht nur durch die genannten Arbeiten, sondern auch durch eine ausgezeichnete Anthologie, das von Gerald A. McCool SJ herausgegebene Buch *A Rahner Reader*². Dieses Werk, von dem mehr als 10000 Exemplare abgesetzt wurden, enthält u. a. den wichtigsten Teil von Rahners frühem Werk «Hörer des Wortes» in der Fassung der 1. Auflage.

¹ K. Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. Seabury, New York 1978.

² G. A. McCool, *A Rahner Reader*. Seabury, New York 1975.

Einen weiteren Zugang zu Rahners Denken vermittelte die fünfbandige theologische Enzyklopädie *Sacramentum Mundi*, deren Organisator und Hauptherausgeber er war. Die wichtigsten Artikel aus diesem Gemeinschaftswerk, viele davon aus Rahners Feder, sind unter dem Titel *Encyclopedia of Theology* nachgedruckt worden – ein Werk, das fast 2000 Seiten umfaßt und in über 17000 Exemplaren verkauft worden ist.³

Die Sekundärliteratur über Karl Rahner ist unübersehbar. Mehrere deutschsprachige Arbeiten über seine Theologie (vor allem diejenigen von Herbert Vorgrimler und von Karl-Heinz Weger SJ) sind ins Englische übersetzt worden. Es existieren auch über ein Dutzend Rahner-Monographien von amerikanischen Verfassern, darunter Werke von ehemaligen Rahnerschülern aus der Innsbrucker Zeit wie Louis Roberts und Robert Kress. Die meisten dieser Monographien (darunter diejenigen von Vincent P. Branick, Anne E. Carr, James J. Bacik, Robert Ochs, William C. Shepherd und Andrew Tallon) sind aus Doktorarbeiten hervorgegangen.⁴ Unzählige unveröffentlichte Dissertationen über Rahner liegen abgeschlossen vor oder sind noch im Entstehen.

Das bekannteste Werk der Rahner-Sekundärliteratur ist der Sammelband *A World of Grace*. Als dessen Herausgeber fungierte Leo J. O'Donovan SJ, der 1971 bei Rahner in Münster doktoriert hatte.⁵ Die 12 Kapitel zu den Hauptthemen von Rahners «Grundkurs», aus denen dieser Sammelband besteht, stammen von einigen der führenden Rahnerfachleute in den USA. Das Werk ist die Frucht eines Seminars über Rahners Theologie, das sich an der *American Academy of Religion* über fünf Jahre (1974–78) hinzog und von L. J. O'Donovan geleitet wurde. Ein weiteres Ergebnis dieses Symposions war eine dreiteilige, von J. Peter Schineller SJ, John P. Galvin und Michael A. Fahey SJ verfaßte Studie über Rahners Ekklesiologie: Sie erschien 1977 in den *Theological Studies*, der führenden katholischen theologischen Zeitschrift in den USA.⁶

In der theologischen Diskussion

Unter den wichtigen Büchern, die sich auf Karl Rahner beziehen, ist *Theology and Discovery* zu erwähnen, eine stattliche Festschrift, die Rahner von der Marquette University in Milwaukee zu seinem 75. Geburtstag überreicht wurde⁷; gleichzeitig erhielt er von derselben Universität den *Père Marquette Discovery Award*. Aus diesem Anlaß fand ein dreitägiges theologisches Symposium statt, dessen elf Hauptreferate von international bekannten Theologen, darunter Jon Sobrino aus El Salva-

³ K. Rahner/A. Darlap (Hrsg.), *Sacramentum Mundi*. 6 Bände, Herder and Herder, New York 1968–1970; K. Rahner, *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*. Seabury, New York 1975.

⁴ L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner*. Herder and Herder, New York 1967; R. Kress, *A Rahner Handbook*. John Knox, Atlanta 1982; V. P. Branick, *An Ontology of Understanding. Karl Rahner's Metaphysics of Knowledge in the Context of Modern German Hermeneutics*. Marianist Communications Center, St. Louis, Miss. 1971, 1974; A. E. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner* (AAR Diss. Series 19). Scholars Press, Missoula, MT 1977; J. J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery. Mystagogy according to Karl Rahner*. Notre Dame, Indiana – London 1980; R. Ochs, *The Death in Every Now*. Sheed & Ward, New York 1969; W. C. Shepherd, *Man's Condition. God and the World Process*. Herder and Herder, New York 1969; A. Tallon, *Personal Becoming: Karl Rahner's Christian Anthropology: The Thomist* (Washington, D. C.) 43 (1979) S. 1–177. Vgl. auch Donald L. Gelpi, *Life and Light: A Guide to the Theology of Karl Rahner*. Sheed & Ward, New York 1966.

⁵ L. J. O'Donovan (Hrsg.), *A World of Grace. An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*. Seabury, New York 1980.

⁶ L. J. O'Donovan, zusammen mit J. P. Schineller, J. P. Galvin, M. A. Fahey, *A Changing Ecclesiology in a Changing Church. A Symposium on Development in the Ecclesiology of Karl Rahner: Theological Studies* 38 (1977) S. 736–762.

⁷ William J. Kelly (Hrsg.), *Theology and Discovery. Essays in Honor of Karl Rahner*. Marquette University Press, Milwaukee 1980.

dor sowie J. B. Metz und Bruno Schüller aus Deutschland, gehalten wurden. Zu jedem Vortrag gab es zwei Korreferate. Rahner war selber anwesend und konnte so eine Reihe von unterschiedlichen Interpretationszugängen zu seiner theologischen Arbeit zur Kenntnis nehmen.

Diese Tagung war aber keineswegs Rahners erster Auftritt in den USA, noch übrigens sein letzter. Erstmals kam er zu einer Tagung über «Mensch und Freiheit», die an der Georgetown University in Washington im Herbst 1964 stattfand. Im Jahre 1966 kam er dann zu einer großen Versammlung an der Notre Dame University (Notre Dame, Indiana), deren Thema lautete: «Vatican II: An Interfaith Appraisal» («Vatikanum II: eine interkonfessionelle Würdigung»). Nachdem er in Notre Dame über Fragen theologischer Methode gesprochen hatte, ging er gleich zu einem anderen Symposium am St. Xavier College in Chicago, wo er ein bedeutendes Referat über «Theologie und Anthropologie» hielt. Bei späteren USA-Besuchen sprach Rahner an der University of Chicago, an der St. Louis University und an weiteren bedeutenden Hochschulen. Er erhielt eine große Zahl von Ehrendoktoraten – sowohl von katholischen (Notre Dame University, St. Louis University, Georgetown University, Duquesne University, Fordham University, John Carroll University, Weston School of Theology) wie von nicht-katholischen Hochschulen (Yale University, University of Chicago).

Die Zahl von Rahners Auftritten und Auszeichnungen in den Vereinigten Staaten ist besonders bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß er der englischen Sprache nicht mächtig war. Bei seinen Vorträgen in den USA bediente er sich manchmal der Simultanübersetzung; aber gewöhnlich las er die ersten paar Sätze aus seinem deutschen Text vor und setzte sich dann, während einer seiner früheren Doktoranden den Rest in englischer Übersetzung vortrug. (Es wird erzählt, man habe Rahner in seinem Sessel auf dem Podium gelegentlich den Rosenkranz beten sehen, während sein Referat vorgelesen wurde.)

Im Laufe seines Lebens wurde Karl Rahner für viele Amerikaner zu einer vertrauten Figur – nicht nur durch seine Bücher und öffentlichen Auftritte, sondern auch durch die Presse. Äußerst positive Artikel über ihn erschienen in zahlreichen Zeitungen und Zeitschriften kirchlicher und nichtkirchlicher Provenienz. Typisch ist z. B. ein Beitrag von Eugene Kennedy, der am 23. September 1979 im Magazinteil der «New York Times» unter dem Titel «Quiet Mover in the Catholic Church» («Ein unauffälliger Bewegter in der katholischen Kirche») erschien und in dem es z. B. hieß: «Während andere, besonders sein Mitbruder Bernard Lonergan aus Kanada, ebenfalls einen enormen Beitrag geleistet haben, ist Rahner eindeutig die wichtigste Einzelgestalt, die die Einstellungen und Methoden heutiger Theologie geprägt hat.» Diesem Urteil würden sich viele Theologen, protestantische wie katholische, anschließen. Der lutherische Theologe George Lindbeck, selber stark von Rahner beeinflusst, sprach von ihm im Jahre 1963 als von dem Theologen, «der – als einziger unter den zeitgenössischen katholischen Theologen – es an umfassender Weite und intellektueller Anstrengung mit Barth und Tillich aufnehmen kann und der, wenn man alles zu berücksichtigen sucht, vielleicht der bedeutendste von den dreien ist». Der katholische Theologe Richard P. McBrien, Dekan der Theologischen Fakultät der Notre Dame University, bezeichnete Rahner kürzlich als «den zweifellos einflußreichsten katholischen Theologen dieses Jahrhunderts». Ähnlich lautende Äußerungen von zahlreichen anderen Fachkollegen würden sich ohne Schwierigkeiten hinzufügen lassen.

Als Rahner am 30. März 1984 starb, war das Echo in der nichtkirchlichen Presse enttäuschend gering, doch eine große Zahl katholischer Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichte bewegende Würdigungen, u. a. von angesehenen Autoren wie David Tracy, Leo J. O'Donovan, Daniel Donovan und James Bacik. Viele von ihnen würdigten Rahners Liebesheldigkeit und Bescheidenheit, seinen Mut und seine Geduld, sein Temperament

und seinen Humor und seinen tiefen Gebetsgeist. Die Jesuiten wiesen gerne darauf hin, wie Rahners Theologie von den Exerzitien des Hl. Ignatius geprägt worden sei.

Deutlich sichtbar war Rahners derzeitiger Einfluß bei der Versammlung der *Catholic Theological Society of America* (CTSA) im Juni 1984. Das Tagungsthema «The World Church» («Die Weltkirche») ging auf eine Rede von Karl Rahner zurück, die er unter dem Titel «Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II» 1979 an der Weston School of Theology in Cambridge, Mass., gehalten hatte und die noch im gleichen Jahr in den *Theological Studies* erschienen war.⁹ In den vier Hauptreferaten der Tagung (von Avery Dulles SJ, Michael A. Scanlon OSA, Lisa S. Cahill und Geoffrey Wainwright) kam Rahners Name immer wieder vor. In seinem Referat «Systematische Theologie und die Weltkirche» beschrieb Scanlon Rahners Theologie als «einen der Welt zugewandten, neu verstandenen Katholizismus» («an immanent Catholicism, thoroughly restructured»). Er vertrat die Auffassung, Rahner habe sich die Ideen von Kant, Hegel und Marx in gelungener Weise angeeignet und habe «die materialistische Wende» sogar noch vor seinem Schüler Johann Baptist Metz vollzogen. Die Rede des Tagungsvorsitzenden, Michael A. Fahy SJ, gab einen Überblick über Rahners theologischen Weg und hob besonders hervor, wie Rahner seit 1956 Mitglieder und Tagungsreferate der CTSA beeinflusst hatte.

Epochale Gestalt einer Theologie

Hat Rahner Schüler in den Vereinigten Staaten? In bezug auf den Katholizismus in den USA und vielleicht sogar in der Welt könnte man von Rahner beinahe sagen, was Karl Barth einmal von Schleiermacher sagte: «Er begründete nicht eine Schule, sondern eine Ära.» Selbst diejenigen, die sich seinem Einfluß

⁹ Deutsch: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, S. 287–302.



Ein geistliches Lesebuch, das Meditation und Reflexion miteinander verbindet.

160 Seiten, gebunden
DM 22,-/sFr. 20.50
ISBN 3-451-20282-4

Die Autoren dieses Buches, das dem berühmten Prediger und Publizisten Mario von Galli zum 80. Geburtstag gewidmet ist, zeigen Wege auf, wie man heute noch religiöses Vertrauen finden – wie man heute noch an Gott glauben kann. Vertrauen wird dabei nicht als bloßes Gefühl verstanden, sondern als Grundlegung, als Fundament des Lebens, das sich auch vor dem Verstand verantworten und begründen lassen muß. Dieses Buch enthält Reflexionen und Meditationen, kurze Portraits von Menschen, die Zeugnis abgelegt haben für ein begründetes Vertrauen, und Erfahrungsberichte, die sich mit den Lebensgefühlen der Menschen heute auseinandersetzen.

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

entgegenstellen, können sich ihm in ihrem Denken kaum entziehen. Weil sie Rahner gelesen haben, haben sie andere Perspektiven, stellen andere Fragen und verwenden einen anderen Argumentationsstil, als sie dies sonst tun würden.

Eine Reihe bekannter amerikanischer Jesuiten, wie William V. Dych, Leo J. O'Donovan und Harvey D. Egan, die bei Rahner doktriniert haben, verbreiten und entwickeln seine Ideen weiter. Mehrere Alt-Kanisianer aus Innsbruck, z. B. Robert Kress und John P. Galvin, haben zwar anderswo promoviert, bleiben aber ihrem früheren Lehrer Rahner sehr verbunden und setzen sich erfolgreich für viele seiner theologischen Positionen ein. Wieder andere haben viel von seiner Theologie übernommen, ohne je Rahners Vorlesungen gehört zu haben. Dies dürfte etwa von Thomas F. O'Meara OP, John T. Carmody, Brian O. McDermott und Richard P. McBrien gelten. So folgt z. B. McBrien in seinem 1980 erschienenen, umfangreichen Lehrbuch *Catholicism* Rahners Lehre in den meisten wichtigen Fragen.⁹ Keiner dieser Theologen könnte jedoch als Rahner-Schüler im strengen Sinne bezeichnet werden, denn sie sind auch von anderen beeinflusst worden und sind in andere Richtungen aufgebrochen. Rahner selbst, vermute ich, hätte sie darin bestärkt.

Ich habe Rahners Einfluß bisher besonders hervorgehoben, möchte aber nicht den Eindruck erwecken, als hätte sich seine Theologie im amerikanischen Katholizismus konkurrenz- und oppositionslos durchgesetzt. Tatsächlich gibt es eine ganze Anzahl anderer Strömungen. Die «Biblische Theologie» blüht im katholischen Raum weiterhin, freilich nicht im gleichen kerygmatischen Stil wie in den 50er Jahren. Raymond E. Brown SS und Joseph A. Fitzmyer SJ sind die führenden Exponenten eines mehr wissenschaftlichen und kritischen Typs von Exegese, die aber gleichzeitig Loyalität gegenüber der katholischen dogmatischen Tradition übt.

Einer der gängigen Einwände gegen Rahner ist, er spreche zwar häufig von der einzigartigen Autorität der Bibel, vermöge der Bibel aber offenbar in seinem eigenen theologischen Werk keine signifikante Rolle zuzuweisen. In dieser Hinsicht stellt man ihm gelegentlich Theologen wie *Hans Küng* und *Edward Schillebeeckx* gegenüber, die sich in der heutigen Exegese sehr bewandert zeigen.

Anders als Rahner sprechen übrigens sowohl Küng wie Schillebeeckx ein ausgezeichnetes Englisch und treten häufig an Universitäten und theologischen Kongressen auf. Besonders Küng ist ein sehr gewandter Schriftsteller. Seine Bücher sind bei weitem lesbarer als die von Rahner. Als Rahner 1971 mit Küng eine Kontroverse in der Unfehlbarkeitsfrage hatte, sympathisierten viele amerikanische Katholiken und erst recht Protestanten eher mit Küng, dessen Freimut, Direktheit und Engagement für die Freiheit an die amerikanische politische Tradition anklingen. Dennoch bleibt es wahr, daß Küng in theologischen Fachkreisen nie einen Einfluß erreicht hat, der mit dem von Rahner vergleichbar wäre. Ähnlich wie Küng zieht auch Schillebeeckx die Aufmerksamkeit durch seine kühnen Positionen auf sich, die Rahner vergleichsweise als eher konservativ erscheinen lassen. Mit seinem unverdrossenen Bemühen um Brückenschläge zwischen systematischer und biblischer Theologie sowie zwischen Theorie und Praxis hat Schillebeeckx hohes Ansehen erlangt. Doch zeigt er sich eher als Kommentator von Werken anderer Theologen denn als Entwerfer eines eigenen Systems.

Bernard Lonergan verfügt noch immer über einen Kreis treuer Schüler, die Kongresse, Workshops und Festschriften zu seinen Ehren planen. Nach meinem Eindruck hat Lonergan aber seit langem aufgehört, seine Anhänger in eine Richtung zu lenken. Sie bauen seine Denkansätze in verschiedenen Richtungen weiter aus, die einen, indem sie sich zur Mystik und zur verglei-

chenden Religionswissenschaft hinwenden, andere, indem sie sich für Tiefenpsychologie und wieder andere, indem sie sich für politische Theologie und Befreiungstheologie interessieren. Die Lonergan-Bewegung ist zu vielgestaltig, um für ein bestimmtes theologisches System stehen zu können.

Noch bis vor etwa fünf Jahren hatte *Hans Urs von Balthasar* nur eine kleine Gefolgschaft in Nordamerika. Vor dem Jahre 1977 hatte er nie seinen Fuß auf diesen Kontinent gesetzt, und viele seiner wichtigsten Werke waren auf englisch noch nicht zugänglich. Seit 1977 hat er mehrere wichtige Reisen in die USA gemacht. Die «Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*», deren Hauptherausgeber er ist, erscheint seit einigen Jahren auch in einer amerikanischen Ausgabe. Es kam Geld zusammen, das die Finanzierung von prachtvollen Übersetzungen und Ausgaben seiner Hauptwerke ermöglichte. Unter diesen Umständen scharft sich nun eine beträchtliche Anzahl junger, eher konservativer katholischer Intellektueller um die Standarte von Hans Urs von Balthasar. Er ist in der Tat ein sehr schöpferischer Denker mit einer umfassenden Gelehrsamkeit und einer Produktivität, die es mit Rahner aufnehmen können. Balthasar war in einer Reihe von Fragen deutlich anderer Meinung als Rahner. Anhänger gab und gibt es bei diesen Kontroversen in den USA auf beiden Seiten. Viele, denen von Balthasars Theologie zugesagt, sind der Ansicht, daß sie die Bedeutung der Geschichtlichkeit der Offenbarung, das Unterscheidend Christliche, die Autorität der katholischen Tradition und die des Lehramts besser zu wahren verstehe. Im Gegensatz dazu wirft man Rahner vor, er habe eine übertriebene Neigung, seine Schlußfolgerungen mit Hilfe «aprioristischer» transzendentaler Deduktionen, die nicht überzeugen könnten, zu erzielen. Man kritisiert ihn, weil er die Gegebenheiten von Schrift und Tradition sozusagen «verschlucke», um sie in sein System einzubauen, das nur zu sehr der Philosophie des Idealismus verpflichtet sei.

Im Kontext pragmatischer Denktraditionen

Im allgemeinen kann man sagen, daß Rahner bei liberalen Katholiken in den USA besser angekommen ist als bei konservativen. Einen Augenblick lang war er auch bei manchen Konservativen beliebt, als er sich Küng in Sachen Unfehlbarkeit entgegenstellte. Doch ist er zu einer Identifikationsfigur von Liberalen geworden, weil er in Fragen wie der Empfängnisverhütung sowie der Priesterweihe von Frauen und verheirateten Männern und bezüglich der Wichtigkeit der Freiheit in der Kirche unabhängige Ansichten vertrat. Man schätzt Rahner, weil er gegen die deutschen Bischöfe die Sache der Wochenzeitung «Publik» verfocht, weil er Kardinal Ratzinger in der Frage der Berufung von J. B. Metz nach München entgegentrat und weil er Gustavo Gutiérrez gegen die römische Glaubenskongregation verteidigte.

In den 60er Jahren haben viele Amerikaner Rahners transzendente Methode begrüßt, weil sie eine katholische Alternative zur starren Scholastik, der man den Abschied geben wollte, anzubieten schien. Ob die Methode jedoch weiterhin Einfluß haben wird, ist weniger sicher. Die amerikanische Tradition ist eher auf Erfahrung und meßbare Ergebnisse ausgerichtet als auf hohe Spekulation und auf theoretische Konsistenz. Rahners künftiger Einfluß in den USA hängt wohl nicht zuletzt davon ab, ob seinen Schülern der Nachweis gelingt, daß sein System Momente persönlicher Erfahrung und Erkenntnisse von Psychologie und Soziologie «integrieren» kann. Der Kanadier Gregory Baum z. B. setzte bei Rahners transzendentaler Anthropologie an und bewegte sich dann über die humanistische Psychologie hin zu Religionssoziologie und Befreiungstheologie. Scanlons oben erwähntes CTSA-Referat könnte auf eine Tendenz in den Vereinigten Staaten hinweisen, sich eine weltzugewandte, humanistische Lesart von Rahners Theologie zu eigen zu machen, die empirischer und pragmatischer wäre als Rahners eigene Darstellung seines Denkens.

⁹ Deutsche Übersetzung: Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Zwei Bände, Grätz 1982.

Was immer die Zukunft bringen mag, die Tatsache bleibt bestehen, daß Karl Rahner auf die katholische Theologie Nordamerikas einen weit größeren Einfluß ausgeübt hat als jeder andere Zeitgenosse. In den vergangenen 25 Jahren besaß er für viele jene Art von Autorität, die früher einem Thomas von Aquin vorbehalten gewesen war.

Avery Dulles, Washington, D. C.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Karl Weber.

DER AUTOR, P. Avery Dulles SJ, ist Professor für systematische Theologie an der Catholic University of America in Washington, D. C. Seine wichtigsten Veröffentlichungen: *Revelation Theology. A History.* Herder and Herder, New York 1969; *A History of Apologetics.* Corpus, New York 1971; *The Survival of Dogma.* Doubleday, Garden City, N. Y. 1971; *Models of the Church.* Doubleday, Garden City, N. Y. 1974; *The Resilient Church.* Doubleday, Garden City, N. Y. 1977; *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom.* Crossroad, New York 1982; *Models of Revelation.* Doubleday, Garden City, N. Y. 1983.

Sefardische Juden zwischen Erinnerung und Assimilation

Jüdische Romanliteratur in Frankreich (II)¹

Die kulturelle Szene des jüdischen Pariser Exils wurde noch bis nach 1980 dominiert von Strömungen und Gedanken, die in Osteuropa verwurzelt waren: chassidisch-orthodoxe einerseits, proletarisch-bundistische andererseits.² Aber schon seit den späten 50er Jahren wuchs die Zahl der nordafrikanischen Einwanderer in Frankreich von Jahr zu Jahr. Während das Heer der arabischen Algerier den Arbeitsmarkt seit zwanzig Jahren vor allem im Süden erheblich belastet, entwickeln sefardische Judengemeinden der im Zuge der Unabhängigkeit Tunesiens (1956), Marokkos (1956) und Algeriens (1962) ausgewanderten «Maghrébins» kulturelle Eigenständigkeit und machen den angestammten Aschkenasen eine alte Vormachtstellung streitig.³ Der Historiker *Shmuel Trigano* setzt seinen persönlichen Akzent auf die gesamtjüdische Bedeutung der sefardischen Völker, wenn er in *La Nouvelle Question Juive*⁴ meint: «Die jüdische Frage ist heutzutage eine sefardische Frage.» Was die aschkenasischen Einwanderer an Intellektualität mitgebracht haben, das bezeugen die Sefarden an mediterraner Lebenslust und bekennender Selbstdarstellung.

Assimilatorische Wendigkeit

Tunesien erscheint in der jüdischen Maghreb-Literatur in besonders buntem Dekor. Dazu verblüfft die in Paris etablierte tunesische Kolonie durch Eigenaktivität und Lebensbegeisterung. Ihnen schein alles zu gelingen, meint ein Journalist des jüdischen Monatsmagazins «L'Arche», und er beschließt sein Porträt der Exil-Tunesier mit der lakonischen Feststellung: «Der Erfolg des jüdischen Tunesiers basiert letztlich auf seinem Lebensstil, seinem Milieu. Im Grunde kennt er keine Traurigkeit. Die Freude ist ihm Lebensquell.» Ob die eigene Literatur sich vor allem darauf bezieht?

Die Betrachtung des neueren Romanschaffens führt uns zu zwei Autoren, die die Geschicke Tunesiens sowohl aus der historischen Rückschau wie aus der Exil-Erfahrung literarisch zu fassen versuchen.

► Die seit 1957 in Frankreich lebende *Nine Moati* hat bereits vier Romane vorgelegt und ist seit *Les Belles de Tunis*⁵ mit lobendem Kommentar bedacht worden. Das umfangreiche Buch schildert jüdisches Leben in Tunis zwischen 1856 und 1945.

¹ Der erste Teil dieses Beitrags erschien in der letzten Nummer, S. 238ff.

² Über die Geschichte des osteuropäischen Stätels sind in jüngster Zeit verschiedene Studien und Bildbände erschienen. Die französische Historikerin *Rachel Ertel* zeigt in einem 1982 publizierten Werk (*Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne; de la tradition à la modernité.* Payot, Paris 1982) auf, daß hier verschiedene Ideologien koexistierten. In einem Feuilletonkommentar (*Le Monde*, 10.12.1982, S. 24) ergänzt sie: «Alle Richtungen waren vertreten: Zionisten, Marxisten, Bundisten. Es gab jene, welche die Kabbala studierten, andere lasen Marx. Im Stätel wurde Marx besser verstanden als anderswo: Er wurde studiert, genauso wie die Tora studiert wurde ...»

³ Zu den beiden Haupttraditionen des Judentums – die aschkenasische und die sefardische – vgl. den Vorspann zum 1. Teil des Artikels in der letzten Nummer, S. 238.

⁴ S. Trigano, *La Nouvelle Question Juive.* Gallimard, Paris 1979.

⁵ N. Moati, *Les Belles de Tunis.* Le Seuil, Paris 1983.

Wenngleich die Darstellung der vorkolonialen Zeit bisweilen episch mit weitem Strich ausholt, so schaffen die minutiösen Milieuzzeichnungen ein genaues Bild der damaligen Stadt, wo Juden, Araber und wohlhabende Europäer in jeweils zugeteiltem Revier der kommenden Dinge harren. Dem Schmutz und Gestank der jüdischen Ghettos (der sog. *Hara*) um 1850 verdanken die verängstigten Bewohner ihr Leben, als arabische Horden sich plündernd auf ihre Religionsfeinde stürzen, doch im Morast der Hara-Gassen sich nicht versammeln mögen: Diesem Pogrom als Romaneingang folgen ruhigere Zeiten, zumindest für die Familie des Caïds, Nessim, der dank französischer Gunst einen Palast bewohnen wird und seine Judengemeinde vor dem Hof des arabischen Beys wie auch vor dem kaiserlichen Thron Napoleons III. würdig zu vertreten weiß. Die Jahre des französischen Protektorats erwecken beinahe messianische Hoffnung auf bessere Tage, dank assimilatorischer Anstrengungen. Nessims Nachkommen gelingt sodann die aktive Teilhabe an der französischen Kultur. Jüdische Institutionen haben längst Schulbildung und europäischen Lebensstil ermöglicht.

Die historischen Bezüge des Romans werfen ein etwas diffuses Licht auf die Ereignisse im Mutterland (Dreyfus-Affäre, Weltausstellung), doch entwerfen die Berichte über Tunesiens koloniale Entwicklung ein reiches Mosaik aus Annäherungsmomenten, die der eben erwachten jüdischen Bourgeoisie das künstlerische und modische Schaffen der Metropole vermitteln. Mit eindringlicher Ziselierkunst gestaltet *Nine Moati* jedoch die Welt des Ghettoalltags, bis hinein in die dem einfachen Volk nachgesprochenen syntaktischen Muster. Dem Titel gemäß (und dem Impuls der Autorin entsprechend) kreist alle Welt um die tragenden Frauengestalten der anwesenden drei Kulturen. Ihre Aktivitäten wie auch ihre religiös begründete Verhaltenseinstellung stehen am Wendepunkt der sozialen Entwicklungsstufen eines Volkes, das, dem jüdischen Heilsgedanken folgend, nach einigen Generationen erst ins Gelobte Land ziehen wird, am Vorabend der 1956 von der arabischen Nationalbewegung erreichten Unabhängigkeit.

► So hält es Mohammed Cohen, der autobiographische Titelheld⁶ des Romans von *Claude Kayat*, der nach französischer Kulturdurchdringung am Lycée von Sfax den Weg nach Israel wählt, sich aber wenig später nach Schweden absetzt, um fern von Mittelmeer und Zionismus in nordischer Ambiance das geistige Erbe seiner französischen Sprache zu hegen. Mohammeds Odyssee (er ist Halbjuide, daher sein arabischer Vorname) steht für viele tunesische Lebenswege. Sie ist, gemeinsam mit dem Schicksal der Helden *Nine Moatis*, für Tunesiens Sefarden insofern bezeichnend, als sie der französischen Kolonialkultur wie auch dem Leben des Emigrationslandes Israel gegenüber ihre assimilatorische Wendigkeit beweisen. Dies bestätigt übrigens der Bericht eines Israel-Tunesiers, der beobachtet, wie seine eingewanderten Landsleute binnen kurzem im israelischen Volk «einschmelzen».

⁶ C. Kayat, Mohammed Cohen. Le Seuil, Paris 1981.

«Stätel» in mediterranem Dekor

Für Marokko gelten nicht genau dieselben Maßstäbe. Dem monarchischen Erbe ist es zu danken, daß die Arabisierung des Landes seit der Unabhängigkeit niemals das Französische verdrängt hat. König Hassan II. tritt für einen offiziellen Bilinguismus ein, denn der universale Charakter des Islam gebiete die kulturelle Öffnung hin zum Okzident, und Marokko versteht sich als Vermittler des euro-arabischen, wenn nicht gar des euro-afrikanischen Dialogs. Hinzu kommt der Authentizitäts-Anspruch der *Berber*, die nicht länger gewillt scheinen, unter der großen Benachteiligung gegenüber dem urbanen Marokko zu leiden, zumal sie als knappe Mehrheit (60%) das nationale Gefüge wesentlich mitprägen. Die sehr aktive jüdische Gemeinde genießt das Wohlwollen des Königshauses wie auch der Regierung. Dies hat der im Mai 1984 in Rabat abgehaltene Kongreß der nordafrikanischen Juden deutlich unterstrichen, insbesondere mit der offiziellen Einladung einer israelischen Knesset-Delegation, einem Zeichen der Vermittlungsbemühungen Hassans II. im Nahost-Konflikt.

► Nennt sich das Judenviertel der tunesischen Städte *Hara*, so heißt es in Marokko *Mellah*. In seinen *Récits du Mellah*⁷ vermittelt der aus Mogador stammende *Bouganim Ami* ein nuancenreiches Fresko des marokkanischen Judentums. Weder Identitätsverlust noch schmerzliche Exilerfahrung sind Schreibimpuls, denn der Autor hat seine Alijah (Einwanderung in Israel) mit 18 Jahren gewollt. Seinen Text durchdringt die intime Zuneigung zu einer in sich geschlossenen, von außen kaum zu begreifenden Welt. Mellahisches Alltagsleben mit dem afrikanisch geprägten Palaver strömt aus den Winkeln des Ghettos, der Autor zeichnet Rabbis und Verrückte mit derselben Poesie – Protagonisten eines Stückes, in dessen Verlauf Hoffnung, Skandale, Verzweiflung über Gottes Distanz und Lobgebete sich übertreffen, das Stätel in mediterranem Dekor. Über allem steht die Erwartung des (oft voreilig angekündigten) Messias, denn wohin sollte sonst der tägliche Disput mit Gott führen, wenn nicht hinaus aus den schmutzigen Gassen ins Gelobte Land? Tatsächlich verspricht die in Mogador mit Freudentaumel gefeierte Staatsgründung Israels messianische Zeiten.

► Im Gegensatz zu Amis Liebeserklärung an seine sefardische Jugendzeit nimmt sich *Paule Darmons* Roman *Baisse les Yeux, Sarah*⁸ geradezu wie ein Protestschrei heraus. Die junge Autorin lehnt sich nicht bloß gegen die Benachteiligung der Frau in der jüdischen Tradition Marokkos auf; sie denunziert die männliche Vormachtstellung als solche und läßt ihre Titelheldin Sarah im Exil des provinziellen Frankreich als gedemütigte Arztfrau eines standesbewußten Aschkenasen zugrunde gehen. Die Frage des jüdischen Erbes wird bei Paule Darmon trotz der scharf herausgestellten sefardisch-aschkenasischen Gegensätze von einer «écriture du désir» überlagert, einer an Camus erinnernden Poesie der nordafrikanischen, sinnlichen Lebensgier: Die 15jährige Sarah flüchtet an einsame Küstenstrände, den Ort ihrer sinnlichen Selbstbegegnung als junge Frau.

Irreparable Entwurzelung?

Frankreichs belastetes Verhältnis zu *Algerien* führt immer wieder zu Rassen-Spannungen, besonders im Mittelmeerraum. Jüdischen Einwanderern haben sich in Paris die Tore der westlichen Zivilisation anscheinend weiter geöffnet als der Masse der arabischen Landsleute. Zwei Romanautoren verdeutlichen den Weg aus dem kolonialen Ghetto nordwärts bis zum Herzen des «Mutterlandes».

► In *Gil Ben Aychs* Roman *L'Essuie-Mains des Pieds*⁹ ist Algerien noch nicht unabhängig, doch die Befreiungsideologie hat der Kolonialmacht schon längst den Kampf angesagt. Aus den Zeilen einer einprägsamen Bildersprache sprüht das ara-

bisch-jüdische Leben in Tlemcen, dem Geburtsort des Autors, das Emigrantendasein sodann in Paris: Vaters glücklose Geschäfte, das Lycée und die jüdische Ferienkolonie, Tradition und Nähe zum katholischen Milieu, der sozialistische Wind aus östlichen Kreisen sowie die Sorge um Algeriens Schicksal – nostalgisches Hegen einer verlorenen Welt oder die Flucht nach vorne der Assimilationsstrategie?

► Auf der Suche nach neuem Wurzelgrund findet *Jean-Luc Allouche* in *Les Jours Innocents*¹⁰ bis hin nach Israel und wieder zurück nach Constantine, seinem dichterischen, inneren Zion. Den lebenshungrigen, jungen Ich-Erzähler schmerzt der plötzliche Wegzug in Richtung Marseille-Paris: «Halb eingeschlummert, erfaßte ich kaum den definitiven, unwiderruflichen Charakter des Bruchs.» Im Pariser Lycée als «Tomatenhändler» gehänselt, weiß der kraushaarige Junge sich bald jenen Platz zu erobern, der ihm den sozialen Aufstieg vorzeichnen soll, was wiederum an eine bestimmte Distanz zum sefardischen Gehabe seiner Familie gebunden bleibt. Literarische Sprachmuster und philosophische Ansätze assimiliert er im Nu, doch einem Drang nach innerer Rückkehr folgend reist er nach Jerusalem, zerbricht an der Palästinenserproblematik, sucht seine Heimstätte anderswo – vielleicht im algerischen Constantine? Die Rückkehr erzwingt bitteres Eingeständnis der irreparablen Entwurzelung. Der langen Suche Endziel liegt im Wort des Dichters (Allouches Prosa darf wohl dichterische Qualität zugesprochen werden), dessen Sprache allein subjektives Judentum zu sichern und zu vermitteln vermag.

Solidarität mit Israel

Wenn ihn persönliche Umstände nicht daran gehindert hätten, wäre er längst nach Israel ausgewandert, erklärt der Pariser Romancier und Essayist *Arnold Mandel*. Wie stellt sich die französisch-jüdische Intelligenzija zu Israel? Wie versteht sich eine «existence diasporique» 36 Jahre nach der israelischen Staatsgründung?

Frankreichs Oberrabbiner *René-Samuel Sirat* (*Jacob Kaplans* Nachfolger seit 1981) beruft sich auf die in der Liturgie besungene Nostalgie des vertriebenen Volkes und deutet die seltsame Kriegsgeschichte der neuesten Zeit als Wegmarke messianischer Entwicklung. Andererseits verwischt der oft als selbstsicher denunzierte Zionismus Israels die Verbindungswege zur Diaspora. Aus kritischer Distanz sieht der Exponent der neuen Pariser Philosophie, *André Glucksmann*¹¹, seine jüdische Identität involviert, indem er dafür plädiert, daß die westliche Judenheit sich mit voller Kraft geopolitisch engagiere, denn nur so lasse sich Solidarität mit Israel begreifen und rechtfertigen.

Der Sommer 1982 hat den französisch-jüdischen Solidaritätswillen auf eine harte Probe gestellt, nachdem Israels Libanon-einmarsch den westlichen Medien antisemitischen Zündstoff zugespielt hatte. Dem Lügenwirbel um das Beirut Kriegsgeschehen sind viele Schriftsteller vehement entgegengetreten wie z. B. der Antisemitismus-Forscher *Léon Poliakov*, der in seinem Essay *De Moscou à Beyrouth*¹² die Sprachmanipulation entlarvt, die mit propagandistischem Eifer betrieben wurde, damit das seit 1967 neugestärkte Bewußtsein des militärisch siegreichen Juden als verfehlt erkannt werde, denn Verfolgung und Erniedrigung oder zumindest Selbstbescheidung hätten sein Wesen zu kennzeichnen. Wie einfach also der Transfer auf den neuen «Juden» im Beirut Unterstand, der in seinem «Ghetto» bangend der «Endlösung» entgegenblickt!

Bei aller Infamie dieser nazistischen Rhetorik darf die kritische Stimme der Juden selbst nicht überhört werden, die sich in Sorge um das jüdische Volk dem «imperialistischen Gebaren» der Begin-Administration widersetzt hat. Der Historiker und Publizist *Alain Finkielkraut* analysiert in *La Réprobation d'Is-*

⁷ B. Ami, *Récits du Mellah*. Lattès, Paris 1981.

⁸ P. Darmon, *Baisse les Yeux, Sarah*. Grasset, Paris 1980.

⁹ G. Ben Aych, *L'Essuie-Mains des Pieds*. Les Presses d'aujourd'hui, Paris 1981.

¹⁰ J.-L. Allouche, *Les Jours innocents*. Lieu Commun, Paris 1983.

¹¹ Vgl. *Orientierung* 1984, Nr. 7, S. 75ff.

¹² L. Poliakov, *De Moscou à Beyrouth*. Essai sur la désinformation. Calmann-Lévy, Paris 1983.

raël¹³ die veränderte Diasporasituation seit Libanon sowie die «Peace-Now»-Bewegung in Israel in ihrer Alibifunktion für die antiisraelische Linke im Frankreich der frühen 80er Jahre. Der Autor geht ebenfalls mit dem Klischee-Journalismus ins Gericht, doch erschöpft sich das Problem nicht in der Entlarvung der damaligen Medienpolemik. Im Nachhall der Beginschen Selbstgerechtigkeitsrhetorik analysiert Finkielkraut die Genealogie des Begriffs der Auserwählung und beleuchtet die Haltung der französischen Linken gegenüber dem Likud-Traditionalismus. Bereits in früheren Essays¹⁴ widmet er sich der französisch-jüdischen Identitätssuche von der Zeit der Revolution

¹³ A. Finkielkraut, *La Réprobation d'Israël*. Denoël, Paris 1983.

¹⁴ Ders., *Le Juif Imaginaire*. Le Seuil, Paris 1980 (deutsch: *Der eingebildete Jude*. Hanser, München 1982; Fischer Taschenbuch, Bd. 3846, 1984); *L'Avenir d'une Négation*. Le Seuil, Paris 1982.

bis zur 68er-Generation. Seine unbequeme Kritik trifft das jüdische Selbstbewußtsein seiner eigenen (Nachkriegs-)Generation, welche, durch den Genozid der Wurzeln beraubt, ihren Substanzverlust mit dem Mythos des gestelzten Andersseins und der inzwischen legendären, so oft beschworenen östlichen Herkunft kompensiert. Finkielkrauts Stellung zu Israel scheint kaum auf eine Formel reduzierbar. Obwohl linksintellektuell und Jerusalems Expansionspolitik gegenüber ablehnend, kann er sich dem antizionistischen Trend nicht beugen, der seit neuester Zeit vielerorts an die Stelle des Antisemitismus getreten ist. Seine beiderseits kritische Haltung verrät jene Umsicht, die u. a. auch aus den Worten des kürzlich verstorbenen *Raymond Aron* spricht: «Niemals meine Herkunft verschweigen, weder selbstherrlich noch unterwürfig, ohne die Überkompensation des stolzen Eigenbewußtseins.» *Josef Zemp, St. Gallen*

Katholische Kirche und Freimaurerei

Große Hoffnungen und tiefe Enttäuschungen haben einander kaum einmal so rasch und so radikal abgelöst wie bei der jüngsten Grenzziehung zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei. Nach wenigen Jahren des Tauwetters und der erfreulichen Streichung des Freimaurerverbotes im neuen kirchlichen Strafrecht ist durch eine kurze Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom 26. November 1983 die Temperatur des Dialogs vielerorts wieder auf den Nullpunkt gesunken. Aber gerade angesichts dieses Rückfalls mitten auf verheißungsvollem Weg darf man nicht einfach wieder zur Tagesordnung übergehen und die Sache auf sich beruhen lassen.

Im Dialog von Kirche und Freimaurerei muß immerhin keineswegs wieder am Nullpunkt begonnen werden. Ein ganz entscheidender Schritt auf dem Weg zur Versöhnung ist bereits geschehen, nämlich im neuen Kirchenrecht, das am 1. Adventssonntag 1983 in Kraft getreten ist.

Die kirchenrechtliche Lage heute

Die katholische Gegnerschaft zur Freimaurerei, die vor rund 250 Jahren mit der päpstlichen Bulle «In eminenti» Clemens' XII. (1738) einsetzte und die Freimaurer mit dem Kirchenbann belegte, gipfelte im 20. Jahrhundert in Kanon 2335 des 1917 neu kodifizierten Kirchenrechts. Der Kanon lautete:

«Wer einer Freimaurerloge oder einer anderen Art dieser Vereinigungen angehört, die gegen die Kirche oder die rechtmäßige staatliche Autorität agitieren (*machinantur*), der zieht sich automatisch (*ipso facto*) den Kirchenbann zu, dessen Lossprechung dem Apostolischen Stuhl ... vorbehalten ist.»¹

Katholiken wurden ermahnt, keine Ehe mit Freimaurern einzugehen (c. 1065). Geistliche wurden mit Entzug des Amtes und der Pfründe, Ordensleute überdies mit Entzug des aktiven und passiven Wahlrechtes bestraft. Außerdem mußten sie bei dem Hl. Offizium, der obersten römischen Glaubensbehörde, angezeigt werden (c. 2336).

Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965), dem Konzil der Versöhnung und Toleranz, wies der Bischof von Cuernavaca (Mexiko), *Sergio Méndez Arceo*, die Konzilsväter noch auf eine besondere Gemeinschaft von «getrennten Brüdern» hin, nämlich auf die «Freimaurerei». Nach dem Zeugnis der Geschichte sei die Freimaurerei in ihren Anfängen durchaus christlich gewesen und dies teilweise auch bis heute geblieben. Die Kirche müsse daher die mehr als einmal über sie verhängten Strafen überprüfen. Das Konzil ging auf das Votum nicht näher ein. Aber das Postulat für die geplante Kirchenrechtsrevision war wenigstens angemeldet, und zwar mit Erfolg.

¹ Kirchenbann oder Exkommunikation ist die strafweise Aussonderung eines Kirchengliedes aus der aktiven Kirchengemeinschaft mit gesetzlich eng umschriebenen Rechtswirkungen, besonders Ausschluß von der Eucharistie (Abendmahl).

Schon der *erste* Entwurf des neuen Rechtsbuches von 1973 enthielt keine Strafbestimmung mehr bezüglich der Zugehörigkeit zur Freimaurerei. Opposition gegen die Abschaffung regte sich u. a. besonders in Deutschland. Der einflußreiche Münchner Kirchenrechtler und Spezialist für das Strafrecht, *Audomar Scheuermann* – seit 1974 selber Mitglied der Dialogkommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Großlogen von Deutschland –, erhob ernste Vorbehalte. Seine Stellungnahme mündete in die Forderung, «die Zugehörigkeit zur Freimaurerei und ähnlichen Geheimbünden» solle «Straftatbestand des allgemeinen Rechts» bleiben.²

Der überarbeitete Entwurf von 1977 schwieg sich weiterhin aus. Indessen drängten mehrere Bischöfe darauf, daß im Strafrecht wenigstens etwas über die von der Kirche verurteilten Vereinigungen gesagt werde. Die Deutsche Bischofskonferenz stellte gar das Gesuch, das ausdrückliche Verbot der Freimaurerei im neuen Strafrecht aufrechtzuerhalten.³ Der Entwurf von 1980 enthielt einen ganz allgemein formulierten Kanon über Vereinigungen, die «gegen die Kirche agitieren». Die vom Papst erweiterte große Reform-Kommission, die mit der letzten Prüfung und Begutachtung der Rechtsrevision beauftragt war, entschied sich auf ihrer letzten Plenarsitzung im Oktober 1981 für einen allgemein gehaltenen Kanon und lehnte das Gesuch der deutschen Delegation (und anderer?) nach Einschaltung eines die Freimaurerei direkt betreffenden Textes endgültig ab. Der verabschiedete Text lautete: «Wer einer Vereinigung beitrifft, die gegen die Kirche Machenschaften⁴ betreibt, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden; wer aber eine solche Vereinigung fördert oder leitet, soll mit dem Interdikt (Gottesdienstsperr) bestraft werden.» Diese Formulierung ist in den Kanon 1374 des heute geltenden Kirchenrechts eingegangen. Damit war die 250 Jahre lang ausgesprochene und automatisch eintretende Exkommunikation gegen die Mitglieder der Freimaurerei aufgehoben.

Die theologisch-moralische Sicht der Freimaurerfrage

Anlaß und Grund für die einstige rigorose Verhängung des Kirchenbanns über katholische Logenbrüder – die Exkommunikation ist die schwerste aller Kirchenstrafen – konnten nur Dinge sein, die in schwerwiegender Weise Glaube und Sitte der katholischen Kirche verletzten und den Tatbestand der schweren Sünde bedeuteten. Papst Clemens XII. erklärte denn auch zu Beginn der Bulle «In eminenti» (1738), sein Amt verpflichte ihn, «Irrtümern und Lastern den Zugang zu versperren, damit die Reinheit der Religion erhalten bleibe». Im einzelnen wurden hauptsächlich folgende Gründe genannt:

▷ Es wird Anstoß genommen an der religiösen Toleranz der Freimaurerei, insofern sich in ihr «Menschen aller Religionen und Sekten vereinigen», die sich mit dem angemessenen Schein einer gewissen Art von natürlicher Rechtschaffenheit begnügen. Der Papst befürchtet einen ausgesprochenen Indifferentismus, der alle Religionen auf die gleiche Stufe stellt.

² A. Scheuermann, *Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht*: Archiv für kath. Kirchenrecht 143 (1974) S. 51.

³ Bischof Josef Stimpfle, *Freimaurerei und katholische Kirche*: Internationale kath. Zeitschrift 13 (1984) S. 169.

⁴ «Machenschaften» können sich richten gegen Lehre, Institutionen oder Amtspersonen der Kirche.

▷ Der Geheimnischarakter der Freimaurer wird gerügt. Sie würden «im Geheimen wirken», indem sie sowohl durch einen auf die Hl. Schrift abgelegten Eid wie auch durch die Androhung schwerer Strafen zu einem unverbrüchlichen Stillschweigen verpflichtet werden. Das «Freimaurergeheimnis» spielt in den Verboten immer wieder eine große Rolle, und dies nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch in protestantisch regierten Staaten. Aus Bern erfahren wir z. B., daß die Frauen der Freimaurer bei der Regierung geltend machten, daß es ihnen zu ihrem allergrößten Bedauern «trotz Liebkosungen, Listen und Ränken nicht gelungen ist, das erwähnte Freimaurergeheimnis zu erkunden». Daraufhin verbot der Magistrat die Freimaurerei bei strengen Strafen.⁵

▷ Die geheimen Gesellschaften würden Ruhe und Sicherheit des Gemeinwesens stören. «Denn wenn sie nichts Böses täten, würden sie nicht so sehr das Licht scheuen.» Dieses Gerücht sei so laut geworden, «daß man schon geraume Zeit in den meisten Gegenden die erwähnten Gesellschaften als für die Sicherheit des Staates gefährlich verurteilt und umsichtig aufgehoben hat». Man lebte im absolutistischen 18. Jahrhundert, da die kirchliche wie die staatliche Obrigkeit gegen alle Geheimbünde mißtrauisch war. So verbot auch das kalvinische Genf 1744 alle Logenzusammenkünfte mit der Begründung, daß ein kleiner Staat um seiner Sicherheit willen das Geheimnis nicht dulden könne, in das sich die Freimaurer hüllten.⁶ Der Nachfolger von Clemens XII., Papst Benedikt XIV., wird in seiner Freimaurerbulle «Providas» (1751) erklären, daß die Obrigkeit das Recht habe, alle Untertanen auszuforschen, ob bei ihren Zusammenkünften etwas gegen die Gesetze der Religion oder des Staates geschieht.⁷

▷ Die Freimaurer seien der «Ketzeri höchst verdächtig». Deshalb sei auch die Inquisition beauftragt worden, sich mit ihnen zu befassen. Der Zusammenschluß von Männern verschiedener Religion und Konfession ließ einen unstatthaften Synkretismus vermuten, der die Reinheit der katholischen Religion gefährde. Man lebte in der Zeit, da kurzerhand auch alle gemeinsamen Gebete zusammen mit Protestanten verboten wurden.⁸

Da päpstliche Bullen in jener Epoche nur dann zur rechtlichen Geltung kamen, wenn sie von staatlicher Seite registriert wurden, war dies in den protestantischen Ländern von vornherein ausgeschlossen. Aber außer Spanien, Portugal und Polen wurde die staatliche Genehmigung der päpstlichen Anti-Freimaurer-Erlasse auch in katholischen Ländern wie Frankreich und Österreich verweigert. So kam es, daß hier Katholiken, Laien und Kleriker, ungeachtet der päpstlichen Bestimmungen, der Freimaurerei beitraten. Die Liste geistlicher Würdenträger ist lang. Unter den prominenten Laien seien Mozart und Haydn erwähnt. Von den Abgeordneten der États Généraux, die am Vorabend der Französischen Revolution einberufen wurden, waren die Hälfte der Mitglieder des Tiers-État, dreißig Prozent des Adels und zehn Prozent des Klerus Freimaurer.

Die eigentliche Entfremdung zwischen Kirche und Freimaurerei vollzog sich im 19. Jahrhundert. Nach einer viel geglaubten und stark propägierten These von Abbé *Barruel* wurden die Freimaurer für den Umsturz der Gesellschaft in der Französischen Revolution verantwortlich gemacht. Außerdem entstanden in einer Reihe von Ländern zu Beginn des 19. Jahrhunderts revolutionäre Gesellschaften und Geheimbünde – wie die Carbonari in Italien –, welche meist eine lockere oder offene Verbindung zu den Freimaurern unterhielten. Ihre revolutionären Umtriebe rührten in Italien direkt an die Existenz des Kirchenstaates. Deshalb mehrten sich in der ersten Jahrhunderthälfte die päpstlichen Verurteilungen, die unterschiedslos Freimaurer, Geheimbünde, Sozialisten und Kommunisten in einen Topf warfen. Der verbalen Heftigkeit auf der einen entsprach gesteigerter Antiklerikalismus auf der anderen Seite. Es entstand – zumal in den katholischen romanischen Ländern – das bekannte «Feindbild»: Wo immer gegen die Kirche geschürt wurde, verdächtigte man die Freimaurer als geheime Drahtzieher. Das Feindbild der Freimaurer hatte im katholischen Raum

die gleiche Funktion wie anderswo dasjenige der «Juden» oder «Jesuiten» (Victor Conzemius).⁹ Allein im 19. Jahrhundert zählen wir 14 päpstliche Bullen gegen die Freimaurer. Die letzte erschien am 18. März 1902.

Die «offizielle» Wende kam, wie gesagt, erst mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens für eine gerechtere Welt. Im Februar 1968 gelangte die römische Glaubensbehörde an verschiedene Bischofskonferenzen mit einem Fragenkatalog (12 Fragen) «über den heutigen Stand der sog. Freimaurerlogen, sei es ihre Lehre, sei es ihr praktisches Verhalten zur Religion und zur katholischen Kirche». Die noch unterschiedlichen, aber großenteils erstaunlich positiven Antworten – von den elf europäischen Bischofskonferenzen traten außer Spanien alle für eine Revision der bisherigen Haltung ein¹⁰ – bewogen zwar die römische Zentralbehörde nicht zur sofortigen Aufhebung oder Änderung des Freimaurerverbots und seiner Strafsanktion, aber doch zu einer flexibleren Handhabung des Gesetzes. In einem historisch zu nennenden Schreiben Kardinal *Franjo Šeper*¹¹ an rund 20 Präsidenten von Bischofskonferenzen im Juli 1974 konzidierte die Glaubenskongregation, daß man bei der Behandlung von Einzelfällen mit Sicherheit jenen Autoren folgen darf, nach deren Meinung der damalige Kanon 2335 nur die katholischen Mitglieder jener Logen trifft, die «in Tat und Wahrheit (*re vera*) gegen die Kirche agitieren». Damit war die Tür zu einer differenzierten Wertung der Freimaurerei aufgetan. Sie wurde nicht mehr en bloc verurteilt, sondern man unterschied zwischen kirchenfeindlichen und nicht-kirchenfeindlichen Logen. Letzteren konnte demnach ein Katholik beitreten, ohne die Kirchenstrafe auf sich zu ziehen. Diese neue Rechtspraxis setzte natürlich voraus, daß der *theologische* Grund der Exkommunikation wegfiel und keine schwere moralische Verschuldung mehr angenommen wurde. Wenn allein Priestern und Ordensleuten der Eintritt in eine Loge weiterhin verboten blieb – ein solcher Schritt hätte begreiflicherweise das katholische Volk verwirren müssen –, dann war damit indirekt zum Ausdruck gebracht, daß Laien der Beitritt gestattet war.

Verschiedene Bischöfe und ganze Bischofskonferenzen (Skandinavien, England und Wales, Holland) sprachen sich – gestützt auf die römische Weisung – dafür aus, auf ihrem Jurisdiktionsgebiet in konkreten Einzelfällen Katholiken den Beitritt zur Loge zu gestatten. Daß eine solche Erlaubnis unmoralisch gewesen wäre, wenn die Mitgliedschaft in der Loge als solcher aus irgendwelchen Gründen als etwas schwer Sündhaftes betrachtet worden wäre, dürfte augenfällig sein. Anders reagierte man jedoch in Deutschland.

Deutsche Bischofskonferenz und Glaubenskongregation

Am 12. Mai 1980 kam eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz¹² heraus, die einen «unüberbrückbaren Gegensatz» zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei feststellte. «Die Zugehörigkeit zur Freimaurerei» stelle «die Grundlage der christlichen Existenz in Frage». Die Erklärung gipfelte in dem Schlußsatz: «Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist ausgeschlossen.» Hier wurde dezidiert die innere Unvereinbarkeit von katholischer Kirche und Freimaurerei als solche ausgesprochen. Damals saß in der Deutschen Bischofskonferenz noch der Münchner Kardinal *Joseph Ratzinger*.

Zunächst schien es sich nur um eine «lokale» Bombe zu handeln. So schrieb z. B. der Wiener Kardinal *König* an *Kurt Baresch*, den Deputierten Großmeister der Großloge von Österreich, «die Österreichische Bischofskonferenz» sei «durch die

⁵ Michel Dierickx, *Freimaurerei – die große Unbekannte*, Hamburg 1968, S. 62.

⁶ Ebd., S. 62.

⁷ Ebd., S. 70.

⁸ Ebd., S. 70.

⁹ Vaterland (Luzern) vom 26. Nov. 1983.

¹⁰ Kurt Baresch, *Katholische Kirche und Freimaurerei*, Wien 1983, S. 60.

¹¹ Vgl. *Orientierung* 1974, S. 247f.; vgl. auch 1981, S. 109ff.

¹² Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (Kaiserstr. 163, D-5300 Bonn 1), 12. 5. 1980.

Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz nicht mitbetroffen» und denke nicht an «eine ähnliche Erklärung»; inzwischen habe er vernommen, «daß einige Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz über das Dokument ... nicht glücklich sind»¹³; ähnlich reagierten die englischen Bischöfe.¹⁴ In Rom änderte sich zunächst nichts an der offeneren Behandlung der Freimaurerfrage. Der am 25. Januar 1983 promulierte neue Codex Iuris Canonici enthielt definitiv das Freimaurerverbot nicht mehr. Die Hoffnung vieler sah sich erfüllt.

Doch am Vorabend des 1. Adventssonntags 1983, da das neue Gesetzbuch in Kraft trat, geschah, was niemand erwartet hatte: Im Osservatore Romano erschien eine kurze «Erklärung» der Glaubenskongregation, unterschrieben von Kardinal Ratzinger (seit dem 25. November 1981 Präfekt der Glaubenskongregation). Darin hieß es:

«Es wurde die Frage gestellt, ob sich das Urteil der Kirche über die Freimaurerei durch die Tatsache geändert hat, daß der neue CIC sie nicht mehr ausdrücklich erwähnt. Diese Kongregation ist in der Lage zu antworten: ... Das negative Urteil der Kirche über die Freimaurervereinigungen bleibt unverändert, weil ihre Prinzipien immer als unvereinbar mit der Lehre der Kirche betrachtet wurden und deshalb der Beitritt zu ihnen verboten bleibt. Die Gläubigen, die freimaurerischen Vereinigungen angehören, befinden sich also im Zustand der schweren Sünde und können nicht zur hl. Kommunion hinzutreten.» Dem wurde noch der Satz hinzugefügt: «Autoritäten der Ortskirche steht es nicht zu, sich über das Wesen freimaurerischer Vereinigungen in einem Urteil zu äußern, das das oben Bestimmte außer Kraft setzt.»¹⁵

Die katholische Welt war perplex. Die Erklärung kam wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Nicht nur Bischöfe weitherum, besonders in den mittel- und nordeuropäischen Ländern, sondern selbst Mitglieder der engeren Kommission in Rom, die speziell mit der Freimaurerfrage befaßt waren, zeigten sich höchst überrascht und verwundert. Katholische Freimaurer sahen sich bitter enttäuscht.

Bis heute haben wir aus Rom keine genaueren Erklärungen erhalten, warum die geistige Struktur der Freimaurerei mit der Grundstruktur des katholischen Glaubens innerlich unvereinbar sei und welche Prinzipien der Loge mit der Lehre der Kirche im Widerspruch sein sollen. Wir sind einstweilen auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz angewiesen. Dort sind die Gründe der Unvereinbarkeit aufgelistet, zwölf an der Zahl. Nicht alle sind selbstverständlich von gleichem Gewicht. Die wichtigsten seien hier genannt.

► Zur «Grundüberzeugung» der Freimaurer gehöre der «Relativismus». Zum Beweis wird das Internationale Freimaurer-Lexikon angeführt, wo es heißt: «Die Freimaurerei kann ... als eine Bewegung aufgefaßt werden, die relativistisch eingestellte Menschen zur Förderung der Humanitätsideale zusammenzufassen trachtet.» «Die Freimaurerei dürfte das einzige Gebilde sein, dem es auf die Dauer gelungen ist, Ideologie und Praxis weitgehend von Dogmen freizuhalten.»¹⁶ – «Ein Subjektivismus dieser Art», erklären die deutschen Bischöfe, «läßt sich mit dem Glauben an das geoffenbarte und vom Lehramt der Kirche authentisch ausgelegte Gotteswort nicht in Einklang bringen.»

► Die «Relativität jeder Wahrheit» stelle «die Basis der Freimaurerei dar». «Die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis» werde «von den Freimaurern verneint». Erinnert wird an das bekannte Wort von Lessing von der «reinen Wahrheit» und dem «immer regen Trieb nach Wahrheit», wobei die «reine Wahrheit» Gott allein zukommt. Deshalb dulde der Freimaurer in seiner Loge auch kein Dogma. Zitiert wird wiederum das Freimaurerlexikon, in dem zu lesen ist: Vom Freimaurer wird verlangt, ein freier Mann zu sein, der «keine Unterwerfung unter Dogma und Leidenschaft kennt».¹⁷ – Ein derartiger Wahrheitsbegriff sei mit dem katholischen Wahrheitsbegriff nicht vereinbar.

¹³ K. Baresch, a. a. O., S. 138 und 124.

¹⁴ Vaterland (Luzern) vom 5. Sept. 1980.

¹⁵ Osservatore Romano, 27. 11. 1983.

¹⁶ Das Freimaurer-Lexikon, hrsg. von Eugen Lennhoff und Oskar Posner, erschien erstmals 1932 und wurde 1975 unverändert nachgedruckt. Dieses Nachschlagewerk ist laut Vorwort «weder offiziös noch offiziell», sondern stellt die Privatarbeit zweier Autoren dar. Zitat im Text: Sp. 1300.

¹⁷ Freimaurer-Lexikon, ebd., Sp. 524f.

► Relativistisch sei auch die «Religionsauffassung» der Freimaurer. Nach ihrem Verständnis seien «alle Religionen konkurrierende Versuche, die letztlich unerreichbare Gotteswahrheit auszusagen». Der Gotteswahrheit «angemessen» sei «nur die vieldeutige ... Sprache der maurerischen Symbole». – Diese relativistische Religionsauffassung lasse sich «mit der Grundüberzeugung des Christentums nicht zur Deckung bringen».

► Der Gottesbegriff der Freimaurer sei eine «deistisch geprägte Konzeption». Es gebe in den Ritualien den Begriff des «Großen Baumeisters aller Welten». Dieser Weltenbaumeister gelte den Freimaurern nicht als «ein Wesen im Sinne eines personalen Gottes». Er sei ein neutrales «Es», undefiniert und offen für jedes beliebige Verständnis. Jeder könne hier seine Gottesvorstellung einbringen, der Christ wie der Moslem, der Konfuzianer wie der Animist. Diese «Imagination eines im deistischen Abseits thronenden Weltenbaumeisters» entziehe «der Gottesvorstellung des Katholiken ... den Boden».

► Den «Gedanken an eine Selbstoffenbarung Gottes», wie er von allen Christen geglaubt und festgehalten wird, lasse der freimaurerische Gottesbegriff nicht zu.

► Aus dem Wahrheitsbegriff der Freimaurer leite sich auch ihre spezifische Toleranzauffassung ab. Bei den Freimaurern herrsche die Toleranz nicht nur gegenüber Personen, sondern auch gegenüber Ideen, wie gegensätzlich diese auch sein mögen. Eine Toleranzidee dieser Art erschüttere die Haltung der Katholiken in der Glaubenstreue und in der Anerkennung des kirchlichen Lehramtes. Der Katholik verstehe unter Toleranz die den Mitmenschen gegenüber geschuldete Duldsamkeit.

► Die Ritualhandlungen zeigten in Wort und Symbol einen «sakramentsähnlichen Charakter». Sie erweckten «den Anschein, als würde unter Symbolhandlungen objektiv etwas den Menschen Verwandeldes bewirkt» wie in den Sakramenten. Andererseits gehe es nach Ausweis der Ritualien in der Freimaurerei «letztlich um eine ethische und geistige Optimierung des Menschen». Da bleibe das Bedenken, «daß die ethische Vervollkommnung verabsolutiert und so von der Gnade gelöst wird, daß kein Raum für die Rechtfertigung des Menschen im christlichen Verständnis bleibt».

► Die Freimaurerei stelle an ihre Mitglieder einen «Totalitätsanspruch, der ihnen eine Zugehörigkeit auf Leben und Tod abfordert». «In diesem Totalitätsanspruch», erklären die deutschen Bischöfe, «wird die Unvereinbarkeit von Freimaurerei und katholischer Kirche besonders deutlich».

Kritische Stimmen zur bischöflichen Erklärung

Nach Erscheinen der «Erklärung», die in der Presse nicht wenig Aufsehen erregte und zum Teil zu heftigen Reaktionen der Betroffenen führte, unternahmen es katholische Kenner und Gesprächspartner der Freimaurer, in offener Diskussion die Gründe der Unvereinbarkeit auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen: der Frankfurter Jesuit und Kirchenrechtsprofessor *Reinhold Sebott* in den «Stimmen der Zeit»¹⁸ und der Steyler Pater Dr. *Alois Kehl* in einer eigenen Dokumentation zu Händen der Deutschen Bischofskonferenz.¹⁹ Beide hielten die Gründe nicht für durchschlagend. Kehl sagte es sehr massiv: «Von den angeführten zwölf «Gründen» entsprechen elf nicht der Wahrheit.» Alle insgesamt «taugen nicht, die Unvereinbarkeit zu beweisen».²⁰

Grundlegend leidet die Argumentation der bischöflichen Erklärung an einem fundamentalen Mißverständnis und läßt sich daher leicht aus den Angeln heben. Entscheidende Argumente dafür finden sich in den «Alten Pflichten», der von dem presbyterianischen Geistlichen *James Anderson* redigierten Verfassung der Freimaurer der englischen Mutterloge in London, die bis heute Maßstab für die «Regularität» einer Loge ist.

Das Ziel der Freimaurer war bekanntlich die «Bruderschaft», die nach damaligem Zeitverständnis ihr Fundament im Bekenntnis zu Gott haben mußte. In seiner großen «Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation» schreibt *J.*

¹⁸ Stimmen der Zeit 199 (1981) S. 75–87; vgl. die Antwort von Bischof Josef Stimpfle: ebd., S. 409–422.

¹⁹ Una Sancta 36 (1981) S. 54–67.

²⁰ Eingabe an Kardinal Joseph Höffner, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, S. 17.

Lecler: «Im 17. und 18. Jahrhundert ... treten Theologen und Staatsmänner fast einstimmig dafür ein, Atheisten und Ungläubige von der Toleranz auszuschließen. Nach der damaligen Auffassung ist der Atheist seinem Wesen nach «asozial»; er verwirft Gott, hat allen Sinn für das Absolute und das Heilige verloren und spottet jeder moralischen Regel, jedem Versprechen, jedem Vertrag und jeder Verpflichtung.»²¹ Eine Innung oder Zunft und gar eine Maurerzunft, die Kathedralen baut, war ohne Bekenntnis zum obersten Baumeister, dem Schöpfer des Alls, nicht zu denken. Die Bruderschaft der Freimaurer hatte sich daher einmal negativ gegen jede Gottesleugnung abzugrenzen. Darum der *erste* Satz in den «Alten Pflichten»: «Der Maurer ist als Maurer verpflichtet, dem Sittengesetz zu gehorchen; und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein engstirniger Atheist noch ein bindungsloser Freigeist (*irreligious Libertine*) sein.»

Positiv konnte sich die Bruderschaft als eine Gemeinschaft von Leuten aus verschiedenen Kirchen und Weltanschauungen nicht mehr auf *eine* Konfession oder Religion festlegen, sondern nur auf den allen gemeinsamen Grund, und das war Gott als der Schöpfer aller Dinge. So lautet der zweite Satz der «Alten Pflichten»: «In alten Zeiten waren die Maurer in jedem Land verpflichtet, der Religion anzugehören, die in ihrem Lande oder Volke galt. Heute jedoch hält man es für ratsamer, sie nur zu der Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, *ihre besonderen Glaubensauffassungen diesen selber überlassend (leaving their particular Opinions to themselves)*. Dieser letzte Partizipialsatz ist der entscheidende Punkt, von dem alles weitere abhängt.

Die Freimaurerei fordert gerade nicht einen Relativismus als Ideologie.²² Als Loge, als Gemeinschaft der Brüder, bekennt man sich zum «Allmächtigen Baumeister aller Welten». Nach den Präzisierungen in den «Alten Landmarken» ist dieser Weltenbaumeister keinswegs ein unbestimmtes «Es», sondern der «eine ewige und wahrhaftige Gott, der Schöpfer und Lenker des Weltalls». Jede weitere Frage: Welches Gottesbild des genaueren?, welche Konfession?, welche Kirche?, dies wird dem einzelnen anheimgestellt und auch ausdrücklich zugestanden. Mit anderen Worten: Die Loge als Loge hat keine Dogmen. Sie ist in diesem Sinn adogmatisch, aber nicht anti-dogmatisch. Der einzelne Bruder, ob Christ oder Jude oder Moslem oder was immer, soll seine persönlichen Überzeugungen, seine «Dogmen» bewahren können. So ist denn auch die freimaurerische Toleranz gegenüber den Ideen oder Weltanschauungen nichts anderes als die Toleranz gegenüber den Personen mit verschiedener Glaubensrichtung und Überzeugung. Daraus folgt zugleich mit aller Klarheit, daß gerade die Loge keinen Totalitätsanspruch an ihre Mitglieder stellt, auch wenn sie mit ihrer unverbrüchlichen Treue zur Bruderschaft rechnet.

Innerkirchlicher Dissens

Es ist nicht das erste Mal in der neueren Zeit, daß sich zwischen dem amtlichen Rom und weiten Kreisen der theologischen Wissenschaft und des Kirchenvolkes ein Dissens anbahnt. So war es vor dem Konzil in der Frage der Religionsfreiheit, so ist es heute in der Frage der Familienplanung. In Sachen Freimaurerei sind es nicht nur Theologen²³ und Laien, sondern auch Bischöfe und Bischofskonferenzen, die die Vereinbarkeit der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche und der Freimaurerei verteidigen. Noch im vergangenen April mußte Kardinal Jo-

²¹ Joseph Lecler, Die Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, Stuttgart 1965, S. 592.

²² Die bischöfliche «Erklärung» gibt übrigens zu: «Die Weltanschauung der Freimaurer ist nicht verbindlich festgelegt.» – «Eine gemeinsame verbindliche Ideologie ist hier nicht festzustellen.»

²³ Bischof Stimpfle (vgl. Internat. kath. Zeitschrift 13 [1984] S. 166f.) nennt vor allem die «aktiven» Jesuitenautoren: den Holländer M. Dieckx, den Franzosen P. Riquet, den Spanier F. Benimeli, den Italiener G. Caprile und den Deutschen R. Sebott. Er nennt ferner A. Kehl, H. Vorigmler, St. Pfürtner und R. Esposito.

Wen könnten Sie für ORIENTIERUNG interessieren?

Adressen sind uns willkommen. Formulare für *Geschenkabonnements* haben Sie in den letzten Tagen erhalten (Nicht-Direktabonnenten wollen solche bitte anfordern).

Wen werden Sie mit ORIENTIERUNG beschenken?

seph Ratzinger bei einem Empfang von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse in Deutschland gestehen, daß er sich bei Gesprächen mit der skandinavischen sowie mit der nord- und südamerikanischen Bischofskonferenz überzeugen konnte, daß die Beurteilung der Freimaurer in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich ist.²⁴ Selbst in Rom sind die Ansichten nicht so einheitlich, wie es den Anschein hat. 1981 wies die Kongregation für Selig- und Heiligsprechungsprozesse in einer eigenen «Erklärung» darauf hin, daß «vor der (Französischen) Revolution bekanntlich viele Logen zu korporativen und operativen Zwecken entstanden waren, die nicht jenen (kirchenfeindlichen) Charakter besaßen, den die Freimaurerei seit Anfang des 19. Jahrhunderts hatte». Hier wurde von einer römischen Autorität festgestellt, daß die *pau-schale* Verurteilung der Freimaurerei wenigstens für das 18. Jahrhundert nicht gerechtfertigt war.²⁵ Mit Blick auf die neuere Zeit gestand Kardinal Ratzinger bei dem genannten Presseempfang ein, daß die «strafrechtliche Ebene» in der Behandlung der Freimaurer im neuen Kirchenrecht «aus gutem Grund» weggefallen ist, «weil weltweit vielfach nicht von einer «Machination gegen die Kirche» gesprochen werden könne».²⁶ Dies war aber im bisherigen Kirchenrecht die ständige Begründung für die Exkommunikation.

Man kann daher wahrheitsgemäß kaum behaupten, daß das «negative Urteil der Kirche» über die Freimaurerlogen «unverändert» geblieben sei. Um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen muß die Diskussion weitergehen. Kardinal Ratzinger soll selber Bischöfen gegenüber, die eine von der römischen «Erklärung» abweichende Meinung zum Ausdruck brachten, bedeutet haben, daß sie «Eingaben» an die Glaubenskongregation machen könnten. Katholische Freimaurer jedoch, die hauptsächlich auf das Schreiben von Kardinal Šeper im Jahre 1974 hin mit Wissen und Billigung ihres Bischofs einer Loge beigetreten sind, fordern mit Recht, daß die kirchliche Autorität ihre Insider-Erfahrungen und Kenntnisse in die Beurteilung der Freimaurerei einbezieht.²⁷ Einstweilen bleibt ihnen für ihr Verbleiben in der Loge nur die Berufung auf ihr Gewissen, das für die konkrete Entscheidung stets letzte Instanz ist. Sie können sich aber mit der Feststellung trösten: Auch ein Freimaurer kann «selig» werden. Dieses Zeugnis hat Rom selber vor drei Jahrzehnten – nichtsahnend – ausgestellt. Pius XII. erhob nämlich 1955 den französischen Priester *Jean Marie Gallot* (1747–1794) zur Ehre der Altäre. Dieser Seliggesprochene war nachweislich Freimaurer.²⁸

Albert Ebnetter

²⁴ KIPA 5.4. 1984.

²⁵ Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 9. 10. 1981.

²⁶ KIPA 5.4. 1984.

²⁷ Katholische Freimaurer in der Schweiz halten die neuen kirchlichen Erklärungen, soweit es ihre Logen betrifft, für «ungerecht, unbegreiflich, ja absurd». Eine Freimaurerloge handle im Grunde nicht anders als jede ideell ausgerichtete politische oder kulturelle Vereinigung, die Leute verschiedener Konfession und Weltanschauung umfaßt und sich deshalb auf eine allen gemeinsame Basis verpflichtet hat. Die Partei oder der Club kann nur aufgrund dieser gemeinsamen Plattform in Aktion treten, beläßt jedoch jedem Mitglied seine Freiheit und Unabhängigkeit in seinem persönlichen Leben. In Freimaurerkreisen scheint man kaum gewillt zu sein, gegenüber der katholischen Kirche initiativ zu werden und neue Schritte zu einer Versöhnung zu unternehmen. Letztlich sei es an dem, der Unrecht tut, und nicht an dem, dem Unrecht geschieht, das Unrecht gutzumachen. Leider ist das nach dem Konzil geweckte Vertrauen auf eine gerechtere Beurteilung durch die nachkonziliäre Kirche bei nicht wenigen Freimaurern durch die jüngsten «Erklärungen» erschüttert worden.

²⁸ Er gehörte der Loge «Union» von Laval an. Vgl. die «Erklärung» der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, in: Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 9. 10. 1981.

Philosophie der Frauen

Sophia, Gegenstand philosophischen Interesses, ist weiblichen Geschlechts. Die Philosophiegeschichte verzeichnet indes fast ausschließlich männliche Namen. «Zu Buche» schlug hier, was weisheitsliebende Männer dachten. An dieser Tatsache stießen sich Frauen, die sich innerhalb der institutionalisierten und kanonisierten Philosophie umsahen und dort für sich einen Platz suchten. Sie gründeten vor über 10 Jahren die «Internationale Assoziation von Philosophinnen», deren erklärtes Ziel es ist, die Stellung der Frauen innerhalb der universitären Philosophie zu stärken und gleichzeitig die Bedeutung der Präsenz von Frauen für Forschung und Lehre der Philosophie zu betonen. Die Assoziation veranstaltete dieses Jahr (vom 11. bis 13. Oktober) in den Räumen der Heidelberger Alma Mater ihr drittes Symposium – nach Würzburg 1980 und Zürich 1982. Ungefähr 200 Frauen und einige wenige Männer nahmen daran teil. Die Internationalität ging dabei über Deutschsprachigkeit (noch?) nicht hinaus: die überwiegende Mehrzahl der Teilnehmerinnen kam aus der Bundesrepublik, der Schweiz und Österreich; eine Französin (Monique David-Ménard), zwei Niederländerinnen (E.M. Barth und Maja Pelikaan-Engel) und eine Polin (Ija Pawloska) hielten ihre Vorträge auf deutsch. Das durchaus doppelbödige und in ironischer Absicht formulierte Thema der Tagung lautete in Anspielung auf Friedrich Engels «Menschwerdung des Affen»: «Die Menschwerdung der Frau».

Philosophie und Emanzipationsbewegung

Doch wo liegen die Gründe für das Entstehen der Assoziation und für die Veranstaltung von Kongressen eigens von und für philosophierende Frauen? Zunächst werden Frauen, die innerhalb der Universitäten und sonstiger Bildungseinrichtungen beruflich Philosophie treiben möchten, damit konfrontiert, daß sie unter den Männern nur eine verschwindende Minderheit ausmachen. Noch schwerer wiegt, daß sie ihre Geschlechtszugehörigkeit überhaupt als ein Hindernis in ihrem Beruf erfahren. Diese Gründe spielen ja auch eine Rolle beim Zusammenschluß von Architektinnen oder Theologinnen oder für die allmählich beginnende gegenseitige Protektion von Politikerinnen.

Zu berichten ist jedoch hier von einer Tagung von Philosophinnen. Deshalb liegt es nahe, an das Symposium die Frage heranzutragen: Welche Rolle kann die Philosophie für die Aufhebung dieser Benachteiligung der Frauen, für Emanzipation, Gleichberechtigung und Befreiung der Frauen spielen? Einige der Vorträge beschäftigten sich mit der Rolle der Frau in einer bestimmten Gesellschaft oder innerhalb eines bestimmten Lebenszusammenhangs.

E. Waleśka Tielsch beispielsweise befaßte sich mit der Stellung der Frau im antiken Griechenland («Du sollst gebären – Du darfst nicht gebären»). So materialreich und teilweise spannend dieser Vortrag auch war – was man leider von den Vorträgen zum Thema «Frau und Medizin» und «Technik und die verlorengegangenen Zusammenhänge» nicht behaupten kann –, so wenig war er doch «philosophisch» zu nennen. Historische Themen sind sicher eine Fundgrube für die Frauenbewegung – im Bereich der Philosophiegeschichte etwa die von *Annegret Stopczyk* zusammengestellte Textsammlung «Was Philosophen über Frauen denken»¹ –, doch befriedigen sie als solche noch nicht das Bedürfnis nach theoretischer Durchdringung der «Frauenfrage». Fragen wurden bei diesen Vorträgen eigentlich überhaupt keine gestellt, eher Fakten zusammengetragen, Traditionen «aufgearbeitet».

Philosophisches Denken als Instrument für Emanzipation zu verwenden versuchte dagegen die zu einem Streitgespräch geladene Heidelberger (CDU-)Politikerin *Wanda von Baeyer-Katte* in ihrem Beitrag «Weibliche Gesellschaftskritik und Strategien der Veränderung». Trotz rechtlicher Gleichstellung der Frauen konstatierte sie eingangs «dringliche Benachteiligung» und be-

stätigte so aus ihrer Sicht den Befund, der die Philosophinnen zur Assoziationsgründung veranlaßt hatte. Das Hauptproblem sieht sie dabei in einer «Interaktionsschwelle», die sich bemerkbar macht, nachdem Frauen Zugang etwa zu politischen Ämtern erlangt haben. Gerade in den hochwirksamen und entscheidungsträchtigen Kleingruppen der Gesellschaft bestünden massive Vorurteile gegenüber Frauen. Doch Frauen verhielten sich ihrerseits auch so, «daß diese Vorurteile ständig bestätigt werden». Frauen werde prinzipiell weniger gut zugehört als Männern, ihnen werde eine «Gefolgschaftsrolle» zugeordnet, aber sie ordneten sich diese auch selbst zu. Dies erklärte Frau von Baeyer-Katte nun unter Zuhilfenahme von Hegels Herr-Knecht-Verhältnis und als dessen Auswirkung auf die Psychologie von Mann und Frau. Darüber wäre zu diskutieren gewesen, doch die Aggressivität einiger Teilnehmerinnen gegen die konservative Politikerin führte leider dazu, daß ihre sehr substantiellen und von viel durchdachter Erfahrung getragenen Äußerungen «rechts» liegen gelassen wurden.

Gibt es einen «weiblichen Diskurs»?

Während in Frau von Baeyer-Kattes Referat ansatzweise sichtbar wurde, welche Bedeutung philosophisches Denken zur Analyse der gesellschaftlichen Benachteiligung von Frauen und zu deren Verringerung oder Aufhebung haben könnte, gaben andere Vorträge Anlaß zu der grundsätzlicheren Frage: Philosophisches Denken, philosophischer Diskurs, was ist das eigentlich unter dem Blickwinkel eines Geschlechts, das an der Philosophiegeschichte nur zu einem verschwindend kleinen Teil (und dies eher zu Zeiten der Blüte der Mystik als in der Moderne) mitschrieb? Anders gefragt: Sind Frauen nur unge rechterweise und aufgrund einer (heute überholten oder prinzipiell überholbaren) Rollenverteilung von der Philosophie bisher ausgeschlossen geblieben, oder stellt diese ganze Philosophie einen «männlichen Diskurs» dar, der Frauen von ihrem eigenen Denken her fremd sein muß?

Diese These vertreten zum Beispiel die *französischen Post-strukturalistinnen*. *Luce Irigaray* etwa², von der strukturalistischen Sprachtheorie Lacans herkommend, sieht auf der Subjekt-Seite der Denkgeschichte des Menschen bisher einzig das Männliche vertreten. Unterwerfe sich die Frau einem solchen Denken mit dem Ziel der Teilnahme am philosophischen Diskurs, so verzichte sie damit auf die Besonderheit ihrer weiblichen Beziehung zum Imaginären. Nicht auf dem Weg der Suche nach dem Zugang zum bestehenden Diskurs kann dieser Theorie zufolge die Subjektwerdung gelingen, er verurteilt die Frauen im Gegenteil viel endgültiger zum Verzicht auf eigenes Denken. Gefordert ist die Suche nach der «écriture féminine», die das Fließende, das Vielfältige und vor allem das Zirkuläre dem linearen Denken der männlichen Rationalität entgegensetzen kann. Während die historische Untersuchung der Rolle der Frau, die sich unter amerikanischen Feministinnen in den mittlerweile an vielen Universitäten etablierten «Women's Studies» unter dem Stichwort «herstory statt history» großer Beliebtheit erfreut, aus der Erforschung der Bedeutung von Frauen in früheren Geschichtsepochen ein Argument für weibliche Fähigkeit zu größerem Mitwirken in öffentlichen Denk- und Handlungszusammenhängen zu gewinnen versucht, sagen Vertreterinnen eines eigenständigen weiblichen Denkens und Schreibens: Frauen sollen und können eigentlich gar nicht ihren Platz innerhalb eines männlich bestimmten Diskurses suchen wollen, es kommt vielmehr darauf an, ihrem spezifisch weiblichen Diskurs Geltung zu verschaffen.

Die Frage, welche Folgen die öffentliche Beachtung eines solchen weiblichen Diskurses haben könnte, was er also zur Kritik der «herrschenden» Vernunft leisten könne, versuchte eher implizit und ansatzweise *Maria Austerlmann* in ihrem Vortrag «Mythisches Denken und

¹ A. Stopczyk, Was Philosophen über Frauen denken, München 1982.

² Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme* (Collection Critique). Éditions de Minuit, Paris 1974. Deutsch: *Speculum. Spiegel des andern Geschlechts*. edition Suhrkamp 946. Frankfurt 1980.

historischer Rationalismus. Grundlagen einer humanen Zivilisation» anzusprechen. Sie sah es als besondere Aufgabe der Frauen an, das Denken in Mythen gegen einen in seinen Auswirkungen zunehmend inhuman werdenden Rationalismus einzusetzen. Ähnlich argumentierte *Uschi Bender* in ihrem Vortrag «Technik und die verlorengegangenen Zusammenhänge», in dem sie ausführte, eben diese verlorengegangenen Zusammenhänge könnten am ehesten durch denkerische Anstrengungen von Frauen im Bereich der Technik wiedergewonnen werden. Was allerdings den Frauen diese Qualifikation verschaffen soll, blieb äußerst unklar. Dieser Mangel wurde auch in der erregten Diskussion hervorgehoben. Ist es etwa gerade das Ergebnis des von Feministinnen stets kritisierten jahrhundertlangen Ausschlusses der Frauen vom öffentlichen Leben, daß die auf ihre «Natur» verwiesenen Frauen nun gegen eine sich verselbständigende «Natur»-wissenschaft die Verbindung zur Natur für die gesamte Gesellschaft wiederherstellen können? Die Gefahr einer selbstzufriedenen Idylle «neuer Weiblichkeit» ist nicht fern.³

Männliche und weibliche Welterfahrung

Daß diese Gefahr – wenn auch nicht die Notwendigkeit, ihr zu erliegen – durch den Ansatz der französischen Poststrukturalistinnen gegeben ist, zeigte die Lacan-Schülerin *Monique David-Ménard*. Ihrer Ansicht nach droht ein neuer Essentialismus, wenn «das Weibliche» zur feststehenden Größe wird, wenn Frauen also selbst (sich) leisten, was sie sich von den Männern verbitten: sich auf feststehende Merkmale festlegen zu lassen und damit zum Objekt zu werden. Nun muß ein Ansatz, der von einer spezifisch weiblichen Art des Denkens ausgeht, aber nicht unbedingt Festlegungen dieses Weiblichen zur Folge haben. «Ich bin für eine Konzeption des Weiblichen, für die es so viele «Weiblichkeiten» gibt wie Frauen», sagt etwa *Julia Kristeva*⁴. Doch ist dann dieser Satz schon die Konzeption des Weiblichen, und es wäre müßig, ihm noch etwas nachschicken zu wollen, etwa eine Theorie des «weiblichen Diskurses». Eine mögliche Differenz zwischen männlichem und weiblichem Diskurs kann sich nur im einzelnen und in der Praxis erweisen.

Worin diese Differenz bestehen könnte, versuchte die Zürcher Dichterin und Philosophin *Elfriede Huber* mit ihren Ausführungen zur «Sprache der Dichtung», eingeleitet durch Vorstel-

³ Auf diese Gefahr weisen die Autorinnen des informativen, aus einer interdisziplinären Tagung von Wissenschaftlerinnen hervorgegangenen Sammelbandes «Weiblichkeit oder Feminismus?» (Hrsg. von Claudia Opitz, Weingarten 1984) eindringlich hin.

⁴ In: Kein weibliches Schreiben? Fragen an Julia Kristeva, *Freibeuter* 2 (1979) S. 82.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, 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: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
 Konto Nr. 62 90-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Jahresabonnement 1984:
Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50
Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29,50
Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-
Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich 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,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

lung und Interpretation eines eigenen Gedichts, zu verdeutlichen. Die in der Dichtung wirksame Bildersprache kann ihrer Ansicht nach auch innerhalb einer theoretischen Sprache geeignet sein, die Besonderheit «weiblicher Welterfahrung», das eigene Erleben, in aller Genauigkeit gegen den «männlichen Zynismus» einzusetzen. Daß «weibliche Welterfahrung» hier nicht allein als Privileg der Frauen verstanden wurde (schließlich gibt es auch ein paar männliche Dichter ...), daß andererseits «männlicher Zynismus» ebenfalls nicht das Monopol eines Geschlechts ist, sondern eine allgemeine Folge der Zerstörung bildlichen Denkens zugunsten einer ohne «Bedenken» erfolgenden Verwendung allgemeiner Begriffe meint (etwa in unserer Fernsehkultur), dies klärte sich glücklicherweise dann in der Diskussion. Hier wurde eher als in den Thesen über die «verlorengegangenen Zusammenhänge» deutlich, daß der bisherige Ausschluß von Frauen aus dem philosophischen Diskurs auch zur größeren Erhaltung oder Entwicklung genauen und anschaulichen Durchdenkens von «Alltags»-erfahrungen bei denkenden Frauen geführt haben könnte.

Von zwei Vorträgen ist noch zu sprechen, die thematisch nicht unter den Titel «Menschwerdung der Frau» paßten. *Constanze Peres'* Darlegungen zu «Baumgartens Begründung der Ästhetiktheorie» – in den philosophischen Teilbereichen Ästhetik und Ethik ist die Präsenz von Frauen wohl heute schon spürbarer als in anderen – bildeten einen präzisen, brillanten und engagierten «Diskurs». *Imelda Abbt's* Vortrag über «Liebe zur Weisheit – gegliedertes Leben?» erinnerte schon im Titel (wieder) an das Zentrum der Philosophie. Sie führte vier mögliche Standpunkte an, von denen aus Leben sich denkerisch ordnen läßt: den der Sinnlichkeit, den des «geordneten Lebens», den des «Lebens aus Ergriffenheit» und den des «religiösen Lebens». Die von dem Vortrag sehr betroffenen Zuhörerinnen stießen sich in der Diskussion an dem Begriff «Gott», der die Vorstellung vom Vater-Gott, vom männlichmächtigen Prinzip einschließe. Sollte «Frau» stattdessen von der «Göttin» sprechen? Das Einseitige einer solchen Rede ist offensichtlich, es entsteht jedoch als Reaktion auf einen Gottesbegriff, der als ebenso einseitig erfahren wurde.

Auch der Zusammenschluß philosophierender Frauen hat etwas Einseitiges, er geschieht aber, weil die Philosophie von vielen Frauen als de facto von Männern beherrscht erlebt wird. Insofern ist zu hoffen, daß der weibliche Diskurs eines Tages nicht mehr im Mittelpunkt des Interesses philosophierender Frauen stehen wird, weil er im philosophischen «aufgehoben» ist.

Sowohl in den Tagungsbeiträgen einiger Frauen, die sich thematisch mit «Frauenthemen» beschäftigten, als auch und ganz besonders in den gar nicht ausdrücklich frauenbezogenen Vorträgen zeigte sich, so möchte ich meinen Eindruck von dieser Tagung zusammenfassen: Es gibt Frauen, die Sophia lieben. Es lohnt sich, sie zu Wort kommen zu lassen. Insofern sie Frauen sind und auch ihr abstraktes Denken davon nicht abstrahiert, ist dies dann ein «weiblicher Diskurs». Insofern sie sich aber zu Recht dagegen wehren, als Frauen in ein Ghetto verwiesen zu werden, ist es mehr als das: Philosophie als Menschwerdung des Menschen. *Adelheid Müller-Lissner, München*

Zur Titelseite

Angesichts eingestellter bzw. unmittelbar vor dem Abschluß stehender Verfahren gegen Theologen (*Gustavo Gutiérrez* bzw. *Leonardo Boff* und *Edward Schillebeeckx*) stellt sich erneut die Frage nach Recht und Grenzen des Dissenses in der Kirche. Werden in den jeweiligen Verfahren (theologische, soziale, politische, kulturelle, ökonomische) Konfliktkonstellationen als innerkirchliche Konflikte zugelassen und verarbeitet, oder werden sie unter dem Anspruch der Wahrung der Orthodoxie verdrängt? Deshalb sind Überlegungen über Recht und Grenzen des Widerspruchs in der Kirche¹ ein für sie und ihr Selbstverständnis grundlegendes Thema (vgl. den Text von Karl Rahner auf der Titelseite). *N. K.*

¹ Vgl. *Concilium* 18 (1982), Heft 10, und *Journal of Ecumenical Studies* 19 (1982), Heft 2.

AZ

8002 Zürich