



**K**ÜHN, LUFTIG, LOCKER und offen, höchst bestimmt und doch so gar nicht naturhaft oder mechanisch, so richtig geistlich und frei wird das in diesem Wort aus dem 2. Korintherbrief (3,17) schlicht nebeneinander gestellt: Wo dieser ist, der Geist des Herrn, da ist auch dies, Freiheit. Selbstverständlich, unfehlbar ist es so, daß diese beiden immer und überall beieinander sind. Was gäbe es da abzuleiten, zu erklären, zu verrechnen? Sind Gott und der Mensch beieinander – und davon ist da die Rede –, dann ist es eben so, dann ist das aber eine höchst wunderbare Sache, weil Gott es den Menschen nicht schuldig ist, bei ihm zu sein, und weil der Mensch das nicht schaffen und nicht einmal erwarten kann, bei Gott zu sein. Zu verrechnen gibt es da also gar nichts. Es passiert dann nur eben: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. So passierte es

## Wo der Geist des Herrn ...

am Pfingsttag. So entstand damals aus 12, aus 120, aus 3000 und später noch mehr Leuten die christliche Gemeinde. So mag, kann, darf sie auch heute und morgen aufs neue entstehen. So kommt es dazu, daß es in der Welt als Kinder Gottes und als Gottes Briefträger an die Welt auch Christen gibt.

Wo der Geist des Herrn ist, da ist *Freiheit*. Freiheit ist in der Sprache der Bibel eine Macht, ein Vermögen, ein Können, insofern eine «Kunst». Nicht irgend eine Macht und Kunst – am allerwenigsten die, ins Blaue hinein nach Zufall oder Belieben dies oder das zu wählen, nicht die Freiheit der Freiheitsstatue im Hafen von New York, nicht die Freiheit des Herkules am Scheideweg. Nein, die Freiheit, Macht und Kunst, zu erkennen, zu beherzigen, ins Werk zu setzen, daß Gott die Welt und in der Welt einen jeden Menschen geliebt hat, liebt und lieben wird (vgl. Joh 3,16). Christen sind Menschen, die diese Freiheit haben. Die christliche Gemeinde lebt, indem sie diese Freiheit betätigt. Wo der Geist des Herrn ist, da ist dafür gesorgt, daß es Christen, daß es christliche Gemeinde gibt: in dieser Freiheit, in ihrer Betätigung.

Christen sind Menschen, die ihren Herrn gefunden haben: daraufhin, daß er sie gefunden hat. Nach anderen Herren, Autoritäten, Heilanden und Schutzgeistern brauchen sie kein Bedürfnis zu haben. Das heißt nicht, daß sie respektlose, meisterlose Leute wären. Das heißt aber, daß sie aus aller Knechtschaft, Magie und Diktatur fröhlich und

## ... da ist Freiheit

definitiv entlassen sind: aus der ihrer Zeitung, aus der des Urteils der Leute, aus der der gerade herrschenden Stimmung und öffentlichen Meinung, aus der bestimmter starker Persönlichkeiten, Ideologien, Prinzipien, Systeme – nicht zuletzt aus der der Vorstellung einer absolut maßgebenden Bedeutung ihrer eigenen Überzeugung, Stellungnahme und Rechthaberei. Sie haben in aller Ohnmacht die Macht, Gott über alle Dinge zu fürchten und zu lieben. Das ist ihre Freiheit.

Sie sind darum Menschen, die gerade nur eine Sorge haben: die nämlich, sie könnten von Gott, seiner Güte und seinem Vermögen zu gering denken, zu wenig erwarten, im Blick auf ihn und auf sein Geheiß in Gedanken, Worten und Taten zu schüchtern sein, zu wenig wagen. Im übrigen brauchen sie keine Angst zu haben: vor der Zukunft ihrer Lebensgeschichte nicht und auch nicht vor der der Welt- und Kirchengeschichte, nicht vor der übermächtigen Unvernunft und Bosheit irgendwelcher anderer und nicht vor ihrer eigenen, vor dem Altwerden nicht, vor dem Einsamwerden auch nicht und auch nicht vor dem Sterben, vor keinem Schicksal und vor keinem Teufel. Sie versäumen es gewiß jeden Tag ein paarmal, von dieser ihrer Macht Gebrauch zu machen. Die Angst will gewiß auch sie beständig übermannen und tut es oft genug. Sie haben aber die

### PFINGSTEN

**Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit:** Gott ist es dem Menschen nicht schuldig, bei ihm zu sein – Christen sind Menschen, die ihren Herrn gefunden haben – Sie haben kein Bedürfnis nach anderen Herren – In ihrer Freiheit sind sie für die Welt – Der Geist des Herrn ist Jesus Christus – Unterscheidung der Geister (vgl. auch den kurzen *Buchhinweis*: Karl Barth in «Situationen»).

*Karl Barth (1886-1968)*

### PSYCHOLOGIE/THEOLOGIE

**Schuldbewältigung und Verantwortung des Menschen:** Elemente eines interdisziplinären Gesprächs – Psychoanalyse: Schuldgefühle von der Über-Ich-Instanz determiniert – Modifizierte Fassung der Theorie S. Freuds – Schuldbewältigung bedeutet nicht Abbau des Über-Ichs – Drei Fallbeispiele – Aufarbeitung, nicht Verdrängung neurotischer Zwangsvorstellungen – Konfrontation mit der verdrängten Biographie – Ideal ist, ein befriedigendes Leben im Wissen um eigene Schuld führen zu können – Psychotherapie sozialer Menschen – In der Ambivalenz von totaler Selbstentwertung und Grandiosität – Einführung zu realistischer Selbsteinschätzung.

*Udo Rauchfleisch, Basel*

### LITERATUR

**Erzählerische Suche nach dem Ursprung:** Zum literarischen Werk von *Mircea Eliade* – Im Gegensatz zum religionswissenschaftlichen Werk nur in der rumänischen Muttersprache verfaßt – Hat seine Kraft aus der Sehnsucht nach Kindheit und Jugend – Entfremdende Folgen politischer Macht – Das Sakrale lebt unter der Tarnung des Profanen weiter – Wer einmal die Todesgrenze überschritten hat – Auftauchende Erinnerung als Weg zur absoluten Freiheit.

*Albert von Brunn, Zürich*

### KIRCHEN

**Vancouver 1983/Rom 1985 – ein Vergleich zweier Kirchenversammlungen:** Was ist vergleichbar? – Schlußbericht von Vancouver zielt auf breite Rezeption – Schlußdokument der Bischofssynode stand unter Konsensdruck – Unterschiedliche Art, mit der Bibel umzugehen – Starker Akzent auf der Evangelisation nach innen – Frauenfrage auf beiden Foren kontrovers und teilweise tabuisiert – Das Böse in der Welt: mythologische Beschreibung oder rationale Analyse? – Neutralisierende Wirkung einer verengten *Communio-Ekklesiologie* – Nicht die traditionellen Konfessionsunterschiede, sondern die sozialetischen Differenzen markieren die Grenzen.

*Johannes Dantine, Wien*

### BUCHHINWEIS

**Hinduismus, Buddhismus und Taoismus als Heilswege:** «Religion an sich» gibt es nicht, wohl aber Religionen – Miteinander sprechen als Weg der Begegnung.

*Knut Wolf, Nijmegen*

Macht über sie, und sie können sie betätigen. Das ist ihre Freiheit.

Sie müssen aber als solche Menschen nicht für sich – sie dürfen gerade in ihrer Freiheit für die Anderen, für die Welt da sein. Für das Volk Israel, für alle Völker, ihnen zum Zeugnis und zum Licht ist ja damals am Pfingsttag die freie Gemeinde der freien Christen geboren und eingesetzt worden. Die Christen haben die Macht, die Liebe Gottes in dem kleinen oder großen Kreis ihres Daseins denen sichtbar zu machen, die sie noch nicht oder noch nicht recht kennen: in aller Bescheidenheit, aber auch in aller Heiterkeit und vor allem: in aller Bestimmtheit. Dazu sind sie aus aller Knechtschaft und von aller Angst freigemacht. Sie dürfen dienen. Gott kann sie brauchen. Sehr seltsam, daß er sie brauchen kann. Aber er braucht sie tatsächlich und macht es eben damit unmöglich, daß ihnen ihr Leben je langweilig, überflüssig, sinnlos werden und erscheinen könnte. Gerade ihr Auftrag wird sie immer wieder tragen: auf Adlersflügeln sogar (vgl. Ex 19,4). Zusammenbrechen müßten und würden sie nur, wenn sie – ein schreckliches Wort! – «dienstfrei» sein müßten. Das ist aber gerade ihre Freiheit, daß für sie von Dienstfreiheit nie die Rede wird sein können. Gerade das wird ihnen zum Heil, daß sie schlicht zur Ehre Gottes da sein dürfen. Das ist ihre Freiheit, und man wird das wohl die Krone der Freiheit nennen dürfen.

Wo der Geist des Herrn ist, da ist diese Freiheit. Da wäre er also nicht, wo diese Freiheit, diese Macht und Kunst *nicht* wäre, wo die freie Gemeinde der freien Christen *nicht* geboren würde, *nicht* aufstünde, *nicht* am Werk wäre. Christentum in der Knechtschaft, in der Angst, im Schneckenhaus kann und mag an sich immer noch eine nette Sache sein. Nur mit dem Geist des Herrn wird ein solches unfreies Christentum bestimmt nichts zu tun haben.

Aber nun ist auch das andere zu bedenken. Wo der *Geist des Herrn* ist, *da* (und nur *da*!) ist Freiheit. Es gibt auch andere Geister, menschliche und außermenschliche, auch übermenschliche, persönliche und unpersönlich kollektive: Hausgeister, Volksgeister, Rassen- und Klassengeister, Vereinsgeister, Parteigeister, auch religiöse, auch Kirchengeister übrigens. In Basel zum Beispiel gibt es einen besonderen mit Trommeln und vielerlei Redensarten begrüßten Faschnachtsgeist. Man redet wohl auch etwa von einem allgemeinen, in Natur und Geschichte waltenden und sich offenbarenden Gottesgeist. Man kann aber von allen diesen Geistern nicht sagen, daß, wo sie sind, auch Freiheit ist. Sie *müssen* zwar nicht, sie *können* sich aber allesamt auch als böse, als solche Geister entpuppen und erweisen, die die Menschen statt aus der Knechtschaft, der Angst, den Schneckenhäusern heraus tiefer in sie hinein und also in die Unfreiheit treiben. Gute, in die Freiheit führende Geister können sie eigentlich im besten Fall nur *werden*: dadurch nämlich, daß allenfalls mit und unter ihnen auch irgend etwas vom Geist des Herrn gegenwärtig und am Werk sein möchte. An und für sich sind sie um so mehr als unguete Geister zu erkennen, je mehr sie sich selbst groß machen und schließlich wohl gar eine Art göttlicher Würde und Heiligkeit für sich in Anspruch nehmen wollen. Und die Bibel macht uns darauf aufmerksam, daß ausgerechnet jener vielgerühmte allgemeine göttliche Weltgeist durchaus kein guter, sondern ein böser, ein richtiger Poltergeist sein dürfte (vgl. 1 Kor 2,12). Wo er ist, da ist *keine* Freiheit. Der Geist des Herrn ist, verschieden von allen anderen Geistern, das Werk, das der auferstandene, der lebendige Jesus Christus unter uns Menschen tut: seine durch seine Himmelfahrt nicht unterbrochene, sondern nun eben so – vorläufig unsichtbar geworden, aber nicht minder unmittelbar und kräftig – fortgesetzte Geschichte und Gegenwart, Rede und Tat auf Erden. Der Geist des Herrn ist Jesus Christus selbst, der wieder und wieder zu seiner Gemeinde kommt, in ihr Wohnung nimmt und wirkt, mit ihr und so mit dem ganzen Menschengeschlecht auf dem Wege ist, dem Ziel seines Werkes entgegen, an welchem er allen Menschen als der, der er war und ist: als der Richter und Mittler zwischen Gott und ihnen offenbar wer-

den und damit das Weltgeschehen abschließen und vollenden wird. Der Geist des Herrn ist die sich in diesem Übergang bezeugende brennende und leuchtende Liebe des Vaters und dieses seines für uns dahingeebenen und sich selbst hingebenden Sohnes. Wo dieser, der Heilige Geist, ist, einkehrt, spricht, handelt, treibt, führt und regiert, da ist Freiheit: da und nur da.

Wie unterscheidet man ihn von den anderen Geistern? Wir sind aufgefordert, die anderen Geister zu prüfen (vgl. 1 Joh 4,1): darauf nämlich, ob und inwiefern sie etwas mit diesem, dem Heiligen Geist, zu tun haben möchten? ob sie wohl direkt oder wenigstens indirekt auch bekennen möchten, daß Jesus der Herr ist (vgl. 1 Kor 12,3)? ob dann, wo sie sind, auch so etwas wie Freiheit sein und sichtbar werden möchte? Aber wie kann man sich da auch bei gründlichster, ernstlichster Prüfung irren! Und wie oft ist das tatsächlich geschehen! Die eigentliche, die unfehlbare Unterscheidung des Geistes des Herrn von den anderen Geistern, an die wir uns bei unserem Prüfen nur eben nachträglich nach bestem Wissen und Gewissen halten können, ist offenbar die, die er, indem er da ist und indem da, wo er ist, auch Freiheit ist, selber vollzieht. Tut er es etwa nicht? Ist etwa Jesus und sein Werk nicht von allen anderen Geistern und ihren Werken – wenn wir nur aufmerksam hinsehen und hinhören wollen – unmißverständlich verschieden? Und so auch die Freiheit, die da ist, wo sein Werk geschieht, unmißverständlich verschieden von all den Gefangenschaften, die sich uns als Freiheiten ausgeben möchten? Die Menschen des Pfingsttages wußten Bescheid darüber, daß sie es mit dem Geist des Herrn zu tun hatten. Der Geist des Herrn selber gab ihnen darüber Bescheid, indem er sich schlicht als die mit keiner anderen zu verwechselnde Selbstbezeugung des leidenden, gekreuzigten, gestorbenen, aber auch auferstandenen, des lebendigen Herrn Jesus Christus zu erkennen gab. Und ihre eigene Freiheit, die da war, indem er, Dieser, in ihrer Mitte war, war die Bestätigung, daß sie sich wahrhaftig nicht getäuscht hatten. Rechnen wir ruhig damit, daß er sich auch heute, auch unter uns, unfehlbar, mit keinem anderen zu verwechseln, zu erkennen gibt und daß sich seine Gegenwart in unserer ihr sehr wunderbar, aber auch sehr einfach auf dem Fuß folgenden Freiheit bestätigen wird!

Karl Barth (1886–1968)

*Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit* (2 Kor 3,17. Pfingsten 1957). In: K. Barth, Gesamtausgabe. Abt. 1: Predigten 1954–1967. Hrsg. von H. Stoevesandt. Zürich 1981, S. 263–267. Rechte beim Theologischen Verlag Zürich. Den Hinweis auf diesen Text verdanken wir Herrn Pfarrer Dr. H. Stoevesandt, Karl-Barth-Archiv, Basel.

## Karl Barth in «Situationen»

«Sicher, Barth war in erster Linie der theologische Lehrer ... Doch geht es hier vielmehr darum, in einer bunten Reihe von einzelnen Szenen zu erzählen, wie sich das von ihm Gedachte und Gelehrte im praktischen Leben in bestimmten, konkreten Situationen bewährt hat. Es soll in einigen kleinen Berichten gezeigt werden, wie er in solchen Augenblicken reagiert, geantwortet, gehandelt hat.» Mit diesen Worten skizziert Eberhard Busch, Assistent von Karl Barth in dessen drei letzten Lebensjahren und später sein Biograph, das Programm für eine kleine Sammlung von «Momentaufnahmen». Wenn dabei in der Tat auch der «Pfarrer und Seelsorger», ja der «Laie und Mitchrist» hervortritt, so doch keineswegs nur in der Form von Anekdoten, die «Menschliches» im Stil von «Karl Barth privat» dokumentieren und seine Art, Theologie zu betreiben (doing theology!), vergessen ließen. Es sind unter den «Szenen» auch öffentliche, ja Geschichte machende Episoden dabei, so Barths Aufruf zum «Widerstand» im Jahr 1933 in Berlin und dessen Illustration mit dem Ruf eines Eidgenossen vor Sempach «Schlagt auf die Speere, sie sind hohl». Das Gepfefferte und Treffende (schweizerisch: das Träfe), oft auch Verblüffende haben es sehr wohl mit der «Hauptsache» des ersten Gebots zu tun, dessen Frucht es ist, getrost zu sein. Busch nennt diese Haltung «Glaubensheiterkeit», und dieses Wort (entlehnt von P.H. Spitta) gab den Titel für das Büchlein<sup>1</sup> ab. In den Tagen und Wochen nach Karl Barths 100. Geburtstag (10. Mai) kann es uns etwas von dem erschließen, woraus er gelebt und wozu er sich bekannt hat.

L. K.

<sup>1</sup> E. Busch, *Glaubensheiterkeit: Karl Barth, Erfahrungen und Begegnungen*. Neukirchener Verlag 1986, 96 S., DM 12,80.

# Schuldbewältigung aus psychoanalytischer Sicht

Unter dem Titel «Psychoanalyse und theologische Ethik» ist soeben ein Buch erschienen, das zum Gespräch zwischen den beiden genannten – oft genug verfeindeten oder jedenfalls berührungsscheuen – Disziplinen beitragen will.<sup>1</sup> Der Autor, Dr. *Udo Rauchfleisch*, ist in Basel als klinischer Psychologe an der Psychiatrischen Universitätspoliklinik und als Professor an der Universität tätig. Sein neues Buch geht aber auf eine Lehrveranstaltung an einer anderen Universität zurück: auf eine interdisziplinäre Vorlesungsreihe über Psychoanalyse und Moralthologie, die U. Rauchfleisch an der Fribourger Theologischen Fakultät gemeinsam mit dem Moralthologen *Adrian Holderegger* gehalten hat. Dessen Beitrag zur Vorlesungsreihe und damit zum Dialog mit der Psychoanalyse ist bisher leider unveröffentlicht geblieben.

Rauchfleischs Werk will den theologischen Gesprächspartner über den heutigen Stand der psychoanalytischen Fachdiskussion informieren. Notwendig ist dies, weil kritische Einwände an die Adresse der Psychoanalyse sich oft gegen überholte Positionen richten, die von der heutigen Psychoanalyse höchstens in stark modifizierter und weiterentwickelter Form vertreten werden. In einem einführenden Kapitel stellt der Autor deshalb grundlegende Aspekte der psychoanalytischen Theorie dar, soweit sie für ein Gespräch mit der theologischen Ethik von Belang sind (vor allem Entwicklungs- und Instanzenmodell, neue Narzißmustheorien). Kapitel II und III behandeln den Umgang mit der Sexualität (Sexualerziehung, Selbstbefriedigung, Homosexualität, sexuelle Enthaltsamkeit und voreheliche Sexualität) und gehen auf abweichende Formen sexuellen Verhaltens ein (Transsexualismus, Transvestitismus, Pädophilie, Exhibitionismus, Inzest).

Aus den vier übrigen Kapiteln seien vor allem die psychoanalytischen Überlegungen zu ethischen Grundkategorien wie «Schuld» und «Verantwortung» (Kap. IV–V) sowie zu Beurteilungskriterien für einen psychisch gesunden Glaubensvollzug (Kap. VI) hervorgehoben. Gerade diese Kapitel führen methodische und inhaltliche Unterschiede, zugleich aber auch erstaunliche Konvergenzen zwischen Psychoanalyse und Moralthologie vor Augen.

Zum Vorabdruck gelangt hier Kapitel V («Schuld, Schuldgefühle und Schuldbewältigung aus der Sicht der Psychoanalyse»). Dieses Kapitel geht auf eine Thematik ein – die angebliche «Unmoral» der Psychoanalyse –, die besonders oft Anlaß zu «theologischen Mißverständnissen» gegeben hat.

Red.

**D**AS ERLEBEN von Schuld stellt eine zentrale Dimension des Menschen dar und hat, je nach weltanschaulichem Hintergrund, in den verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte seine je eigene Deutung erfahren. Hinzu kommt, daß bei den verschiedensten psychischen Erkrankungen Schuldgefühle im Zentrum des Erlebens stehen. Von daher ergab sich die Notwendigkeit für die Psychoanalyse, sich mit dem Phänomen «Schuld» intensiv auseinanderzusetzen. Interessanterweise ist die Frage nach «Schuld» und «Schuldgefühlen» auch der Bereich, in dem es am häufigsten zu einer Diskussion zwischen Psychoanalyse und theologischer Ethik gekommen ist.<sup>2</sup>

Die Frage nach Schuldgefühlen ist für die Psychoanalyse auf engste mit der Instanz des Über-Ich verknüpft. Die moderne Psychoanalyse versteht die Über-Ich-Instanz als eine kompliziert aufgebaute, aus verschiedenen Quellen sich entwickelnde

Struktur, die in enger Wechselwirkung mit den verschiedenen anderen Teilbereichen der Persönlichkeit steht.<sup>3</sup> Wir vertreten zwar nach wie vor die Ansicht, daß das Erleben von Schuldgefühlen von der Über-Ich-Instanz her determiniert ist. Indes können wir uns heute nicht mehr uneingeschränkt hinter die Vorstellung *Sigmund Freuds* stellen, der in seiner Schrift «Das Unbehagen in der Kultur» (1930) ein Ziel der psychoanalytischen Therapie darin sah, «das Über-Ich zu bekämpfen und ... seine Ansprüche zu erniedrigen»<sup>4</sup>. Die Konsequenz einer solchen Auffassung müßte nämlich die sein, Schuldgefühle unter allen Umständen aufzulösen und dadurch dem Menschen eine möglichst umfassende Triebbefriedigung zu ermöglichen. Dies wäre jedoch ein grobes Mißverständnis des psychoanalytischen Therapieziels, welches in dieser Form auch von Freud niemals angestrebt worden ist.

Es soll im folgenden gezeigt werden, daß die psychoanalytische Auffassung von Schuld und Schuldbewältigung wesentlich differenzierter ist und daß wir in der Behandlung keineswegs einen «Abbau des Über-Ich» intendieren.

Das Erleben von Schuld setzt zweierlei voraus: Zum einen muß der Mensch einen Kodex von Vorstellungen über moralisch «richtiges» Verhalten verinnerlicht haben. Zum anderen muß er fähig sein, sein Verhalten an diesem Referenzsystem zu prüfen. Schuldgefühle tauchen auf, wenn es zu einer Diskrepanz zwischen den Normvorstellungen und dem tatsächlichen Verhalten kommt. Die beiden genannten Voraussetzungen lassen erkennen, daß es zum Erleben von Schuldgefühlen zumindest eines gewissen Reifegrades der Persönlichkeit bedarf. Außerdem muß der Mensch, der ein Schuldgefühl entwickelt, über eine gewisse Frustrationstoleranz verfügen, um die Spannung, die aus der Diskrepanz zwischen Normvorstellung und tatsächlichem Verhalten erwächst, zu ertragen. Im Sinne der psychoanalytischen Theorie kann man sagen, daß eine differenzierte Über-Ich-Instanz ausgebildet worden sein muß, die in einer flexiblen Wechselwirkung mit den anderen Bereichen der Gesamtpersönlichkeit steht.

Eine solche Charakterisierung läßt die Verhältnisse indes zu einfach erscheinen. Insbesondere ist damit noch nicht geklärt, warum die Psychoanalyse in einem Falle von «neurotischen» Schuldgefühlen spricht, während sie in einem anderen Falle auftretende Schuldgefühle als adäquat bezeichnet. Unklar bleibt auch die Situation des Menschen, der – zumindest anscheinend – keinerlei Schuldgefühle entwickelt.

## Drei Fallbeispiele

Zur Veranschaulichung der folgenden Überlegungen sollen anhand von drei kasuistischen Beispielen Menschen geschildert werden, die in ganz verschiedener Weise mit dem Phänomen «Schuld» umgehen.

► Das erste Beispiel betrifft eine junge Frau, die sich voller Verzweiflung und mit massiven Schuldgefühlen an den Psychotherapeuten wendet, da sich ihr immer wieder – zwanghaft – der Gedanke aufdränge, sie müsse ihren wenige Monate alten Sohn vom Balkon hinabwerfen. Die Patientin betont in ihrem Bericht, daß ihr selber dieser Gedanke abstrus vorkomme und in keiner Weise ihren Gefühlen dem Säugling gegenüber entspreche. Im Gegenteil: Sie hege «nicht einmal einen einzigen bösen Gedanken» gegen das Kind. Im Gespräch stellt sich heraus, daß sie das Verhalten ihrer eigenen Eltern in der Kindheit als kühl, wenig liebevoll und vor allem als sehr fordernd erlebt hat. Anerkennung habe sie lediglich gefunden, wenn sie Leistungen erbracht und sich «brav» verhalten habe. Im späteren

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Darstellung der psychoanalytischen Theorie in Kap. I der in Anm. 1 zitierten Arbeit (S. 13–28).

<sup>4</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*: Gesammelte Werke Bd. XIV. London 1948, S. 419–506, hier S. 503.

<sup>1</sup> U. Rauchfleisch, *Psychoanalyse und theologische Ethik*. Neue Impulse zum Dialog (Studien zur theologischen Ethik, hrsg. vom Moralthologischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz unter der Leitung von A. Holderegger und C. J. Pinto de Oliveira, Bd. 18). Universitätsverlag Freiburg/Schweiz – Herder Freiburg/Br. 1986, 152 Seiten, Fr. 24.80/DM 29,50. – Der nachfolgende Vorabdruck umfaßt die Seiten 83–95; die Zwischentitel stammen von der Redaktion.

<sup>2</sup> Vgl. vor allem die folgenden Beiträge zu Schuldverfehlung, Sünde und Beichte: T. Brocher, *Schuld und Trauer*. Zur Psychoanalyse der Beichte. Düsseldorf 1971; H. Kramer, *Problemstand der moraltheologischen Diskussion um Schuld und Sünde*. Eine Einführung, in: G. Kaufmann (Hrsg.), *Schuldverfehlung und Schuldbewältigung*. Christen im Umgang mit der Schuld. Paderborn 1982, S. 35–72; ders., *Schuld tragen – Vergebung annehmen*, ebd. S. 115–140; H. J. Pottmeyer, *Heutige Schuldverfehlung und das christliche Sprechen von Schuld und Sünde*. Verstehensvermittlung als Beitrag zur Schuldbewältigung, ebd. S. 93–114; K. Rahner, *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie* (1953), in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. II. Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, S. 279–297.

## BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Exerzitien für Priester, Männer und Frauen  
im kirchlichen Dienst

Do., 31. Juli (18.30) – Do., 7. August (9.00)  
Mo., 10. Nov. (12.00) – Fr., 14. Nov. (13.00)

### Erneuerung aus dem Geist

mit P. Hubert Holzer SJ, Pastoral- und Exerzitienarbeit,  
Bern

Programm und Anmeldung:  
Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach/Zug,  
Telefon 042/52 16 44

Leben seien für sie deshalb auch Leistung und Korrektheit die wichtigsten Determinanten ihres Handelns gewesen. Sichtlich schuldbewußt erwähnt die Patientin dann noch, daß sie dem um drei Jahre jüngeren Bruder gegenüber früher – allerdings nur während kurzer Zeit, später sei die Beziehung «ideal» gewesen – eine gewisse Eifersucht erlebt habe. Sie habe unter dem Eindruck gestanden, er werde von den Eltern bevorzugt. Im Zentrum ihrer Darstellung stehen die ausgeprägten Schuldgefühle, die sie wegen ihrer «bösen Gedanken» dem Säugling gegenüber empfindet. Sie erlebt die sich aufdrängenden Gedanken zwar als «abstrus», ich-fremd, leidet aber darunter und macht sich deshalb große Vorwürfe.

► Das zweite Beispiel entnehme ich der Sammlung seelsorgerlicher Gespräche von *Hans van der Geest*<sup>5</sup>. Er berichtet von einem Bahnwärter, der aufgrund des ungeduldigen Hupens einiger Autofahrer die Bahnschranke bereits zu öffnen begann, als gerade noch der letzte Wagen des Zuges passierte. In diesem Moment schlüpfte ein junger Mopedfahrer unter den sich erhebenden Schranken hindurch und wurde vom Trittbrett des letzten Wagens mitgerissen. Der junge Mann war auf der Stelle tot. Van der Geest führt weiter aus, daß in der gerichtlichen Beurteilung die Hauptschuld dem Verunfallten selber zugesprochen wurde und der Bahnwärter deshalb einer Verurteilung wegen fahrlässiger Tötung entging. Der Bahnwärter sei aber nicht an seine Stelle zurückgekehrt, sondern arbeite nun im gleichen Betrieb auf einem anderen Posten. In dem von van der Geest wiedergegebenen Gespräch, das der Gemeindepfarrer mit dem Bahnwärter führte, wird deutlich, daß sich dieser Mann trotz des gerichtlichen Freispruchs verantwortlich für den Unfall fühlte und unter schweren Schuldgefühlen litt.

► Eine nochmals völlig andere Situation liegt bei einem jungen Mann vor, der bei wechselnden Pflegefamilien und in verschiedenen Heimen aufgewachsen ist. Seit seiner Jugendzeit ist er immer wieder durch delinquentes Verhalten aufgefallen und hat, wegen Sachbeschädigung, Körperverletzung, Einbrüchen, bereits mehrere Haftstrafen hinter sich. Dieser junge Mann berichtete immer wieder davon, daß er sich völlig insuffizient fühle. Wenn er sich unter anderen Menschen befinde, habe er häufig das Gefühl, «der letzte Dreck», «ein Sauhund» zu sein, den niemand achte und dem es im Grunde recht geschehe, daß er überall abgelehnt und wie ein «Niemand» behandelt werde. Mitunter hatte er sogar das Gefühl, die ganze Schuld, die er auf sich geladen habe, stehe ihm mit brennenden Buchstaben auf der Stirn geschrieben. Er äußerte in solchen Augenblicken auch Suizidgedanken und war aufs schwerste depressiv verstimmt. Es war charakteristisch für diesen Patienten (und für eine große Zahl von dissozialen Menschen<sup>6</sup> überhaupt), daß neben sol-

<sup>5</sup> *H. van der Geest*, Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge. Zürich 1981, S. 116–122.

<sup>6</sup> U. Rauchfleisch verwendet «den Begriff der Dissozialität zur Kennzeichnung von Persönlichkeiten, die sich durch ein *fortgesetztes und allgemeines Sozialversagen* ... auszeichnen». Nicht «spezifische Triebkonflikte»

chen Selbstentwertungen und quälenden Schuldgefühlen immer wieder massive aggressive Durchbrüche auftraten, wobei sich der Patient bezeichnenderweise völlig berechtigt fühlte, sich willkürlich zu verhalten und andere Menschen zur Rechenschaft zu ziehen. So kam es beispielsweise zu folgendem Vorfall: Der Patient ging auf dem Trottoir, als ein Autofahrer die Türe seines Wagens öffnete. Der Patient fühlte sich dadurch behindert und interpretierte das Verhalten des Autofahrers in dem Sinne, daß dieser ihm habe zeigen wollen, daß er ein Mensch sei, auf den man keine Rücksicht zu nehmen brauche, er sei ja «nur ein Verbrecher». Der Patient geriet daraufhin in eine völlig unkontrollierte Wut und begann eine tätliche Auseinandersetzung mit dem Autofahrer, da er sich berechtigt fühlte, diesen zur Rechenschaft zu ziehen.

Bei aller Verschiedenheit der in den drei Beispielen geschilderten Menschen besteht eine wesentliche Gemeinsamkeit bei ihnen doch insofern, als sie alle unter schweren Schuldgefühlen leiden. Die psychoanalytische Interpretation dieser Schuldgefühle sieht aber bei den drei geschilderten Fällen völlig verschieden aus, und wir werden deshalb als psychoanalytische Gesprächspartner diesen drei Menschen in ganz verschiedener Weise begegnen. Eine Gemeinsamkeit in der psychotherapeutischen Haltung liegt indes darin, daß wir in keinem der drei Fälle die Schuldgefühle «herunterspielen», die schuldauslösenden Ereignisse bagatellisieren und den betreffenden Menschen beruhigend zureden werden. Unsere Grundhaltung wird vielmehr die sein, daß wir die Schuldgefühle, auch wenn sie noch so «abstrus» zu sein scheinen, sehr ernst nehmen und, in einem letzten Sinne, für berechtigt halten. Dies soll an den drei skizzierten Beispielen verdeutlicht werden.

#### Neurotische Zwangsgedanken zulassen

Im Falle der jungen Frau, der sich zwanghaft der Gedanke aufdrängte, sie müsse ihren kleinen Sohn vom Balkon hinabwerfen, sprechen wir von «neurotischen» Schuldgefühlen und deuten damit an, daß an ihrem Ursprung ein neurotischer, d. h. unbewußter, aus der Kindheit stammender Konflikt steht, daß die Schuldgefühle in der heutigen Situation der Patientin anachronistisch sind und sie jeglicher äußeren Gründe entbehren (die Patientin tut ja nichts Böses, ja sie hegt nicht einmal, wie sie ausdrücklich betont, «keinen einzigen bösen Gedanken»). Aufgrund der psychoanalytischen Theorie vermuten wir bei der Patientin indes hinter dieser Haltung von Korrektheit und Pflichterfüllung eine Aggressionsproblematik, ehemals dem jüngeren Bruder gegenüber, heute aktualisiert in der Beziehung zu ihrem Sohn. Dabei ist charakteristisch für die skrupulöse Frau, daß sie diese Gefühle nicht zum Erleben zulassen kann. Die entsprechenden Vorstellungen werden abgespalten und drängen sich, vom begleitenden Wut- und Neidaffekt losgelöst, dem Bewußtsein in Form des Zwangsgedankens auf. Diesen erlebt die Patientin als ich-fremd, leidet aber darunter und macht sich große Vorwürfe.

Bei einer oberflächlichen Betrachtung imponieren ihre Schuldgefühle als völlig unrealistisch, sie scheinen jeglicher Grundlage zu entbehren. Man könnte deshalb der Ansicht sein (und mitunter wird die psychoanalytische Therapie auch in diesem Sinne mißverstanden), in der Psychotherapie müsse der Patientin nun das Unrealistische ihrer Schuldgefühle aufgezeigt werden, um sie dadurch zu entlasten. Die psychoanalytische Praxis zeigt aber, daß ein solcher Versuch völlig wirkungslos bleiben würde. Die Patientin würde sich keineswegs beruhigen lassen, der Zwangsgedanke würde fortbestehen, und die Schuldgefühle würden ebenfalls nicht verschwinden.

Die Formulierung «neurotische» Schuldgefühle bedeutet eben

und neurotische Symptome, sondern eine «für diese Persönlichkeiten charakteristische Strukturpathologie» sind dabei entscheidend (vgl. U. Rauchfleisch, Dissozial. Entwicklung, Struktur und Psychodynamik dissozialer Persönlichkeiten [Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 1469]. Göttingen 1981, hier S. 16 und 141, vgl. S. 18f.) (*Anm. d. Red.*)

nicht, daß diese Gefühle jeglicher Grundlage entbehrten, sondern lediglich, daß es aus neurotischen, frühkindlichen Konflikten resultierende – deshalb nicht minder reale – Schuldgefühle sind. Insofern möchte ich sogar so weit gehen zu sagen: Die Patientin habe *tatsächlich* Schuld auf sich geladen, ihre Schuldgefühle seien *berechtigt*, auch wenn der zugrunde liegende Konflikt ihr selbst unbewußt und dem Betrachter nur indirekt erschließbar ist.

Mit dieser Interpretation wird zweifellos ein *sehr weiter Schuld-begriff* eingeführt, indem sogar dann noch von «Schuld» gesprochen wird, wenn dem Betroffenen selber die Ursachen nicht zugänglich sind. Sicher geht es dem Psychoanalytiker nicht darum, zur Verstärkung von Schuldgefühlen beizutragen. Doch ist es wichtig, daß die Schuldgefühle vom Therapeuten nicht bagatellisiert, sondern in ihrer ganzen Schwere ernst genommen werden. Es kommt in der Psychotherapie darauf an, daß wir mit dem Patienten zusammen die Entstehungsgeschichte dieser Gefühle erhellen und die Situation so weit klären, daß sich der Patient dann selbstverständlich damit auseinandersetzen kann.

Eine Schuld in diesem weiten Sinne liegt bei der geschilderten Patientin in zweierlei Hinsicht vor: 1. als Schuld, die aus der Beziehung der Patientin zu ihrem jüngeren Bruder und jetzt aus der Interaktion Mutter-Kind resultiert, also eine *interpersonelle* Schuld, und 2. in Form einer Schuld, welche die Patientin sich selber gegenüber erlebt, d. h. eine *intrapersonelle* Dimension.

Es soll kurz begründet werden, weshalb aus psychoanalytischer Sicht die aus den beiden beschriebenen Dimensionen resultierenden Schuldgefühle der Patientin berechtigt sind. Die Tatsache, daß wir aufgrund der biographischen Situation der Patientin ihre Not und Bedrängnis in der frühen Kindheit nacherleben und uns in ihre Neid- und Wutgefühle dem jüngeren Bruder gegenüber durchaus einfühlen können, besagt noch längst nicht, daß hier nicht doch eine gewisse Schuld vorliegt. Ferner dürfte es eine ungerechtfertigte ethische Verkürzung sein, wenn wir aus der Tatsache, daß ein unbewußter Konflikt besteht, den Schluß ableiten, der Betreffende sei dafür nicht verantwortlich. Die Schuldgefühle weisen uns nachdrücklich darauf hin, daß sie ihre «Schuld» durchaus spürt – allerdings kann sie nicht die eigentlichen Quellen identifizieren und sich mit der Schuldenerfahrung nicht konstruktiv auseinandersetzen. Bei allem Leiden, das die Neurose für diese Frau mit sich bringt, liegt doch auch ein wichtiger positiver Aspekt darin: Der Zwangsgedanke erinnert sie – mahndend – immer wieder daran, daß noch eine alte «Schuld» zu begleichen ist, daß die aus der Kindheit stammenden Konflikte aufzuarbeiten sind.

Damit hängt auch die zweite erwähnte Dimension, die intrapersonelle Schuld, zusammen: Es ist die Tatsache, daß die Patientin eigene, für ihre Entwicklung und Reifung wichtige Gründe und Anliegen bisher nicht beachtet und nicht verarbeitet, sondern sie als beunruhigend und störend beiseite geschoben hat. Auch dieser Schuld der eigenen Person gegenüber liegt keine «böse Absicht» zugrunde. Es ist angesichts der Lebensgeschichte der Patientin sehr gut verständlich und einfühlbar, daß sie bisher über keine anderen Möglichkeiten verfügte, mit diesen Gefühlen umzugehen. Dennoch ist es in einem weiteren Sinne eine Schuld, und die Patientin ist jetzt, wo ihr eigenes Unbewußtes im Symptom mahndend seine Stimme erhebt, dafür verantwortlich, ob sie die in der Neurose liegende Chance nutzt oder nicht.

### Hilfe zur Schuldfähigkeit

In der psychoanalytischen Therapie einer solchen Patientin werden wir ihr durch eine «antriebsfreundliche Atmosphäre»<sup>7</sup> ermöglichen, die von ihr bisher als verpönt erlebten «bösen» Impulse dem Bruder gegenüber wiederzubeleben und sie aus der Verdrängung auftauchen zu lassen. Diesen ersten Schritt der Psychotherapie, in dem es für Patient und Therapeut darum geht, sich jeglicher wertenden, gar moralisierenden Stellungnahmen zu enthalten, könnte man mit *Eugen Drewermann* durchaus als eine «Lehrstunde der Unmoral»<sup>8</sup> bezeichnen. Ag-

gression, Neid, Haß und vielen anderen, sonst abgelehnten Impulsen wird gestattet, sich in der Beziehung zwischen Analytiker und Patient zu artikulieren. Doch läge ein grobes Mißverständnis psychoanalytischer Therapie vor, wenn man annähme, die Patientin würde nun ermuntert, ihren aggressiven Gefühlen dem Bruder (und dessen Repräsentanten: dem eigenen Kind) gegenüber freien Lauf zu lassen.

Es ist vielmehr kennzeichnend für die psychoanalytische Behandlung, daß sie zwar heftige Gefühle im Patienten wiederbelebt, er diese aber keineswegs ausleben soll. Die Aktualisierung der alten Konflikte findet ausschließlich in der Beziehung zum Therapeuten, d. h. im hic et nunc der Übertragung, statt, und dort werden sie durchgearbeitet. Dabei wird die Macht des Über-Ich insofern etwas reduziert, als die bisher verpönten Gefühle und Impulse ungestraft auftauchen dürfen. Es ist aber nur eine *relative* Schwächung dieser Instanz, indem «Auftauchen» und «Erleben» nicht gleichgesetzt werden mit «Handeln».

Spätestens in dieser Phase der Behandlung wird dem Patienten klar, daß er die Verantwortung für seine Entwicklung, für seine Gefühle, sein Denken und sein Handeln niemand anderem als sich selbst übertragen kann. Unglückliche Bedingungen in der frühen Kindheit mögen determinierend für seine neurotische Entwicklung gewesen sein. Heute, als Erwachsener, liegt es aber allein bei ihm, wie er mit diesen Bedingungen umgeht.

Im Falle der oben beschriebenen Patientin geht es in der psychoanalytischen Behandlung nicht darum, ihre Schuldgefühle in nichts aufzulösen. Vielmehr ist es unser Ziel, ihr die Quellen ihrer Schuldgefühle wieder zugänglich zu machen und sie damit zu befähigen, sich mit den Bereichen ihrer Persönlichkeit und ihres Lebens auseinanderzusetzen, in denen sie in der oben beschriebenen inter- und intrapersonellen Hinsicht Schuld auf sich geladen hat. Insofern macht die psychoanalytische Therapie den Menschen nicht, wie es Drewermann formuliert, «ein Stück gewissenloser, selbtherrlicher und skrupelloser»<sup>9</sup>, sondern sie läßt ihn, im Gegenteil, erst in einem echten Sinne *schuldfähig* werden.

### Konfrontation mit der Realität

Während wir bei der Patientin, die unter den sich aufdrängenden Zwangsgedanken litt, von «neurotischen» Schuldgefühlen sprechen können, ist von der Geest zuzustimmen, wenn er die Situation des Schrankenwärters als «*echte Schuld*» charakterisiert. Dabei drängt sich die Frage auf, worin nach psychoanalytischer Auffassung die Unterschiede zwischen «neurotischer» und «echter» Schuld liegen.

Wie oben ausgeführt, ist die neurotische Schuld dadurch charakterisiert, daß sie aus frühkindlichen, dem Betroffenen heute unbewußten Quellen herrühren. Am Beispiel der zwangsneuro-

<sup>9</sup> Drewermann, ebd.

#### NOTRE-DAME DE LA ROUTE

Sa., 26. Juli (18.00) – Sa., 2. August (9.00)

### Yoga und christliche Meditation

Exerzitien für alle, mit Peter Wild OSB

So., 31. August (18.00) – So., 7. September (13.00)

### Natur, Begegnung und Gott

Wanderexerzitien mit Jean Rotzetter SJ

Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives  
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Freiburg, Tel. 037/24 02 21

<sup>7</sup> Vgl. H. Schultz-Hencke, Der gehemmte Mensch. Stuttgart 1982.

<sup>8</sup> E. Drewermann, Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1: Angst und Schuld. Mainz 1982, S. 83.

tischen Patientin wurde deutlich, daß der Inhalt des jetzt erlebten, neurotischen Schuldgefühls nicht den eigentlichen Quellen entsprach, sondern eher dazu diente, diese zu verdecken. In der Psychotherapie mußte die erwähnte Patientin erst fähig werden, sich mit den ursprünglichen Quellen ihrer Schuld zu konfrontieren. Demgegenüber bedarf es im Falle echter Schuldgefühle keiner solchen Vorarbeit. Der betreffende Mensch (im zweiten Beispiel: der Schrankenwärter) ist vielmehr von vornherein fähig, der furchtbaren Realität, am Tode eines anderen Menschen schuldig zu sein, ins Auge zu blicken.

Soweit überhaupt in einer solchen Situation ein Psychotherapeut zu Hilfe gerufen würde, bestände seine Aufgabe lediglich in einer Begleitung und Stützung des betreffenden Menschen. Eine eigentliche analytische, d. h. aufdeckende, auf die zugrundeliegenden Quellen zurückführende Arbeit hingegen hätte er hier nicht zu leisten. Seine psychotherapeutische Haltung bliebe aber insofern die gleiche wie bei der zwangsneurotischen Patientin, als er die Schuldgefühle in keiner Weise bagatellisieren, sondern sie in ihrer ganzen Schwere ernst nehmen würde.

Die Tatsache, daß dem Verhalten des Schrankenwärters keine «böse Absicht» zugrundelag und daß jeder Mensch durch eine geringfügige Unvorsichtigkeit in eine ähnliche Situation geraten kann, in der er von juristischer Seite von jeglicher Schuld freigesprochen werden muß, bedeutet noch längst nicht, daß wir auch von psychologischer Seite her die Frage nach der Schuld einfach beiseite schieben können. Es wäre für den Schrankenwärter viel einfacher gewesen, wenn er sich durch den juristischen Freispruch hätte beschwichtigen lassen und sein Leben etwa nach dem Motto «Was geschehen ist, ist nun einmal geschehen» weitergeführt hätte. Indes spricht es für die Reife seiner Persönlichkeit, daß er diesen Ausweg nicht gewählt hat, sondern bereit war, sich mit der ganzen Schwere dessen, was er durch sein Verhalten ausgelöst hat, zu konfrontieren. Selbst wenn er unter der Last seiner Schuld fast zusammenbricht, hat er doch den Mut und die Kraft, die Konsequenzen seines Verhaltens in ihren furchtbaren Auswirkungen anzuschauen und die Verantwortung dafür zu übernehmen. Er hat somit bereits eine Position erreicht, welche die erwähnte Zwangsneurotikerin erst noch, etwa im Verlauf einer Psychotherapie, erreichen muß.

Nach psychoanalytischer Auffassung betrachten wir es als ein wesentliches Merkmal einer psychisch gesunden Persönlichkeit, daß sie zu einer solchen Konfrontation mit der Realität – und sei sie auch noch so bedrückend – fähig ist, ohne daran aber völlig zu zerbrechen. Wir können es als Menschen nicht vermeiden, uns in Schuld zu verstricken, und müssen deshalb mit Schuldgefühlen leben. Das Ideal ist, auch nach psychoanalytischer Auffassung, nicht ein Leben frei von jeglichen Schuldgefühlen, sondern die Fähigkeit eines Menschen, ein befriedigendes Leben zu führen im Wissen um eigene Schuld.

### **Selbstverantwortung und -kritik**

Bestanden bei der Patientin mit den Zwangsgedanken und beim Schrankenwärter permanent Schuldgefühle, so sind wir im Falle des oben geschilderten Delinquenten mit einer völlig andersartigen Situation konfrontiert. Für ihn (wie für viele dissoziale Menschen) war ja gerade kennzeichnend, daß er einmal unter schwersten Schuldgefühlen stand und sich selber in zum Teil extremer Weise anklagte, in einer anderen Situation sich aber plötzlich aller Selbstvorwürfe entledigte und sich, in grandioser Weise, für berechtigt hielt, andere Menschen völlig willkürlich zur Rechenschaft zu ziehen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß diese beiden Seiten alternierend auftauchen und solche Patienten jeweils völlig beherrschen.

Allzu lange ist lediglich die eine Seite, nämlich die der «Rücksichtslosigkeit», als charakteristisch für delinquente Persönlichkeiten angesehen worden. Wie an anderer Stelle ausführlicher dargelegt<sup>10</sup>, können wir aus psychoanalytischer Sicht keineswegs von einem Fehlen des

<sup>10</sup> Vgl. die in Anm. 6 erwähnte Arbeit.

Über-Ich und von einem Mangel an Schuldgefühlen sprechen. Es ist vielmehr, wie in dem kasuistischen Beispiel gezeigt, für dissoziale Menschen charakteristisch, daß es zu einem Alternieren zwischen massiven Schuldgefühlen und Selbstentwertungen einerseits und grandiosen Übergriffen anderen Menschen gegenüber andererseits kommt. Hinzu treten weitere, die dissoziale Persönlichkeit kennzeichnende Störungen in einzelnen Aspekten ihres Über-Ich. Soweit sich die komplizierten Verhältnisse überhaupt auf eine kurze Formel bringen lassen, kann man sagen, daß keinesfalls ein zu schwaches, unausgebildetes Über-Ich bei diesen Menschen besteht, sondern vielmehr ein Über-Ich, das sich durch ausgesprochen sadistische, selbstentwertende Züge auszeichnet.

Viele dissoziale Aktivitäten in der Außenwelt resultieren nicht aus einer «Rücksichtslosigkeit» im eigentlichen Sinne, sondern stellen einen verzweifelten Kampf dar gegen Über-Ich-Träger, auf die der dissoziale Mensch seine gegen sich selbst gerichteten sadistischen Impulse projiziert. Dem Kampf gegen die Über-Ich-Träger in der Außenwelt liegt die – allerdings irriige – Hoffnung zugrunde, damit die selbstentwertenden Stimmen im eigenen Innern zum Schweigen bringen zu können.

Auch in der Psychotherapie von dissozialen Menschen wäre es völlig verfehlt, die Schuldgefühle zu bagatellisieren und als unangemessen zu deklarieren. Die besondere Schwierigkeit, in der sich der Psychotherapeut solcher Patienten befindet, liegt allerdings darin, daß es bei ihnen zu dem erwähnten Alternieren der beiden gegensätzlichen Seiten kommt. In der Behandlung muß demnach zweierlei simultan geschehen: Zum einen muß die schwerwiegende Selbstdestruktivität der Dissozialen abgeschwächt werden (beispielsweise indem sich der Therapeut als ein milderndes «Hilfs-Über-Ich» zur Verfügung stellt), zum anderen muß aber zugleich die Grandiosität, die hinter vielem willkürlichen Verhalten des Dissozialen steht, in Frage gestellt werden. Nach meiner Erfahrung ist ein wesentlicher Schritt in der Behandlung solcher Menschen erreicht, wenn der Patient in der Auseinandersetzung mit dem Therapeuten erlebt hat, daß letztlich beide Mechanismen, die extremen Schuldgefühle ebenso wie die Grandiosität, echte Selbstkritik verunmöglichen (und unbewußt gerade diesem Ziel dienen). Die totale Selbstentwertung ist nämlich ebenso unrealistisch wie das Gefühl, völlig willkürlich handeln zu können.

Das Ziel der psychotherapeutischen Arbeit mit dissozialen Menschen liegt demnach, wie auch bei anderen Patienten, darin, sie zu einem Zustand der Selbstverantwortlichkeit zu führen, in dem sie sich in realistischer Weise selbstkritisch mit sich und ihrer Umwelt auseinandersetzen können. Dazu gehört auch, wie bei allen anderen Menschen, die Bereitschaft und Fähigkeit, in einem realistischen Maße Schuld zu akzeptieren und im Wissen um das eigene Schuldig-Sein ihr Leben zu führen.

### **Schuldgefühle in jedem Fall ernst nehmen**

Wie die drei kasuistischen Beispiele gezeigt haben, geht es dem Psychoanalytiker in jedem Falle darum, Schuldgefühle ernst zu nehmen. Selbst wenn sie dem Betroffenen «abstrus» erscheinen mögen oder – etwa im Falle der wahnhaften Versündigungsideen endogenen Depressiver – vom Außenstehenden als in keiner Weise der Realität entsprechend empfunden werden, wäre es völlig unanalytisch, bagatellisierend über diese Gefühle hinwegzugehen. Die Psychoanalyse hat uns gerade gelehrt, daß neben der äußeren Realität die sogenannte innere Realität der Gefühle und Phantasien eine zumindest gleich große, mitunter sogar eine dominierende Rolle spielt. Insofern wäre es völlig verfehlt, einem unter Schuldgefühlen leidenden Menschen mit der Haltung entgegenzutreten, seine Gefühle seien unbegründet, er müsse sich einfach davon distanzieren.

Wie die Beispiele zeigen, ist aus der subjektiven Situation der betroffenen Menschen heraus ihr Schuldgefühl immer berechtigt. Je nach der Tragfähigkeit ihrer Persönlichkeit sind sie einmal (dafür war der Schrankenwärter paradigmatisch) fähig, sich mit der wirklichen Schuld, die sie auf sich geladen haben, konstruktiv auseinanderzusetzen. In einem anderen Falle hingegen (wie es sich bei der zwangsneurotischen Patientin und dem Dissozialen zeigte) vermögen sich die betreffenden Men-

schen nicht mit ihrer wirklichen Schuld zu konfrontieren, sondern artikulieren ihre Schuldgefühle, bildhaft gesprochen, auf neurotischen «Nebenkriegsschauplätzen». In jedem Falle aber steht hinter solchen Gefühlen ein echtes Problem eines Menschen, eine Not, bei deren Bewältigung wir ihm als Psychotherapeuten hilfreich zur Seite stehen sollen.

Wenn man von einer solchen Sicht ausgeht, ist die psychoanalytische Therapie auch im Hinblick auf die Frage nach der Schuldbewältigung etwas durchaus Konstruktives, und es ist eine irri- ge Vorstellung anzunehmen, daß die Aufarbeitung der unbewußten Konflikte, die zu Schuldgefühlen führen, etwa die Wirkung habe, den Menschen vom verpflichtenden Charakter seiner Gewissensforderungen zu entbinden. Insofern ist *Walter Neidhart* uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß genau das Gegenteil zutreffen könne: «Ich weiß,

warum ich diese Forderung als unbedingt verpflichtend erfahre, nachdem ich die damit zusammenhängenden seelischen Vorgänge verstanden habe. Die Einsicht in das Funktionieren von sozialen Systemen ist nicht bloß eine Gefahr für die Menschenwürde, sie kann auch verwendet werden, um die Menschenwürde zu schützen. Indem ich erkenne, daß Gewissensregungen das Ergebnis von komplizierten Lernvorgängen sind, wird für mich das Erlebnis unbedingter Verantwortlichkeit nicht ohne weiteres zur Illusion, sondern ich kann auch darüber staunen, daß der Mensch auf eine so komplizierte Lerngeschichte hin angelegt ist und daß dieses Lernen normalerweise sein Ziel erreicht.»<sup>11</sup>

*Udo Rauchfleisch, Basel*

<sup>11</sup> *W. Neidhart*, in: ders./H. Ott, *Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie*. Stuttgart 1977, S. 222.

## Mircea Eliade: «Wie ich den Stein der Weisen entdeckte»

«Seit meiner Jugendzeit habe ich Gefallen daran gefunden, phantastische Novellen, Geschichten und sogar «Romane» zu schreiben», bemerkte der kürzlich verstorbene rumänische Religionsphilosoph und Schriftsteller Mircea Eliade 1981.<sup>1</sup>

«Die erste Erzählung, die ich veröffentlichte, trug den Titel «Wie ich den Stein der Weisen entdeckte». Ich begann an einem Sonntag zu schreiben: ich hatte einen ganzen Tag und eine Nacht lang frei. Ich erinnere mich noch an den Anfang und das Ende der Erzählung: ich befand mich im Labor (in jenem Jahr hatte ich eine Leidenschaft für Chemie entwickelt und mir im Dachstock ein Labor eingerichtet), und ich weiß nicht mehr, aus welchem Grund ich einschlief (was der Leser natürlich nicht wußte; ich hatte es ihm nicht gesagt). Plötzlich erscheint eine seltsame Gestalt, die mir vom Stein der Weisen zu erzählen beginnt. Sie versichert mir, es handle sich dabei nicht um eine Legende – der Stein könne mit Hilfe einer bestimmten Formel gewonnen werden. Sie beschreibt mir eine Anzahl Experimente, die von berühmten Alchimisten durchgeführt worden seien, und schlägt mir vor, gemeinsam das Experiment zu wiederholen. Sie hatte mich nicht überzeugt: dennoch nahm ich an. Der Fremde mischte mehrere Substanzen in einem Tiegel, den er aufs Feuer stellte. Er streute ein Pulver darauf und rief aus: «Schau jetzt genau hin! Achtung! ...» Und tatsächlich verwandelten sich die Substanzen im Tiegel vor meinen Augen in Gold. Heftig erregt machte ich eine bruske Bewegung und warf den Tiegel um, der mit Getöse zu Boden fiel. In diesem Moment erwachte ich. Ich war allein im Labor. Einen Augenblick lang meinte ich, es sei kein Traum gewesen, sondern Wirklichkeit. Und in der Tat lag da auf dem Boden ein Klumpen Gold neben dem Tiegel. Aber als ich ihn aufhob, merkte ich, daß es ein Stück Pyrit war, ein Metall, das dem Golde ähnelt.»

Mircea Eliade (geboren 1907 in Bukarest) hat mit seinen Werken über Religionsphilosophie und seinen Forschungen über das Phänomen des Mythos Weltruhm erlangt. Weit weniger bekannt ist sein literarisches Schaffen, seine Erzähldichtungen in rumänischer Sprache, denen allesamt ein phantastisches Element anhaftet. Bereits 1940 erschien *Nopti la Serampore* (*Nächte in Serampore*), 1968 *Pe strada Mântuleasa* (*Auf der Mântuleasastraße*), 1977 *In curte la Dionis* (*Im Hof bei Dionis*) und 1980 *Nouăsprezece trandafiri* (*Neunzehn Rosen*), um nur einige der wichtigsten Titel zu nennen.<sup>2</sup> In seinem Heimatland

wurde Eliades Werk jahrelang totgeschwiegen, und erst 1969 erschien eine Anthologie seiner Erzählungen in Bukarest.

### Entfremdung der Macht

*Auf der Mântuleasastraße* ist die Metapher eines bürokratischen, sich und der Welt entfremdeten Regimes: Ein alter Lehrer besucht einen seiner ehemaligen Schüler und löst damit eine Kette von Verdächtigungen aus, die schließlich in einer Regierungskrise gipfeln. Der Alte wird von der Polizei festgenommen, sitzt stundenlang in seiner Zelle und füllt Seite um Seite mit seinen Erinnerungen. Am meisten fasziniert hat ihn eine Gruppe Halbwüchsiger, die in allen Kellern des Viertels nach einem Schatz suchen. Iozi, der Sohn des Rabbiners, verschwindet spurlos. Die übrigen, Lixandru, Aldea und eine geheimnisvolle Sängerin, Leana, setzen die Suche fort – ohne Ergebnis. Einer der Jungen, Darvari, wird Pilot und verschwindet 1930 in Rußland. Diese geheimnisvollen Ereignisse sind für den alten Lehrer Fărămă Erinnerungen an seine beste Zeit, für die Polizei aber eine Herausforderung: es muß eine logische Erklärung gefunden werden.

Inzwischen interessiert sich die Ministerin Anca Vogel für die Papiere des Alten und ruft ihn zu sich. Fărămă erzählt und erzählt – da plötzlich klingelt das Telefon. Die Ministerin ändert brüsk ihre Haltung und schickt den Alten fort. Stunden später wird dieser erfahren, daß seine Geschichte den Sturz der Ministerin ausgelöst hat. Inzwischen hat der Geheimdienst seine Version parat: Lixandru, Aldea und Leana hätten danach einen sehr konkreten Schatz gesucht, einen Teil des polnischen Staatsschatzes, der 1939 in Bukarest deponiert worden war. Die ehemalige Ministerin habe sich dieses Schatzes bemächtigen wollen. Aber das erklärt nicht alles, vor allem nicht das Verschwinden mehrerer Schüler Fărămăs. Der Schluß ist offen. Es gibt einen realen Bezugspunkt für diese Geschichte: den Sturz der rumänischen Außenministerin Anna Pauker im Mai 1952. Anna Pauker hatte 1940 Rumänien verlassen und war 1944 mit den russischen Truppen zurückgekehrt.<sup>3</sup> Die historischen Fakten sind jedoch nur der Ansatzpunkt für die Parabel eines bürokratischen Leviathans. Der Roman wurde vom tschechischen Autor *Pavel Kohut* fürs Theater umgearbeitet und 1983 in Basel unter dem Titel *Das große Ahornbaumspiel* uraufgeführt.

### Übergang vom Leben zum Tod

Die Erzählung *Bei den Zigeunerinnen* gilt als eine der besten im literarischen Schaffen Eliades.<sup>4</sup> Besonders gut gelungen ist die

<sup>3</sup> Henri Post, *Le Destin de la Roumanie* (1918–1954). Paris 1954.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Bei den Zigeunerinnen*. Phantastische Geschichten. Aus dem Rumänischen von Edith Silbermann. Suhrkamp Taschenbuch 615, Frankfurt 1980.

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Cuvint inainte*, in: *In curte la Dionis*. Bukarest 1981. Der Autor dankt Herrn Prof. Dr. F. Vladimir Krasnosselski (Genf) für die Übersetzung.

<sup>2</sup> *Nächte in Serampore*. Novelle. Aus dem Rumänischen von Günther Spaltmann. Bibliothek Suhrkamp 883, Frankfurt 1985; *Auf der Mântuleasastraße*. Erzählung. Aus dem Rumänischen von Edith Horowitz-Silbermann. Bibliothek Suhrkamp 328, Frankfurt 1973; *Neunzehn Rosen*. Roman. Aus dem Rumänischen von Edith Silbermann. Bibliothek Suhrkamp 676, Frankfurt 1982.

Darstellung des Sakralen, das unter der Tarnung des Profanen weiterlebt: Gavrilesco, Klavierlehrer, fährt jede Woche in der Straßenbahn am Haus der Zigeunerinnen vorbei. Die Männer machen zweideutige Anspielungen, denn das Haus ist ein Bordell. Es ist sehr heiß. Gavrilesco steigt aus, betritt den schattigen Garten und zuletzt das Haus. Drei Mädchen, eine Griechin, eine Jüdin und eine Zigeunerin, foppen ihn. Gavrilesco verirrt sich in einem Labyrinth und hat das Gefühl, in ein Leichentuch eingewickelt zu sein. Plötzlich erwacht er und erinnert sich an sein normales Alltagsleben. Er verläßt das Haus, besteigt die Straßenbahn, aber sein Geld ist nichts mehr wert, zu Hause kennt ihn niemand mehr, seine Frau ist weggezogen. Zuletzt entschließt er sich, in das Haus der Zigeunerinnen zurückzukehren, um eine Lösung des Rätsels zu finden. Diesmal trifft er seine Jugendliebe Hildegard, und beide sind glücklich vereint.

Die Erzählung schildert den Übergang vom Leben zum Tod. Gavrilesco verläßt seine gewohnte Umgebung und begibt sich ins Jenseits, in das geheimnisvolle Haus. Wie er zurückkehrt, hat sich die Wirklichkeit verändert. Da er den Weg zurück in die Normalität nicht mehr finden kann, entschließt er sich, das fremde Haus noch einmal aufzusuchen. Dieser Schritt ist gleichbedeutend mit dem Tod. Als «Charon» fungiert hierbei eine alte Kupplerin, die als einzige Gavrilesco wiedererkennt. In dem Moment, da er die Schwelle überschreitet, sieht Gavrilesco auf eine Uhr, die stehengeblieben ist – er hat diese Welt verlassen.

#### Erinnerung – der Weg zur absoluten Freiheit

Die Erzählung *Neunzehn Rosen* kreist um einen fiktiven rumänischen Schriftsteller der Nachkriegszeit, Anghel D. Pandeles. In sein friedliches Leben als Kulturpapst brechen zwei junge Leute ein, Laurian Serdaru und Niculina Nicolae. Bevor sich Pandeles und sein Sekretär, Eusebiu Damian, von der Überraschung erholt haben, eröffnet der junge Mann dem gefeierten Autor, daß er sein leiblicher Sohn sei. Allgemeine Bestürzung. Laurians Geburt hängt mit einer rätselhaften Episode im Leben Pandeles zusammen, 1938, kurz vor dem Krieg. Pandeles war gerade daran, sein erstes Drama, «Orpheus und Eurydike», zur Aufführung zu bringen, als das Stück plötzlich verboten wurde, so daß der verhinderte Theaterdichter ohne Arbeit blieb, voll Leidenschaft für die Schauspielerin, die Eurydike darstellen sollte. Der Rest verschwimmt im Nebel des Vergessens. Die ganze Erzählung ist ein Prozeß der Anamnese: Pandeles versucht, sich wieder an Weihnachten 1938 zu erinnern – ein wichtiges Datum, hat er doch seither aufgehört, fürs Theater zu

schreiben. Mit jugendlichem Schwung wendet er sich jetzt wieder dieser Gattung zu, immer in Begleitung der jungen Leute. Er verschwindet für längere Zeit, was die Polizei auf den Plan ruft.

Der Erzähler nimmt dabei die Perspektive des Sekretärs ein, der mit allen Mitteln eine Erklärung sucht. Weihnachten naht heran. Plötzlich ruft der Meister an und bittet seinen Sekretär, in eine entfernte Stadt Siebenbürgens zu kommen. Er, Pandeles, habe den Schlüssel des Rätsels gefunden. Damian beeilt sich, der Bitte nachzukommen, und beide fahren zu dem Ort, an dem Pandeles Erinnerungsvermögen ausgesetzt hat. Der Meister ist ziemlich aufgeregt und eröffnet seinem Sekretär, er könne sich nun auf alles besinnen – dies sei der einzige Weg zur absoluten Freiheit. Sie fahren in einen Wald mit hohen Tannen und nähern sich einem Forsthaus, in dem die Lichter brennen. Es ist dasselbe Haus, in dem Pandeles und seine Geliebte, Orpheus und Eurydike, ihre Liebesnacht verbrachten. Das Haus ist genau wie damals – die Kerzen, das Abendessen fertig zubereitet ... Aus. Der Sekretär Eusebiu Damian erwacht in einem Krankenhaus, an seiner Seite ein Agent, der ihn über das Verschwinden des Meisters ausfragt. Als Damian ihm den Wald beschreibt, starrt ihn der Polizist ungläubig an: dieser Wald wurde 1941 abgeholzt. Man fand den Sekretär auf einem Baumstumpf, im Schnee. Der Meister ist verschwunden. Nur hin und wieder kommen neunzehn Rosen und erinnern den Sekretär daran, daß sein Meister noch unter den Lebenden weilt. Auf die Frage, warum er seine Erzählungen im Gegensatz zu seinen wissenschaftlichen Werken nur in rumänischer Sprache schreibe, antwortete Mircea Eliade<sup>5</sup>: «Die Literatur ist ein gesamter Ausdruck des menschlichen Wesens, nicht nur des Bewußten, sondern auch des Unbewußten. Es ist die Sprache, in der man träumt, in der man sich etwas vorstellt, in der man nachdenkt. Es ist bekannt, daß unser ganzes literarisches Schaffen auf der Sehnsucht nach der Kindheit und Jugend beruht. Hier sind die Wurzeln unserer schöpferischen Kraft.» Den direkten Kontakt zu seinen Wurzeln, seiner Heimat Rumänien, mußte Eliade seit dem Zweiten Weltkrieg vermissen. So ist sein literarisches Schaffen auch ein Versuch, aus dem Exil heraus mit seiner Heimat in Verbindung zu treten. Ob Mircea Eliade dabei den Stein der Weisen gefunden hat, wissen wir nicht. Sicher ist, daß er nicht nur als Religionsphilosoph, sondern auch als Schöpfer phantastischer Erzählungen zu den Großen unseres Jahrhunderts zählen wird.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>5</sup> Vgl. G. Rădulescu, Die geistige Welt der Protorumänen aus Mircea Eliades Sicht, in: Vermischte Beiträge zur Ostromania. Salzburg 1984, S. 134f.

## Vancouver 1983, Rom 1985 – ein Vergleich

Es muß reizen, die Ergebnisse der beiden großen Kirchenversammlungen miteinander zu vergleichen, die in so großer zeitlicher Nähe liegen: die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver 1983 und die außerordentliche Bischofssynode aus Anlaß des 20jährigen Jubiläums des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils in Rom 1985. Beide sind für ihren Bereich von hoher Autorität, ohne verbindliche Aussagen machen zu können. Beide geben, je auf ihre Weise, eine Bilanz der Gesamtsicht von Sein und Aufgabe von Kirche in der Welt, die römische Bischofssynode vor allem durch ihren ausdrücklichen Bezug auf das Konzil. In der römisch-katholischen Kirche wie in den Mitgliedskirchen des ÖRK sind gleiche oder ähnliche Bewegungen am Werk, werden gleiche und ähnliche Träume geträumt, die von der Kirche als ganzer reflektiert werden müssen. Kirchen können nicht mehr auf Inseln leben, weder abgetrennt von den Schwesterkirchen noch von der allgemeinen Umwelt.

Auf der anderen Seite werden die grundsätzlichen Unterschiede beider Versammlungen nicht übersehen werden dürfen. Die

Kürze der Vorbereitungs- und Beratungszeit der Versammlung in Rom konnte eine vergleichsweise Fülle an Aussagen von vornherein nicht aufkommen lassen. Die Autorität einer Vollversammlung des ÖRK ist in jedem Fall beliebiger als die einer Bischofssynode. Ist die eine mehr oder weniger abhängig von der Rezeptionsbereitschaft der Mitgliedskirchen, beansprucht die andere doch wenigstens als Beratungsorgan eine sehr große Nähe zum Oberhaupt der Kirche und dem kirchlichen Lehramt. Die Bischofssynode ist die Versammlung einer konkreten Kirche und in der Lage, über konkrete Lehrentscheidungen zu beraten, während der ÖRK nur Impulse setzen kann. In Rom gab es daher auch einen wesentlich größeren Konsensdruck als in Vancouver. Vereinfacht ausgedrückt: Kam es in Vancouver vor allem darauf an, die jeweiligen Anliegen in den Schlußbericht hineinzubringen, kommt es bei der Bischofssynode eher darauf an, die Anliegen nicht herauskatapultiert zu bekommen. Das allein verknüpft einen Text schon gewaltig. Aber immerhin, wichtiger sind weitere Unterschiede: daß in Rom nur Bischöfe tagten (was wäre dann aus Vancouver geworden?),



und, noch wichtiger, die Bischofssynode tagte in Rom, der ÖRK zwar in einer Stadt der ersten Welt, aber mit der Dritten Welt vor der Haustür: den kanadischen Ureinwohnern und dem pazifischen Raum. Ein Vergleich muß also die Unterschiede sehr sorgfältig berücksichtigen. Er ist dennoch möglich, das zeigt schon der beiden Versammlungen gemeinsame Themenkatalog.

Der Vergleich beschränkt sich auf die Schlußberichte, wobei der Schlußbericht von Vancouver mit «V» und der Bezeichnung der Fachgruppe (Problembereich) mit römischer Ziffer, der Schlußbericht der Bischofssynode mit «R» zitiert wird.<sup>1</sup>

### Skandal der Armut

Eine Reihe von Themen werden da wie dort verhandelt. Es soll nun die Art ihrer Behandlung kurz dargestellt, Gemeinsames und Unterschiedliches kurz herausgestrichen werden.

▷ Mission und Evangelisation: Beiden ist gemeinsam die Bedeutung, die Mission und Evangelisation zugemessen wird, und die nachdrückliche Betonung, daß sie nicht mehr als Einbahnstraße gedacht werden können. Dialog wird herausgestrichen (R II D 5; V I, 40ff.), der kulturelle Faktor wird betont. «Inkulturation» lautet das Stichwort in Rom (R II D 4; vgl. V I, 4ff.). Beiden ist gemeinsam die Betonung, daß der Dialog das Zeugnis nicht ersetzen könne. Auch bestimmte Reserven gegen leichtfertige Assimilierungen kommen da wie dort zu Wort. Beide geben aber eigentlich keine Kriterien an, glücklicherweise, muß man wohl hinzufügen, angesichts der noch völlig offenen Situation: Die Kirchen stehen erst am Anfang bei dem Versuch, zusammenzubringen, was zusammengebracht werden kann, und zu scheiden, was geschieden werden muß.

Es fällt allerdings auf, daß der Schlußbericht der Bischofssynode bestimmte Aussagen sehr präzise trifft: «... nimmt sie das Positive, das sie in allen Kulturen findet, auf» (R II D 4); «... daß die katholische Kirche nichts von dem, was in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig ist, verwirft» (R II D 5). Ähnlich aber auch in Vancouver: «... erkennen jedoch auch Gottes schöpferisches Wirken bei der Suche nach der religiösen Wahrheit unter Menschen anderen Glaubens» (V I, 41). Dennoch wird in den Schlußberichten von Vancouver mehr der Dialog betont, während der Schlußbericht der Bischofssynode so tut, als wüßte man hier schon, was «wahr und heilig», was «positiv» ist, obwohl man es natürlich nicht weiß, es ja auch nicht definiert.

▷ Die Armut: Von beiden wird nachhaltig auf den Skandal der Armut in der Welt eingegangen, und das nicht nur an einem Punkt.

Die Bischofssynode fordert die «Option für die Armen und menschliche Entwicklung» (R II D 6). Es wird von der «Sendung der Kirche im Dienst an den Armen» usw. gesprochen. Die Kirche muß «in prophetischer Weise jede Form der Armut und Unterdrückung anklagen und die grundlegenden wie unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person überall verteidigen und fördern». Das menschliche Leben ist, von Anfang an, zu schützen. Die Heilssendung der Kirche ist ganzheitlich, schließt auch die «menschliche Entwicklung im säkularen Bereich ein». Ein Dualismus zwischen Natur und Gnade wird abgelehnt. Ebenso wird auch unter den Gefahren, die der Kirche drohen, der «Götzendienst des materiellen Nutzens, des sogenannten Konsumismus» genannt (R I 4).

Andererseits wird das so Gesagte wieder halb zurückgenommen. Die Option für die Armen darf nicht «ausschließlich zu verstehen» sein (R II D 6).

Die Differenz zu Vancouver zeigt sich, wie es sich für kirchliche Aussagen gehört, an der unterschiedlichen Weise, die Heilige Schrift zu zitieren: «Jesus hat die Armen selig gepriesen, und er selbst wollte für uns arm sein», heißt es in Rom (R II D 6). Die Armen «werden nicht selig gepriesen, weil sie arm sind, sondern weil Christus gekommen ist, ihnen in ihrer Armut das Himmelreich zu schenken», sagt der ÖRK (V I, 33). Hier zeigt sich ein reflektierter Umgang mit dem Armutsbegriff, hinter dem eine intensive, allerdings noch keineswegs abgeschlossene Studienarbeit im ÖRK steht.

Wichtiger aber ist in Vancouver die durchgehende Aussage: «Gott ist auf Seiten der Armen und verfiert ihren Anspruch auf Gerechtigkeit und Fülle des Lebens.» Also: Option für die Armen, aber ohne Einschränkung und von Gott selbst. Den Armen ist die Kirche Zeugnis schuldig (V I, 32). «In ihrem Dienst an den Wohlhabenden muß die Kirche sie zur Umkehr rufen und ihnen die Gute Nachricht der Befreiung aus der Sklaverei weltlichen Besitzes verkündigen» (V I, 37). Dieses «Dogma» der Befreiungstheologie findet sich hier, während in Rom die Kontroversen über dieses Thema nur am Rand stattfanden. In Vancouver heißt es auch, die Kirchen sollten «die Ansammlung von Gütern in der Hand weniger brandmarken» (V I, 38). Es muß allerdings ergänzt werden, daß auch das Studienprogramm «Kirche für die Armen» nicht mehr weiter verfolgt wird.

▷ Beiden ist gemeinsam, daß die Überwindung aller Schranken zwischen Menschen zur vordringlichen Aufgabe der Kirche und zu ihrem Wesen gehört. «... da ja die Kirche als eine und einzige ein Sakrament ist, das heißt Zeichen und Werkzeug der Einheit, Versöhnung und des Friedens zwischen Menschen, Nationen, Klassen und Völkern» (R II D 2). Entsprechende Aussagen finden sich in den Schlußberichten von Vancouver überall, so daß ein einzelnes Zitat der Sachlage kaum gerecht würde. Wichtiger aber ist, daß in der Beschreibung dieser Aufgabe die Detailarbeit in Vancouver lag. Außerdem sind die Texte – die Bemerkungen zur Armutsfrage haben es schon gezeigt – nicht auf einen Ausgleich aus, sondern auf eine eindeutige Option. Auf einzelne Punkte wird noch eingegangen werden.

### Schlüsselwort Partizipation

▷ Beiden ist eine sehr starke Akzentsetzung auf «Evangelisation nach innen» gemeinsam. In Rom wird vehement und grundsätzlich von der «allgemeinen Berufung zur Heiligkeit» (R I 5), von der «Selbstevangelisation der Getauften» (R II B 2) gesprochen. In Vancouver wird zum Thema «Lernen in Gemeinschaft» Grundsätzliches gesagt (V VII). Beiden ist gemeinsam, daß das eine Teilhabe an der Kirche voraussetzt.

▷ Partizipation: Dieses Stichwort ist zu einem der großen Schlüsselworte im ÖRK geworden. Vor allem V III: «In Richtung auf mehr Partizipation» wird es entfaltet: Partizipation der Laien, der Frauen, der Behinderten, der Alten, der Kinder, des Volkes an der Kirche wird gefordert. Das gleiche Stichwort findet sich auch in R II C 6: «Teilhabe und Mitverantwortung an der Kirche». Interessant ist hier die Einschränkung. Primär geht es dabei um die Gemeinschaft zwischen Episkopat und Presbyterat, in zweiter Linie um die Gemeinschaft mit Diakonen sowie Ordensleuten, und erst an dritter Stelle werden die Laien genannt, dabei die Frauen und Kinder besonders. Die «Behinderten» sind als eigene Kategorie noch fremd. Erstaunlich ist allerdings, daß die Kategorie «Volk», immerhin im Bereich des Katholizismus in der jüngsten Vergangenheit in der Weise einer «Theologie des Volkes» stark in den Vordergrund getreten, in V III in nur drei Zeilen, in R überhaupt nicht vorkommt.

▷ Frauen: Sind die Aussagen der Bischofssynode über die Laien schon deswegen verständlicher Weise verkürzt, weil die

<sup>1</sup> Walter Müller-Römhild, Hrsg., Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada). Frankfurt 1983, bes. S. 57–136; Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1985; ebenfalls veröffentlicht in: Herder Korrespondenz 40 (1986), S. 38–48, und in: Schweizerische Kirchenzeitung 153 (1985), S. 753ff. (Botschaft an die Christen in der Welt) und 154 (1986), S.34–40 (Schlußdokument).

Laienfrage das Thema der nächsten ordentlichen Bischofssynode (1987) bilden soll, ist das Thema «Frauen» für beide kirchliche Bereiche höchst prekär.

«In den letzten Jahren wurde oft über Berufung und Sendung der Frauen in der Kirche diskutiert. Die Kirche möge Sorge tragen, daß die Frauen in der Kirche einen solchen Platz einnehmen, daß sie die ihnen eigenen Gaben zum Dienst der Kirche angemessen nutzen können und eine größere Rolle auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Apostolates haben», heißt es in Rom (R II C 6). Allfällige Mißverständnisse darüber, wie weit diese verschiedenen Ebenen des Apostolates gedacht sein könnten, werden sofort durch den Folgesatz beseitigt: «Die Seelsorger sollen die Mitarbeit der Frauen in der Aktivität der Kirche dankbar annehmen und fördern.» Es geht also um «Mitarbeit», nicht um selbständigen Auftrag.

Der ÖRK tut sich in dieser Frage nicht weniger schwer. Der Widerstand der Orthodoxie u. a. ist heftig und hat einmal bereits die ökumenische Gemeinschaft beinahe zum Auseinanderbrechen geführt. Dennoch wendet sich V III, Teil III, b5 ausdrücklich an die orthodoxen Kirchen, sie «sollten die Initiative ergreifen und für nicht-orthodoxe Frauen und Männer Informations- und Studienmaterial über die Orthodoxe Kirche und die Rolle der Frauen bereitstellen», und erklärt die Frage der Ordination der Frauen als weiterhin auf der Tagesordnung des ÖRK stehend (ebd. 6). Ebenso wird der Sexismus nachdrücklich verurteilt.

▷ Das «Böse»: Es scheint so, als wären beide Berichte in der Identifikation des Bösen, auf die beide nicht verzichten möchten, erstaunlich nahe. Rom nennt den Säkularismus, der von der «Säkularisierung» zu unterscheiden ist, und registriert eine erfreuliche «Rückbesinnung auf das Heilige» (R II A 1). Worin besteht nun der «Säkularismus»? «In einer automatistischen Sicht von Mensch und Welt ..., die von der Dimension des Geheimnisses absieht, sie vernachlässigt oder gar leugnet. Dieser

### Karl Rahner: POLITISCHE DIMENSIONEN DES CHRISTENTUMS

Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit.  
Herausgegeben und erläutert von Herbert Vorgrimler. 200 Seiten, gebunden, Fr. 27.50

Mit diesem Buch tritt uns Karl Rahner zum ersten Mal in umfassender Weise als politisch engagierter Christ entgegen. Es versammelt eine Auswahl jener Texte, in denen sich Rahner über Jahrzehnte hinweg als wacher Zeitgenosse mit vielen politischen Fragen theologisch auseinandergesetzt hat. Ungebrochen ist die Aktualität der hier verhandelten Themen wie Revolution, Theologie der Befreiung, Frieden, Armut oder Humanisierung der Welt!

\*\*\*\*\*

### Eine theologische Interpretation von Mozarts Musik

Reginald Ringenbach: GOTT IST MUSIK  
Theologische Annäherung an Mozart.  
80 Seiten, gebunden, ca. Fr. 15.70

Der Dominikaner Reginald Ringenbach ist ein ungewöhnlicher Denker und Schriftsteller. Mozarts Musik interpretiert er in diesem kleinen originellen Werk als Modell für Gottes Musik. Hier liegt für ihn der Notenschlüssel zu Mozarts Musik. Ein Buch voll zärtlicher Verehrung!

Kösel

Immanentismus ist eine Verkürzung der ganzheitlichen Sicht vom Menschen, die nicht zu seiner wahren Befreiung, sondern zu einem neuen Götzendienst führt, bzw. zur Versklavung an Ideologien, zu einem Leben in Gestalt von Angst und oftmals auch Unterdrückung, wie sie dieses Jahrhundert kennzeichnet» (R II A 1).

Hebt man von diesen Formulierungen die Neigung des Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland ab, immer wieder eine ganze Reihe gefährlicher -ismen zu beschwören, und verbindet sie mit den bereits erwähnten Aussagen zum Materialismus, ergibt sich durchaus eine Ähnlichkeit zu dem Satz: Wir legen die Entwicklung zur steigenden Armut als «Götzendienst aus; sie entspringt der Sünde des Menschen und ist ein Werk satanischer Mächte» (V VI, 5. 3). Dennoch ist dann die Beschreibung des Bösen in Vancouver weniger mythologisch und konkreter als in Rom.

Wichtiger aber ist, daß in Vancouver in keinem einzigen Satz, wenn ich recht sehe, von Kräften gesprochen wird, die die Kirche bedrohen, weder durch Ideologien noch durch bestimmte politische Systeme. Vielmehr wird gesprochen von der Bedrohung der Menschheit, und das sehr ausführlich. Es wird auch von der Bedrohung der Kirche von innen gesprochen, nicht aber von einer Bedrohung von außen, die die Bischofssynode wiederholt beschwört. Warum? Hat der ÖRK einen stärkeren Glauben an die Kraft des Hl. Geistes, oder ist es die mythologische Dämonenbeschwörung der deutschen Teilnehmer in Rom, die sich hier bemerkbar macht, oder verbat die Zusammensetzung der Vollversammlung des ÖRK Aussagen gegen totalitäre Systeme, oder liegt es an der Kirchenzentriertheit der Bischofssynode, auf die noch eingegangen werden muß?

▷ Buße. Die Bischofssynode scheint sehr allgemein von der Aufgabe der Wiederbelebung des sakramentalen Lebens zu sprechen, etwa: «Die Bischöfe (...) sollten ihrem Volk sowohl das theologische Fundament der Sakramentsdisziplin wie auch der Liturgie deutlich erklären» (R II B b2). Das scheint ganz im Zusammenhang zu stehen zu Aussagen wie der von der Berufung zur Heiligkeit und der Rückkehr zur geistlichen Dimension der Kirche. Es dürfte aber mehr dahinter stecken, und zwar gerade im Bereich des Bußsakraments: Die Synode ist sich dessen gewahr geworden, daß die Abkehr vom Sakramentsformalismus gerade beim Bußsakrament zu einer problematischen Verharmlosung geführt hat, und will gegensteuern. Die «Liberalisierung», die der konziliäre Katholizismus herbeigeführt hat, ist nun einmal eine zweiseitige Sache, das wird gerade hier deutlich. Ähnlich, eher verhalten, redet auch der ÖRK: «Die grundlegende Frage ist: Wer kann uns aus dem Gefängnis unseres eigenen Ichs befreien?» (V I, 16).

### Die Herausforderungen heute

Die Nennung dessen, was im Bericht der Bischofssynode nicht vorkommt, kann knapp gehalten werden. Es wurde ja schon darauf verwiesen, daß vom Ansatz her die Bischofssynode sich nicht in der gleichen Ausführlichkeit mit den Problemen auseinandersetzen konnte wie die Vollversammlung. Überdies wurden einige Defizite schon genannt.

Dennoch ist es auffällig, daß sie die gesamte Friedensfrage ausgeklammert hat, und das angesichts der Position der nordamerikanischen Bischöfe! Die Probleme der modernen Wissenschaft, insbesondere Gentechnologie usw., werden nicht angesprochen. Auch nicht die internationalen Kommunikationsprobleme. Bei der Nennung der Schwachen in der Gesellschaft fehlen, wie bereits moniert, die Behinderten, aber auch nationale Minderheiten und die Homosexuellen. Sehr kurz wird die Ökumene behandelt (R II C 7). Vieles an anderer Gewichtung ergibt sich naturgemäß aus den Themenstellungen: Ist es bei der Bischofssynode das II. Vatikanische Konzil und die Frage der Kirche, ist es beim ÖRK das Leben: «Jesus Christus – das Leben der Welt». Dieses Thema ist aber nicht zufällig gewählt, sondern reflektiert die immense Gefährdung der modernen

Welt in Form der Bedrohung des Lebens. Da hat sich die Situation in den zwanzig Jahren seit dem Konzil doch gewaltig verändert. Damals gab es noch nicht das Wissen um die Spätfolgen der Atombombentests, noch keine Diskussion über die Lebensgefährdung durch die friedliche Nutzung der Atomenergie, noch keinen Club of Rome und keine Ökologiedebatte. Wäre es nicht, wenn diese zwanzig Jahre seit dem Konzil durchschritten werden, höchst an der Zeit gewesen zu sagen: Hier gibt es neue Probleme, die wir so damals noch nicht gesehen haben und nicht sehen konnten, die wir aber jetzt in aller Entschlossenheit, im Geist des Konzils angehen müssen? Das ist nicht geschehen. Nur ein Thema wird ausdrücklich genannt: das ungeborene Leben.

Insofern sind die Defizite nicht so unwichtig und beiläufig und können nicht nur mit dem Zeitmangel und der Themensetzung exkulpiert werden.

### Konzentration auf die Kirche

Das eigentliche Thema der Bischofssynode war aber die Kirche, und zwar in dreifacher Hinsicht. *Erstens* ging es ihr offenbar, wie schon gezeigt, um die Abwehr bestimmter Bedrohungen, die auch als Bedrohungen der Konzilsrezeption erscheinen (R I 3 + 4). *Zweitens* war die Synode um eine Korrektur bestimmter Verständnisweisen der Konzilstexte bemüht. Mehrfach beschwört sie die Abkehr von einer einseitig soziologischen Sicht der Kirche (R I 4; II A 3; II C 3; auch in der Botschaft der Synode). *Drittens* tritt ein ekklesiologischer Begriff neu in den Vordergrund: der Begriff der «Communio». Dieser Begriff ist vertraut, auch aus den Konzilstexten, dort aber vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, weniger in der Kirchenkonstitution. Er entspricht durchaus der sakramentalen Sicht der Kirche, liegt also voll auf der Linie des Konzils. Aber dieser Begriff scheint an die Stelle jenes Begriffes zu treten, der der spezifische Kirchenbegriff des Konzils war: «Volk Gottes». Dieser Begriff wurde gezielt an die Seite des anderen, älteren gestellt: «Mysterium». Was das Konzil bedeutete an Aufbruch der Laien, an «Demokratisierungstendenzen» u. a. m., das alles konzentrierte sich um den Volk-Gottes-Begriff. Aber eben dieser taucht im Bericht der Synode nicht mehr auf. Was bedeutet dieser Begriffswechsel?

Es sieht so aus, als werde der Communio-Begriff aus zwei sehr unterschiedlichen Gründen so stark betont: wegen der nachkonziliaren Auseinandersetzung um den Kirchenbegriff und wegen der Kompatibilität dieses Begriffes mit den Aufgaben der Kirche heute.

Wie schon angedeutet, handelt die Bischofssynode ausführlich von der Kirche, was an sich schon erstaunlich ist angesichts des Satzes, der sich auch findet: «Die Kirche wird glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spricht, immer mehr von Christus ...» (R II A 2). Aber dieser Satz dürfte wohl etwas anderes meinen, als man zunächst vermuten möchte, jedenfalls keine Absage an einen kirchlichen Triumphalismus. Worum es geht, zeigen folgende fundamentale Sätze: «Wahrscheinlich sind wir nicht ganz unschuldig daran, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen. Haben wir ihnen nicht sogar die Gelegenheit dazu gegeben, wenn wir allzusehr über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Strukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben?» (R I 4) – «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitig soziologische Konzeption ersetzen» (R II A 3). – «Deshalb kann man die «Communio-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen und Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen» (R II C 1). Man wird in solchen Formulierungen unschwer Auswirkungen der Theologie von *Hans-Urs von Balthasar* erkennen.

Obwohl man diesen Sätzen grundsätzlich nicht widersprechen können, muß doch gesehen werden, was sie für die innerkatholische Debatte vor allem bedeuten: die grundsätzliche Ab-

sage an alle Strukturdebatten, an jede soziologische Selbstüberprüfung der Kirche, an die Kirchenkritik – wie sie von *K. Rahner*, *F.-X. Kaufmann* oder *L. Boff* u. a., natürlich auch von der Jugend vorgebracht wurde – und zwar im Interesse der Stabilität der bestehenden Strukturen. Zwar fordert auch die Bischofssynode ein Mehr an Kollegialität auf allen Ebenen, auch die stärkere Einbeziehung von Laien, Frauen und Jugend in die Verantwortung der Kirche. Aber offenbar darf ihre stärkere Beteiligung an den Grundstrukturen nichts ändern.

Inhaltlich ist der Communio-Begriff bestimmt als «die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist», die «im Worte Gottes und in den Sakramenten geschieht». «Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche» (R II C 1). Des weiteren wird von «Einheit und Vielfalt der Kirche», vom Verhältnis von Primat und Episkopat (R II C 2), vom Verhältnis zu den Ostkirchen (R II C 3), der Kollegialität (R II C 4), den Bischofskonferenzen (R II C 5), von «Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche», vor allem von Laien und Frauen (R II C 6; s. oben) geredet und schließlich von der ökumenischen Gemeinschaft (R II C 7).

Im Zusammenhang der Communio-Ekklesiologie wird also auch der für den ÖRK zentrale Begriff der Partizipation, der Teilhabe aufgenommen (V III).

Allerdings erscheint dieser Begriff, wie er in Vancouver verwendet wird, wesentlich gefüllter. Im Hintergrund steht hier das, was seit Nairobi 1975 die «Suche nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft» genannt wird. Partizipation also nicht nur an der kirchlichen Verantwortung, sondern am Leben aller. Wörtlich wird dieses Stichwort freilich nur in V VI aufgenommen, der Sache nach findet er sich aber vor allem im Bericht der Gruppe IV: «Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen». Dienst, Diakonie werden hier als direkter Ausfluß der Liturgie bezeichnet. Auf die Eucharistie wird auch hier ausdrücklich Bezug genommen (V IV, 2), wie auch von der Armut und dem nötigen Teilen geredet wird, auch von «Liebe, Gerechtigkeit und Gesundheit», von Männern und Frauen. Der Themenkatalog ist also durchaus ähnlich dem der Bischofssynode unter dem Stichwort «Communio» und den Aussagen zur sozialen Sendung der Kirche. Das Begriffspaar «Communio» und «Partizipation» eignet sich also zum Zentralbegriff sowohl der ekklesiologischen als auch der sozial-ethischen Aussagen von Rom und Vancouver, ohne daß es schon in dieser Weise von beiden verwendet würde. Dann zeigt sich aber als wesentlicher Unterschied wieder, daß Vancouver vom «Teilen» redet, Rom nicht. So groß ist aber der Unterschied allerdings auch nicht, wenn man sieht, wie wenig konkret die Aussagen darüber sind, wie geteilt werden soll.

### Unterschiede in sozialetischen Fragen

Abschließend muß die Frage gestellt werden, ob bzw. inwiefern in den genannten Unterschieden notwendige und wenigstens derzeit unausweichliche Fundamentaldissense sichtbar werden, also solche, die konfessionell nicht zufällig, sondern notwendig sind. Die neuerdings wieder aufgekommene Frage nach solchen Fundamentaldissensen macht diese Überlegung nötig.

Einerseits wurden wesentliche, strukturell bedingte Unterschiede bereits sichtbar: Hier reden Bischöfe, dort eine bunt zusammengesetzte Versammlung, die repräsentativ für das ganze Kirchenvolk sein will, an der Laien, Frauen, Jugendliche festgelegten Quoten entsprechend beteiligt sind. Hier wird in Rom verhandelt, dort am Pazifik.

Andererseits können grundlegende konfessionelle Differenzen schon deswegen nicht geltend gemacht werden, redet doch hier eine einzige Konfessionskirche, in der zentrale Steuerung beansprucht wird, dort die Vielfalt nahezu aller anderen Konfessionskirchen.

## Zu Karl Barths 100. Geburtstag

Mit dem Anfang anfangen (Barth-Lesebuch) 152 S., brosch.	Fr./DM 22.-
Predigten 1954-1967 332 S., geb.	Fr. 35.-/DM 42.-
Barth-Brevier 608 S., geb.	Fr. 26.-/DM 28.-
Carl Zuckmayer/Karl Barth Späte Freundschaft in Briefen 96 S., brosch.	Fr./DM 18.-
Wolfgang Amadeus Mozart 48 S., brosch.	Fr. 13.-/DM 14.-

Bestellungen an: **Theologische Buchhandlung,**  
Postfach, CH-8045 Zürich, Tel. 01/461 7700

Aber diese strukturelle Unvergleichbarkeit betrifft eigentlich in den genannten Dokumenten nur einen Bereich, den der kirchlichen Struktur. Hier gibt es in Rom klare Aussagen, in Vancouver notwendigerweise fast keine, denn der ÖRK geht von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit unterschiedlicher kirchlicher Strukturen aus. Wo Änderungen urgiert werden, im Sinne einer vermehrten Partizipation an der kirchlichen Verantwortung solcher Gruppen, die bisher weitgehend ausgeschlossen waren, den Laien, Frauen und Jugendlichen, reden beide Dokumente, davon einmal abgesehen, daß es im einen Fall um eine episcopale Kirche geht, im anderen um eine Gemeinschaft, in der auch episcopale Kirchen vertreten sind. In beiden Dokumenten wird in gleicher Sprache geredet und werden vergleichbare Forderungen erhoben.

Auffälliger und gravierender sind aber die Unterschiede dort, wo es um den Auftrag der Kirche von der Welt von heute geht. Dabei erscheinen die Aussagen der Bischofssynode durchwegs im Kontext der traditionellen Soziallehre, wie sie auch der Katholizismus in Europa üblicherweise politisch artikuliert. Aber, die anderen Positionen, die zum Teil in Vancouver sehr massiv vorgebracht werden, gibt es durchaus auch im Katholizismus, sehr stark sogar. Mehr noch: Sie scheinen enger mit alten katholischen Traditionen verbunden zu sein als etwa mit der reformatorischen Tradition.



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

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

**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 10070)  
Konto Nr. 6290-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Jahresabonnement 1986:**

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

**Gönnernabonnent:** Fr. 45.- / DM 55,- (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

**AZ**

8002 Zürich

Aus dem allen ergibt sich erstens die Feststellung, daß es offenbar bei den Unterschieden nicht um konfessionell bedingte, notwendige und grundsätzliche geht, sondern um Unterschiede zwischen verschiedenen zeitbedingten Erscheinungsformen von Kirche, die teilweise nur darauf beruhen, daß der ÖRK schon auf Grund seiner Zusammensetzung mehr auf den Pluralismus abstellen kann und muß.

Aus der Feststellung, daß der Pluralismus in der katholischen Kirche wesentlich breiter gestreut ist, als es in der Bischofssynode sichtbar wird, und daß wesentliche, im Schlußbericht nicht aufgenommene Positionen sich auf alte Traditionen des Katholizismus berufen können, ergibt sich zweitens die Frage, inwiefern die römische Bischofssynode Repräsentativität wirklich beanspruchen kann.

Drittens erhebt sich angesichts dieser Bestandesaufnahme einmal mehr die Frage, wie die traditionellen dogmatisch bestimmten Konfessionsunterschiede und die neuen, vor allem sozial-ethisch bestimmten Differenzen zu gewichten sind, ob also nicht die sozial-ethischen Unterschiede wesentlich stärker die Einheit der Kirche zerreißen als die traditionellen. Ist das so, dann stehen sich aber nicht Rom und Vancouver gegenüber, dann schaut auch die «konfessionelle Geographie» anders aus, dann sind die Fundamentaldissense in keiner Weise mehr mit den traditionellen, konfessionellen identisch.

Johannes Dantine, Wien

DER AUTOR ist Dozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und Gemeindepfarrer in Wien-Gumpendorf.

## Die Vielfalt der Wege

Im Verlag Herder ist der zweite Band des auf vier Teile angelegten Werkes «Heilswege der Weltreligionen» erschienen. Verfasser ist Walter Strolz, Leiter des Religionskundlichen Instituts der Stiftung Oratio Dominica in Freiburg/Brsg.<sup>1</sup> Im 2. Band wird die christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus gesucht. Strolz fördert mit seinen Darstellungen in bewundernswerter Weise ein tieferes und fundiertes Verstehen der nichtchristlichen Religionen, und dies besonders in Fragen, in denen das Selbstverständnis dieser Religionen «in voller Härte auf das mit christlichen Glaubenssätzen nicht Vereinbare stößt» (221). Er nennt die Religionen «Heilswege» und verwendet somit den Begriff TAO = Weg, der in Ostasien Weg und Ziel der gesamten Schöpfung und darum auch des Menschen benennen will. Die Vielfalt der Religionen beweist aber auch die Vielfalt der Wege: «Die Religion an sich gibt es nicht, sondern nur Religionen, die zu verschiedenen Zeiten und unter jeweils anderen geschichtlichen Bedingungen entstanden sind» (17f.). Durch den heute drohenden «ökologischen und nuklearen Abbruch der Geschichte» stehen die Religionen vor einer großen gemeinsamen Herausforderung (179).

Dem Weltgeheimnis kann sich der Mensch durch die Sprache nähern. Und in der Verwandtschaft der Sprachen zeigt sich die Verwandtschaft der Religionen. Hierzu gibt Strolz so viele Beispiele, daß man leicht der Verlockung erliegt, allen diesen literarischen Hinweisen zu folgen. Das Buch lädt gerade durch die zahlreichen literarischen Verweise ein, die eigene «Hinreise» (D. Sölle) anzutreten. In den Geist des Taoismus und des Zen hat sich Strolz tief eingefühlt. Es ist zu begrüßen, daß er häufig auf das noch weithin unbekannte Buch BI-YÄN-LU in der vortrefflichen Übersetzung von W. Gundert hinweist (seit 1983 auch Ullstein-TB Nr. 35 156).

Knut Walf, Nijmegen

<sup>1</sup> Walter Strolz, Heilswege der Weltreligionen, Band 2: Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, DM 38,- (vgl. auch den 1984 erschienenen Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam, 192 S., DM 28,-).