



ORIENTIERUNG

Nr. 18 51. Jahrgang Zürich, 30. September 1987

NEUEN VON ZEHN DER amerikanischen Katholiken sind der Meinung, daß sie bei der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit nicht-natürlicher Methoden der Geburtenregelung mitbeteiligt werden sollen. Wird danach gefragt, ob sie bei der sittlichen Beurteilung von Abtreibung, Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener Mitsprache haben sollten, so sind es immerhin noch sieben von zehn, die das wünschen. Das sind einige der überraschenden Ergebnisse einer landesweiten Umfrage, die von National Catholic Reporter und Gallup unter der Leitung des Soziologen William D'Antonio in den beiden ersten Maiwochen dieses Jahres durchgeführt wurden.¹

US-Katholiken – im Dissens loyal

Wenn sich ein durchschlagender Trend bei dieser Befragung feststellen läßt, so ist es dieser: Amerikanische Katholiken verlangen mit großer Mehrheit stärkere Mitbeteiligung bei Entscheidungen und Mitwirkung auf allen Ebenen der Kirche, und sie verlangen mehrheitlich einen Wandel in kirchlicher Praxis und Moralverkündigung in jenen Fragen, die sie unmittelbar betreffen. Im einzelnen bedeutet das: Stärkere Partizipation auf der Ebene der Pfarreien wünschen 60% (gegenüber 27%, die dies ablehnen, und 13%, die dazu keine Meinung haben); für die Ebene der Diözesen fordern es noch 55% (gegenüber 28% ablehnenden und 17% Antworten ohne Meinung); schließlich für die Ebene der Weltkirche noch 51% (gegenüber 30% Ablehnung und 19% Unentschiedenheit). Dieser starke Wunsch nach größerer Mitbeteiligung bei Entscheidungsprozessen wird auch von Katholiken geäußert, die in andern Befragungen als konservativ eingestuft werden.

Gliedert man nun die zustimmenden und ablehnenden Antworten nach einigen der befragten Themen auf, so zeigt sich folgendes: Acht von zehn wünschen eine Mitentscheidung beim Pfarreibudget; sieben von zehn wollen eine Mitsprache darüber, ob Laien gelegentlich predigen dürfen; sieben von zehn wollen das Recht zu entscheiden, daß Mädchen Ministrantinnen sein können; sieben von zehn wollen Mitbeteiligungsrechte bei der Wahl des Pfarrers. Geteilt sind die Befragten darin (nämlich 50% zu 50%), ob sie bei der Entscheidung mitwirken sollen, ob Frauen zur Ordination zugelassen werden sollen und ob Priester heiraten dürfen. Dieser Wunsch nach größerer Mitbeteiligung und – damit verknüpft – der Dissens in einigen Bereichen zu kirchlicher Praxis und Moralverkündigung verbindet sich mit dem Bewußtsein, sich der eigenen Kirche gegenüber loyal zu verhalten²: Sieben von zehn Katholiken sagen in diesem Zusammenhang, daß sie nie daran gedacht haben, die Kirche zu verlassen. Untersucht man die Qualität dieses Loyalitätsbewußtseins, so ergibt sich folgendes Bild: 59% halten die Kirche als für ihr Leben sehr entscheidend; 38% sind der Meinung, daß die Kirche für sie noch ziemlich wichtig sei, während nur 12% sie als nicht von großer Bedeutung einstufen. 57% sagen, daß sie wenigstens einmal in der Woche oder wöchentlich den Gottesdienst besuchen.

Katholische Identität bestimmt sich heute in den USA in der Option «für das Leben» mehr als in Doktrin und Disziplin. So erklären 45%, daß die kirchliche Position zur Abtreibung sie in ihrer Kirchlichkeit gestärkt habe; nur 39 Prozent sind der Meinung, daß man katholisch sein und gleichzeitig die kirchliche Weisung in dieser Frage ablehnen könne. 43%, also fast gleich viele, sehen in der Option der US-Bischofskonferenz für die Armen in Lateinamerika eine Ermutigung ihrer Kirchenzugehörigkeit. Im Unterschied dazu sind 70% der Überzeugung, daß man katholisch sein kann, ohne jeden Sonntag den Gottesdienst zu besuchen, und bloß 21% sehen in den römischen Maßnahmen gegen «dissidente» Theologen eine Stärkung ihrer Kirchenzugehörigkeit.

Die Kenntnis der amerikanischen Hirtenbriefe über den Frieden und zur Ökonomie ist vergleichsweise gering (29% bzw. 25%); bei jenen, die sie zur Kenntnis genommen haben, ist aber der Zustimmungsgrad erstaunlich hoch (Friedenshirtenbrief: 57% Zustim-

USA

Katholiken – dissident und loyal: Überraschende Ergebnisse einer landesweiten NCR/Gallup-Umfrage – Gefordert wird größere Partizipation der Laien auf allen Ebenen – Katholisch trotz Widerspruch zu römischen Entscheidungen. *N. Klein*

BISCHOFFSSYNODE

Zum Brüsseler Frauen-Kolloquium (9.-14. Juni 1987): Veranstaltet von der Konferenz der Internationalen Kath. Organisationen (I.C.O.) – Beitrag zur Vorbereitung der Bischofssynode 1987 – Ausschluß der Frauen aus kirchlichen Leitungsgremien bedeutet Verlust an Katholizität – Gesellschaftliche Diskriminierung spiegelt sich in der Kirche wider.

Zwölf Empfehlungen an die Gesamt- wie an die Ortskirchen: Feministische Grundlagenforschung und Theologie von Frauen – Kontextuelle Gebundenheit des Glaubenslebens – Kampf gegen doppelte Diskriminierung und gegen Minderstellung im kanonischen Recht – Einführung einer nichtsexistischen Sprache in Liturgie und Verkündigung – Förderung der Ökumene von unten.

Das «Risiko der Laien»: Zum *Vorbereitungsdokument* der Bischofssynode 1987 – Welche Interpretation des II. Vatikanums? – Laienbewegungen als geschichtlich Neues betrachtet – Neue Fragestellungen nach dem Konzil – Mitwirkung an der kirchlichen *communio* – Uniformierende Einheitsvorstellung dominiert über differenzierter historischer Darstellung – Frauen, die vergessene Mehrheit der Katholiken – Zur Frage kirchlicher Vereine und Laiengemeinschaften – Was bedeutet der Vorwurf der Klerikalisierung? – Aporien einer Theologie des Laienstandes – Feindbild «Säkularismus». *Ludwig Kaufmann*

RELIGIONSGESCHICHTE

Zen – indische und chinesische Wurzeln: Zur Neubearbeitung eines «Klassikers» von *Heinrich Dumoulin* – Yoga als indische Wurzel des Zen – Tao als immanentes Prinzip der Welt – Wandel vom individuellen Lebensstil zum Gemeinschaftsleben in Zen-Klöostern – Gelungene Synthese von Taoismus und Buddhismus während der T'ang-Zeit (7. bis 9. Jh.). *K. Walf, Nijmegen*

LITERATUR

Jüdische Einsamkeit – Else Lasker-Schüler im Exil: Zur Veröffentlichung ihrer *Exilbriefe* und der Biographie von *J. Hessing* – Frühe Erfahrung mit Antisemitismus und Rassenhaß – Position zwischen jüdischem, assimiliertem Bürgertum und jüdischen Radikalen – Menschliche Existenz als dauerndes Exil – Isoliert in Jerusalem – Freundschaft mit dem Verleger Salman Schokken – Brief an Papst Pius XII.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

ST. GALLEN

Bistumstreffen, kein Katholikentag: Erfreulicher Erfolg des Diözesanfestes vom 12./13. September 1987 – Welche Kirche für das Jahr 2000? – Keine Scheu vor dem Darstellen von Konflikten – Ein Fest auf Augenhöhe. *K. Weber*

mung, 29% Ablehnung; Ökonomie-Hirtenbrief: 71% Zustimmung, 20% Ablehnung). Schlüsselst man den Grad der Zustimmung zum Ökonomie-Hirtenbrief nach ethnischer Zugehörigkeit auf, so bejahen ihn 100% der schwarzen Bevölkerung (gegenüber 69% Zustimmung bei der weißen Bevölkerung und 70% bei den Hispanics). Die Demographin Teresa A. Sullivan sieht darin ein Indiz, daß die beiden Pastoralbriefe vor allem von den unmittelbar Betroffenen und den für Gerechtigkeit und Frieden Engagierten akzeptiert und als Argumentationshilfe aufgenommen wurden. Deshalb könne nicht von einem Mißerfolg der Pastoralbriefe gesprochen werden. Im Ganzen zeigt die Umfrage eine von einer Mehrheit getragene kohärente Option für die schöpferischen Momente des Katholizismus³ mit

dem Wunsch nach größerer Partizipation bei Entscheidungsprozessen.
Nikolaus Klein

¹ Vgl. National Catholic Reporter vom 11. September 1987, S. 1 und 7f. (Umfrage) und S. 9ff., 13, 21ff. (kommentierende Analyse einer Gruppe von Soziologen und Demographen).

² Ähnliche Tendenzen zeigt eine Langzeitanalyse, die vor allem den Einbruch von Humanae Vitae und die dadurch ausgelöste Krise in der katholischen Kirche der USA deutlich macht: Andrew M. Greeley, Michael Hout, The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States, 1940-1984, in: American Sociological Review 52 (1987), S. 325-345.

³ Vgl. Joseph Cardinal Bernardin, A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialog, in: Thought 59 (1984), S. 99-107. Vgl. Auch Charles Curran, Why I am still a Roman Catholic, in: National Catholic Reporter, 4.9. 1987, S. 9ff.

Bischofssynode: Was Frauen sagen möchten ...

Auf Initiative der Konferenz der Internationalen Katholischen Organisationen (I. C. O.) fand vom 9.-14. Juni 1987 in Brüssel ein Kolloquium zum Thema *Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft* statt, an dem vierzig Frauen aus allen Kontinenten teilnahmen. Die sprachlichen und kulturellen Unterschiede waren groß und mannigfaltig. Dennoch war es das Anliegen der Teilnehmerinnen, einen *gemeinsamen* Beitrag zur Vorbereitung der Bischofssynode 1987 zu leisten.

Die von der Vorbereitungsgruppe¹ angewandte Arbeitsmethode legte einen besonderen Akzent auf die persönlichen Erfahrungen und die daraus sich ergebenden Überlegungen und Prioritäten. Während sich die grundlegenden Aspekte rasch herauschälten und weitgehende Zustimmung fanden, ergaben sich im Lichte der unterschiedlichen Erfahrungen doch viele Besonderheiten und Meinungsverschiedenheiten. Die Frauen Lateinamerikas, die mit ihrer entscheidend wichtigen Beteiligung an den Basisgemeinden den neuen Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche erst ermöglichten, zeigten sich geprägt von einer neuen kirchlichen Realität, in der Solidarität und Partizipation keine leeren Worte sind. Die Asiatinnen insistierten nicht nur auf Armut und Bevölkerungsexplosion mit all dem, was dies für die Frauen bedeutet; ihre Sorgen und Gedanken galten vor allem auch dem Dialog und kulturellen Austausch mit den großen Weltreligionen. Die Afrikanerinnen betonten, daß die Kirche für sie emanzipatorisch wirke und sich für die Förderung der Frau einsetze. Zudem hätten sie als Laien wenigstens teilweise Mitspracherecht auf höherer Ebene. So konnten die Teilnehmerinnen das 26 Seiten starke Schlußdokument «Frau in Kirche und Gesellschaft» - in französischer und englischer Sprache erarbeitet - in zahlreichen wesentlichen Punkten einstimmig verabschieden. Wo unterschiedliche Sicht- und Verstehensweisen bestehen blieben, einigten sie sich mittels Mehrheitsbeschluß auf einen gemeinsamen Text.

Vorgängig allen anderen Überlegungen war es den Frauen ein Anliegen, ihre Verbundenheit mit der Kirche zu betonen und ihrer Überzeugung Ausdruck zu geben, daß die Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes die Fähigkeit zur ständigen Erneuerung besitzt.

«Wir sind uns bewußt, daß es heute Frauen gibt, die privilegiert sind und in gesicherten Verhältnissen leben, während sich jedoch die große Mehrheit in sehr schwierigen Situationen befindet ...» «Wir fühlen uns solidarisch, und wir wollen den Stimmlosen eine Stimme geben.» Auf diese Weise beschreiben sie die Situation der Frauen. Im besonderen führen sie aus, daß diese schwierigen Situationen innerhalb der Gesellschaft durch Diskriminierung, Unterordnung, Gewalt, Armut ihren Ausdruck finden. Als Probleme innerhalb der Kirche wurden hervorgehoben: die Unmöglichkeit der Frauen, sich in der Liturgie mit ihrer Spiritualität und Sprache auszudrücken, die sehr beschränkten Möglichkeiten für Frauen, sich in theologischen Studien und bei kirchlichen Verhandlungen einzubringen, ferner der Ausschluß der Frauen von den Entscheidungsgremien auf dem Gebiete der Lehre und der Seelsorge. «Als Folge da-

von», fügen sie bei, «sind zahlreiche Frauen von der Kirche dermaßen enttäuscht, daß sie sich weigern, ihre Kräfte weiterhin in deren Dienst zu stellen.» «*Was auf dem Spiel steht, ist gravierender als bloß zahlenmäßiger Schwund, es ist der Verlust der Katholizität.*»

Das Dokument macht auf den Prozeß der Selbstfindung der Frauen aufmerksam, der in allen Kontinenten zu einer Steigerung des Selbstwertgefühls der Frauen und einer zunehmenden Solidarität unter ihnen geführt hat. Es beschreibt die unterschiedlichen Erfahrungen in den verschiedenen Kontinenten und macht deutlich, daß dieser Prozeß nicht ohne Hindernisse - sowohl für die Frauen wie für die Männer - vonstatten geht.

Gemeinsame Schriftlesung ließ die Teilnehmerinnen entdecken, daß die Bibel die Beziehung von Mann und Frau als eine Beziehung beschreibt, die sich in Gleichheit, Verantwortlichkeit und Gegenseitigkeit vollzieht. Dem wird in Zukunft auch eine erneuerte theologische Anthropologie Rechnung zu tragen haben.

Wie die Frauen Kirche verstehen, haben sie im Abschnitt «Visionen der Kirche» festgehalten: Kirche als Volk Gottes, die sich im Geiste verbunden weiß in Gleichheit, Gegenseitigkeit und Mitverantwortlichkeit. Die Kirche, die als Volk Gottes in den realen Gegebenheiten dieser Welt lebt, schließt sich den Bestrebungen jener Männer und Frauen guten Willens an, die auf der Suche nach Gerechtigkeit sind. Die Kirche als historische Gemeinschaft ist aufgerufen, die im Dienste der *communio* des Volkes Gottes stehenden Strukturen stets zu erneuern und zu entwickeln und sich immer neu zu «bekehren», d. h. neue Wege zu suchen, sobald sich Barrieren bilden, welche die menschliche Entfaltung verhindern. Aus dieser Sicht bekräftigt das Dokument die Wichtigkeit ökumenischer Gespräche und Aktionen, und zwar sowohl auf der Basis wie auf den höheren strukturellen Ebenen.

Das Kolloquium hat im Hinblick auf dringend notwendige Veränderungen in der Kirche zwölf Empfehlungen verabschiedet, die sich an die Gesamt- wie an die Ortskirchen richten. Dabei wird nicht eigens erwähnt, daß das eine oder andere Postulat schon da und dort auf Bistums- oder Landesebene Gehör gefunden hat und an seiner Verwirklichung gearbeitet wird. Wir drucken die zwölf Empfehlungen nachstehend vollumfänglich ab.²

(Red.)

Empfehlungen

▷ *Theologisches Denken* und Arbeiten sowie die pastoralen Erfahrungen der Frauen sollten in Zukunft Eingang finden in die offizielle Lehre und Pastoral der Kirche, vor allem im Hinblick auf Fragen christlicher Ethik.

▷ Bedeutsam ist gleicherweise, daß Frauen und Männer, Klerus und Laien gemeinsam *Grundlagenforschungen* und weiterführende Überlegungen anstellen zur Stellung der Frau in der Urkirche und in der weiteren geschichtlichen Entwicklung.

▷ Wir erwarten, daß inmitten der Gemeinschaft der Weltkirche das *Glaubensleben der Ortskirchen*, der Gemeinschaften und Basisgruppen, wie es in je unterschiedlichem kulturellem Kontext gewachsen ist, anerkannt und respektiert wird.

▷ Indem wir uns bewußt sind, daß Frauen oft eine *doppelte*

Diskriminierung und *Marginalisierung* erleiden müssen (sozio-ökonomisch und sexuell), wünschen wir, daß die Kirche als Ganze und vor allem die Hierarchie sich ernsthaft und mutig mit den Gruppen und Gemeinschaften engagieren, die für eine Veränderung der Strukturen und eine Verwirklichung der Gerechtigkeit kämpfen.

▷ Dem wachsenden Bewußtsein, das Frauen von ihrer *kirchlich-sakramentalen Berufung* haben, muß künftig in der Kirche vermehrt Rechnung getragen werden. Es ist entscheidend, daß die Frauen ermächtigt werden, diese Berufung auch auszuüben durch Spendung der Taufe und Krankensalbung sowie durch Predigten.

▷ Die Artikel des *Kirchenrechtes*, die sich diskriminierend für Frauen auswirken oder auf eingrenzenden Voraussetzungen bezüglich der «Natur» und der «Rolle» der Frauen gegründet sind, müßten überprüft und korrigiert werden, einschließlich Kanon 1024, der die Ordination von Frauen betrifft.

▷ Das Verständnis und die Praxis von *Autorität*, die noch an das Priestersein geknüpft sind, müßten im Lichte der Glaubenstradition überprüft werden, vor allem in bezug auf die Rechte, die mit der Taufe übertragen werden. Dies könnte zu einer Entklerikalisierung der Institution führen und ermöglichen, daß *Laien Zugang zu den Instanzen der Entscheidungsmacht* erhalten. Für uns bedeutet Teilhabe an dieser Entscheidungsmacht, daß Laien, Männer und Frauen, sich mit ihren Fähigkeiten auf allen Ebenen einbringen können, daß ihre Kompetenz ernst genommen wird und sie voll in die Verantwortung miteinbezogen werden.

▷ Wir wünschen, daß sich in nächster Zeit in der Kirche eine größere *Mitbeteiligung* aller entwickelt. Statt daß wir einen «Kopf» haben, der spricht, und einen «Körper», der folgt, muß ein *Volk* entstehen, das gemeinsam unterwegs ist im Vertrauen auf die Führung im Geist.

- Mitbeteiligung setzt den Dialog, gegenseitige Verständigung, die Mitwirkung bei Entscheidungen ebenso wie die Mitverantwortung für die Weitergabe des Glaubens und die Verwaltung der Kirchengüter voraus.

- Im Hinblick auf die Verkündigung des Evangeliums, auf eine aktive Präsenz in der Welt und auf eine klare Option für Gerechtigkeit und Frieden bedarf es einer Beteiligung von Frauen und Männern auch an den kirchlichen Ämtern.

- Frauen und Männer sollen in die verschiedensten Bereiche kirchlichen Lebens voll integriert werden, zum Beispiel in die Ausbildung und Weiterbildung von Priestern und Laien, in die pastorale und missionarische Planung und in die Verwaltung.

▷ Wir halten es für unabdingbar, daß auch die *Liturgie* die Präsenz und das Wirken der Frauen im Volk Gottes deutlich sichtbar macht. Die Sprache der Liturgie ebenso wie ihre Symbole müssen alle einschließen. Die Liturgie soll die Spiritualität von Frauen, ihre Leiden und Freuden, ihre Engagements und ihre Hoffnungen ebenso wie die von Männern zum Ausdruck bringen.

▷ Wir fordern von der Institution Kirche eine realistische Anstrengung, von nun an eine *nicht-sexistische Sprache* in ihren Reden, ihren Dokumenten, ihren Erklärungen und in ihren Schriftübersetzungen zu gebrauchen.

▷ Wir wünschen, daß die an der Basis entstehenden ökumenischen Aufbrüche (*Ökumene von unten*), die auf ein gemeinsames christliches Zeugnis ausgerichtet sind, von der Amtskirche respektiert werden. Außerdem ist es wichtig, daß in die institutionellen ökumenischen Strukturen Frauen delegiert werden, um zum Beispiel an den bilateralen Gesprächskommissionen und an den Projekten und Programmen des Weltkirchenrats teilzunehmen. Ganz besonders betrifft dies die Weltkonferenz für Gerechtigkeit, Friede und Erhaltung der Schöpfung (1990) sowie das Jahrzehnt der Kirchen in Solidarität mit den Frauen (1988–1998).

▷ Wir erwarten, daß die Amtskirche auf Weltebene und im lokalen Bereich die Frauen *ermutigt*, sich aktiver *auch in den internen Strukturen* der Kirche zu engagieren, und daß sie anerkennt, daß die Frauen voll am evangelischen Auftrag der Kirche teilhaben.³

¹ In der Animationsgruppe wirkten (neben Geneviève van Ruymbeke, Brüssel) Evi Meyer, Brühl/Deutschland und Doris Weber-Kauf, Rothenburg/Schweiz mit. Weitere deutschsprachige Teilnehmerinnen waren Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen, Baden/Schweiz, Elisabeth Raiser, Witten-Bomman/Deutschland und Christine Schaumberger, Heidelberg/Deutschland. Von einer Lehrtätigkeit in Tübingen kam ferner die amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler-Fiorenza und aus Nijmegen Catharina Halkes.

² Vgl. dazu auch die Botschaft der Weltunion der Katholischen Frauenorganisationen (UMOFK - 30 Mio. Mitglieder) an die Bischofssynode, verabschiedet an der Generalversammlung in London vom 15.-23. Juli 1987: «Es wird als dringend erachtet, daß die Synode sich dem spezifischen Problem der Frauen in der Kirche stellt und sich mit der gegenwärtigen Situation der Frauen in Kirche und Gesellschaft auseinandersetzt.»

³ Der Originaltext der Empfehlungen ist französisch verfaßt. Eine deutsche Übersetzung des gesamten, im Original teilweise englischen Schlußdokuments ist (gegen einen Unkostenbeitrag von DM 5,-) erhältlich bei: Evi Meyer, Am Janshof 3, D-5040 Brühl.

Das «Risiko der Laien» auf der Bischofssynode

Einige Anmerkungen zum Vorbereitungspapier (Instrumentum laboris)

Das Thema «Laien» stand für die siebte «allgemeine» Bischofssynode bereits fest, als Papst Johannes Paul II. Anfang 1985 überraschend auf Ende November des gleichen Jahres eine «außerordentliche» d. h. numerisch und zeitlich reduzierte Versammlung einberief und die für 1986 vorgesehene Synode über die Laien um ein Jahr verschob. War die eingeschobene Synode der Absicht nach einer «Bilanz» über die 20 Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet, ohne daß allerdings ernsthaft erarbeitete Fragestellungen und Konsultationen zur «Rezeption» des Konzils vorausgegangen wären, so hat man hinterher diese Bilanz-Idee auch noch der Thematik «Laien» angehängt, so daß sie nun offiziell folgendermaßen lautet: «Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil». Die Laienfrage soll somit, wenn der Titel ernstzunehmen ist, nicht ohne die bewußt eingebrachte Dimension der (kirchlichen) *Zeitgeschichte* angegangen werden. Dabei hätte es vom Datum her eigentlich nahe gelegen, statt von 20 (in Wirklichkeit 22) Jahren nach dem Konzil von «25 Jahren nach Eröff-

nung des Konzils» zu sprechen, was zugleich suggeriert hätte, zuerst einmal zu erheben, wie am Konzil selber das Thema «Laien» angegangen wurde, vom Augenblick an, da es von Johannes XXIII. zu einem eigenen Konzilsthema gemacht wurde, bis zu seiner Ausgestaltung sowohl in den beiden grundlegenden Kapiteln der Kirchenkonstitution über «Das Volk Gottes» (Kap. II) und über «Die Laien» (Kap. IV) wie in dem besonderen Dekret über das «Apostolat der Laien».

Es dürfte unbestritten sein, daß ähnlich wie das, was man «liturgische Bewegung», «Bibelbewegung» und «ökumenische Bewegung» nennt, auch das Phänomen der «Laienbewegung(en)» zu den geschichtlichen Strömungen gehört, die gewissermaßen im Konzil zusammengefloßen sind und es geprägt haben. Das zeigen nicht nur die sogenannten Hauptdokumente, sondern auch Passagen in mehreren anderen Konzilstexten, worauf übrigens in der Einleitung zum Dekret über das Laienapostolat hingewiesen wird (vgl. ebda Anm. 2).

Die Laienbewegung wurde ähnlich wie die ökumenische Bewegung als etwas geschichtlich Neues betrachtet, das keiner der bestehenden ku-

riale Behörden, auf deren Dienstleistungsbasis die Vorbereitungs-kommissionen für das Konzil gebildet wurden, zugeordnet werden konnte. Und während man glaubte, den ganzen übrigen Haufen von Problemen, der in den vielfältigen Eingaben aus aller Welt zusammengekommen war, in solcherart vorgefundenen und bereitgestellten Körbe «abfüllen» zu können (der Ausdruck stammt von Mario von Galli), wurde für die Laienfrage eine eigene, kurial nicht vorgeformte Vorbereitungskommission (in dieser Hinsicht vergleichbar mit dem Sekretariat für die Ökumene) geschaffen. Sie, bzw. dann die ihr nachfolgende Konzilskommission für das «Laienapostolat», wurde nicht nur im Rahmen einer gemischten Kommission zusammen mit der theologischen Kommission für die entsprechenden Kapitel der Kirchenkonstitution beigezogen, sie war vielmehr auch wesentlich beteiligt an den Entwürfen zur Pastoral-Konstitution «Kirche und Welt» bzw. zum «Sozialen Handeln», wie ein Schema der Vorbereitungszeit (parallel zu einem Schema «de ordine sociali» der theologischen Kommission) betitelt war.¹

Es kann wohl gleich vorweggenommen werden, daß in diesen beiden Stichwörtern viel intensiver die wirklich brennende und zukunfts-trächtige Problematik zum Ausdruck kam, als im Begriff eines «Apostolats» der Laien, der zum Beispiel in unserem schweizerischen Raum bereits zu Beginn der sechziger Jahre in Kreisen von Jugendführern und -führerinnen – in Erinnerung stehen mir Treffen in Brig und in Basel – als unpassend, peinlich und überholt abgelehnt wurde. Sieht man sich aber trotzdem die Darstellung der Textgeschichte des Dekrets über das Laienapostolat von Ferdinand Klostermann² an, so erfährt man, wie die beauftragende Zentralkommission insinuierte, es sei das bunte Bild von geschichtlich gewordenen Vereinen und Vereinigungen (mit ihrer oft langen lokalen Tradition) mit dem als bestimmter betrachteten Konzept «der» Katholischen Aktion zu konfrontieren, für welche sie offensichtlich die «Unterordnung unter die Hierarchie» als so charakteristisch betrachteten, daß sie sie auch gleich noch als dem Oberbegriff «Laienapostolat» zugehörig unterstrichen. Im definitiven Text (Laienapostolat Nr. 20), der am 18. November 1965 promulgiert wurde, heißt es dann freilich (unter Berufung auf Pius XI. und Pius XII.) «Mitarbeit» der Laien am hierarchischen Apostolat, und es wird auch sehr viel vorsichtiger von der Katholischen Aktion als einem «Namen» gesprochen, dessen Verwendung von nationalen und lokalen Gegebenheiten abhängt. Für damit Gemeintes und Äquivalentes werden zwar einige Kriterien abgegeben, die u. a. die körperschaftlich-organisierte Aktion herausstellen, aber man spürt es den Ausführungen an, wie sie mit dem, was sie beschreibend zu sagen versuchen, an der Vielfalt dessen, was es gibt und was geworden ist, ihre Grenze finden und dem auch nicht zu nahe treten wollen.

Stichwort «Mitwirkung»

Vergleichen wir damit, was im Vorbereitungspapier für die jetzt beginnende Bischofssynode, dem sogenannten «Instrumentum laboris»³ an Beschreibung angeboten wird, finden wir

¹ Ch. Moeller, Die Geschichte der Pastoral-Konstitution, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 242ff.

² ebda II, 587ff.

³ Näherhin sprach Pius XI. noch von «Teilhabe» am hierarchischen Apostolat, während Pius XII. den Ausdruck «Mitarbeit» vorzog, «um zu vermeiden, daß die Katholische Aktion Anspruch auf eine wirkliche Teilhabe an der Macht und an der Autorität erhöhe, also an den Aufgaben der Hierarchie»: G. Alberigo, Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung, in: Concilium 20 (1984), S. 468, Anm. 12 (Hinweis auf Ansprache vom 3. Mai 1951).

⁴ Deutsche Ausgabe erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, D-5300 Bonn 1. Wir zitieren nach den Nummern der Abschnitte. Das Dokument bezeichnet sich selber als «Ergebnis der Umfragen und Antworten» auf einen «Lineamenta» genannten Leit-faden für die seinerzeit zur entfernteren Vorbereitung der Synode erwünschten Umfragen in den Ortskirchen. Die Lineamenta – vgl. den Text in Documentation Catholique 67 (1985), S. 444–456 – stießen weitherum auf Kritik, der sich das «Instrumentum» dadurch zu entziehen sucht, daß es weder «Vollkommenheit» beansprucht noch eine «vollständige Theologie der Laien anbietet», ja nicht einmal die erwähnten Umfragen und Antworten «im eigentlichen Sinn» zusammenfassen will. Andererseits wird in einem beigefügten Papstbrief nahegelegt, es könne auch außerhalb der Synode und folglich ohne deren «Arbeit» abzuwarten, verbreitet und benützt werden. Die Synodalen selber sind frei, in ihren Voten darauf einzugehen oder nicht. Erfahrungsgemäß droht es aber spätestens dann zum Zug zu kommen, wenn nach der Aussprache im Plenum (erste Phase) und derjenigen in den Sprachzirkeln (zweite Phase) in irgendeiner Form eine Synthese, sei es ein Schlußbericht oder eine Liste von Vorschlägen, zusammengestellt wird.

zunächst in Nr. 12 («Förderung der Laien»)⁴ eine Bestätigung, daß die Laienbewegung «im Pluralismus ihrer Formen» eine der großen Strömungen gewesen sei, die zum Vatikanum II geführt hätten. Im folgenden Abschnitt 13 geht es um «neue Fragestellungen zum Engagement der Laien», die sich aus einem «Prozeß» der Bewußtwerdung und Bewußtseinsbildung «vieler» seit dem Vatikanum II ergeben hätten. Es liegt nahe, hier so etwas wie einen ersten Problemkatalog für die Bischofssynode zu suchen. Die neuen Fragen werden sogleich auf zwei verschiedene Ebenen verteilt, die an die Einteilung «ad intra» und «ad extra»⁵ erinnern: a) «die stärkere Mitwirkung der Laien an der communio der Kirche», b) «die wirksamere Präsenz der Laien bei der Erfüllung der Sendung der Kirche für die Welt». Das Stichwort «ad intra» lautet somit «Mitwirkung». Es ist in dem Papier vorbereitet durch einen ganzen «Ersten Teil», der von der «wachsenden Mitwirkung in der Welt von heute» als einer «Dynamik» handelt (Nr. 4–10) und daraus das Postulat einer «ganzheitlichen Mitwirkung an der Geschichte» ableitet (Nr. 11). Hier (in Nr. 13, zu a) heißt es zusammenfassend, die «wachsende demokratische Mitwirkung am Leben der Gesellschaft» motiviere viele Laien, Männer und Frauen, «um ähnliche Mitwirkungsmöglichkeiten am Entscheidungsprozeß im Leben der Kirche zu bitten».⁷ Es werden also, so scheint es, Konsequenzen oder Anwendungen von etwas, das «draußen» sozusagen in der Luft liegt und als geboten erachtet wird, «ad intra» in Erwägung gezogen. Gefragt wird dazu zweierlei: 1. «Auf welcher Grundlage baut sich die Mitwirkung an der communio auf? 2. Welche sind die Kriterien der «Repräsentativität» in der Kirche?»

Repräsentativität/Katholizität

Mit der ersten Frage ist wohl die Theologie gemeint, die im ganzen «Zweiten Teil» des Dokuments ausgebreitet wird; mit der zweiten Frage wird spezifischer auf einen demokratischen Gedanken angespielt, doch findet sich im Inhaltsverzeichnis der insgesamt 78 Abschnitte kein Hinweis darauf, wo das Problem der Repräsentativität zur Sprache kommen könnte.

Hier möchte man als Mitteleuropäer schon gleich einmal dazwischenrufen. Schließlich hat es in den «20 Jahren nach dem Konzil» verschiedene Experimente von Synoden und synodalen Vorgängen gegeben, bei denen man auf die eine oder andere Weise für die Frage der Repräsentativität praktische Lösungen gesucht hat. Ich denke an die Schweizer Synode, mit ihren vorgeschriebenen Prozentzahlen für Ausländer und Jugendliche, mit ihrer Vertretung der Frauen einerseits und praktischen Nichtvertretung von «Arbeitern» andererseits, mit ihrem regional-föderalistischen Aufbau und ihrer Mehrsprachigkeit, und ich denke an das auch an der Würzburger Synode usw. angewandte, von Rom zugestandene 50:50-Verhältnis von Priestern zu Laien, bzw. von Priestern und Ordensleuten zu Laien. Aber auch in anderen Formen von Meinungsbildungsprozessen (zum Beispiel Umfragen von Hirtenbriefen in den USA, Delegiertentreffen von Basissgemeinden in Brasilien usw.) läßt sich die Frage nach der Repräsentativität mit gleichzeitigem Blick auf die Intensität der Mitwirkung stellen. Nur eben, das Instrumentum laboris verschwendet kaum eine Zeile darauf, daß man hinsichtlich solcher Formen von Mitwirkung, die spezifisch vom konziliären-synodalen Modell leben, Erfahrungen austauschen könnte. Es hätte dies erstens mit der tatsächlichen Geschichte der 20 Jahre nach dem Konzil zu tun und würde zweitens – wie dies Papst Johannes bei der Konzileröffnung tat – an die große Geschichte größerer und kleinerer, universeller und regionaler Synoden durch die Jahrhunderte (nicht erst in der «Moderne») anschließen.

⁵ Der Ausdruck «Förderung» (der Laien, der Frauen usw.) gibt sehr unzureichend wieder, was mit franz./ital./latein. promotion, promozione, promotio im Sinne von Aufrücken, Höher(ein)stufung, Mündigwerden (und allenfalls Beförderung) gemeint ist.

⁶ «Kirche nach innen – Kirche nach außen», die von Kardinal Suenens eingebrachte Formel zur Einteilung der Konzilstraktanden (vgl. Orientierung Nr. 17 vom 15. September 1987, S. 181, Anm. 7). Damals hilfreich – sie machte das Projekt der Pastoral-Konstitution Kirche/Welt möglich – führt sie, als starres Schema angewandt, in die Irre: Auch das Instrumentum laboris hält die mit a/b gekennzeichnete Einteilung so nicht durch. Schon das Stichwort «Mitwirkung» holt es ja gerade «von außen» (ab extra) in die Kirche hinein.

⁷ Das deutsche «bitten» provoziert zur Frage, wer da gebeten werden soll. Treffender würde es heißen, daß eine Erwartung angemeldet wird.

Ich verstehe dies hier, wie gesagt, als Zwischenruf, damit die m.E. berechtigte Frage nach der Repräsentativität, die gewiß nicht nur quantitativ, sondern gerade auch hinsichtlich von Minderheiten und «Randgruppen» zu stellen ist, nicht so verhallt und vergessen wird, wie es in den weiteren Passagen des Instrumentum laboris der Fall zu sein scheint. Die Frage stellt sich ja auch für Pfarrei- und Diözesanräte, deren konkrete und positiven Möglichkeiten kaum berührt sind. Und sie stellt sich generell, insofern zu fragen ist, wer für wen spricht, wer zur «Stimme für die Stimmlosen» wird und wie es etwa in Basisgemeinden zustande gebracht wird, daß die Stimmlosen zu reden beginnen, zu Wort kommen, gehört und ernstgenommen werden.

Diese Frage wird an anderer Stelle dieser unserer Ausgabe (S. 190) von *Frauen* unter dem Stichwort der «Katholizität» gestellt, die ohne die Mitsprache der Frauen verlorengehe. Es ist merkwürdig, daß dieser Gedanke in keinem der 78 Titel vorkommt; dafür aber begegnet die Überschrift «Kriterien der Kirchlichkeit», wo dann an erster Stelle «Einheit und Übereinstimmung mit den Bischöfen und dem Papst, Treue zum Lehramt der Kirche und Mitwirkung an ihrer Sendung» genannt sind.

Eine «neue Blüte» des Vereinswesens?

Es handelt sich in diesem Abschnitt (60) um die «Vereinigungen und Bewegungen von Laien», die im vorausgehenden Passus 59 beschrieben sind. Sie werden in ihrer Vielfalt mit der Verschiedenheit der Charismen in Verbindung gebracht; gleichzeitig ist von einer «Krise» des Vereinswesens «am Ende der sechziger Jahre» die Rede, dem heute eine «neue Blüte der Vereinigungen von Gläubigen» gegenüberstehe. Dieser Ausdruck begegnet gleich zweimal, nämlich schon bei den «neuen Fragestellungen» in Nr. 13, dem Abschnitt, von dem wir ausgegangen sind. Es heißt da:

«Eine neue Blüte des Vereinswesens charakterisiert heute das Leben der Laien. Auf der Grundlage des Vereinsrechtes der Laien in der Kirche sind in diesen Jahren zahlreiche Vereinigungen, Gruppen und Bewegungen entstanden.»

Man fragt sich, was so eine generelle Bemerkung für den ganzen Erdkreis soll. Es sieht so aus, als ob Kanon 215 des neuen Kirchenrechts von 1983 das Verdienst an dieser «neuen Blüte» zukomme. Demgegenüber heißt es in Nr. 59 des Instrumentum laboris, das «freie Vereinsrecht», wie es vom Konzil ausführlich dargestellt und vom Kodex normiert werde, dürfe «nicht unbesehen bleiben». Die Bischöfe sollen vielmehr die «anspruchsvolle Aufgabe» einer Beurteilung der charismatischen Gaben wahrnehmen und sie sollen dies «in Gemeinschaft mit dem Heiligen Vater» tun. Worauf dann die bereits erwähnten «Kriterien der Kirchlichkeit» folgen. Sie münden in folgenden Appell: «Dabei ist es unerlässlich, Rivalitäten und Konflikte, Versuchen zum «Monopolismus» und «Exklusivismus» in der christlichen Gemeinschaft zu überwinden.»

Hier wird der Leser natürlich neugierig, aus welcher Ecke und mit welcher Blickrichtung dieser Appell erfolgt. Im Kontext von Nr. 59 kommen gewiß jene «traditionellen Formen» von Vereinen, die «an Bedeutung verloren» haben kaum in Frage, sondern entweder jene, die «in der Folge der konziliaren Erneuerung einen Prozeß des «aggiornamento» durchgemacht» haben, oder jene, die folgendermaßen beschrieben werden: «Neue Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen sind entstanden und verbreiten sich mit großer Vitalität.» In diesem Satz dürften neben charismatischen Gruppen nicht zuletzt die Bewegung «Comunione e liberazione» und der Laienzweig des «Opus Dei» gemeint sein, die beide durch die Berufung einer leitenden Persönlichkeit an die Synode vom Papst ins Rampenlicht gestellt werden. Zum Kontext gehören ferner die Äußerungen über die *Jugendlichen* in Nr. 48, die – man höre und staune – von der «Kirche» aufgefordert werden, «das Erbe des Konzils aufzunehmen und dynamisch weiterzuführen» und von denen angeblich «immer mehr» in Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen an der «Sendung der Kirche» mitwirken. Mindestens hierzulande muß diese Behauptung einer wachsenden Kirchlichkeit der Jugendlichen nicht wenig Verblüffung auslösen; wer aber an die «20

Jahre nach dem Konzil» in Deutschland denkt, kann nicht vergessen, wie da sukzessive die Studentengemeinden, die Christliche Arbeiterjugend und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) als Dachverband gerade ob ihres «aggiornamento» (im Sinne von mehr Öffnung für die Fragen der «Welt», im Hinblick auf mehr Gerechtigkeit usw.) von der Bischofskonferenz gebeutel wurden. Obwohl deshalb an sich der Vorwurf der Exklusivität durchaus Assoziationen an die zuerst genannten, aus Italien und Spanien stammenden Bewegungen wecken könnte, spricht wenig dafür, daß deren Ansprüche in die Schranken gewiesen werden sollen. Eher ist zu befürchten, daß mit dem wiederholt gebrauchten Verb «harmonisieren» Interventionen der Bischöfe, wie die soeben aus Deutschland erwähnten, gerechtfertigt werden sollen. Von Land zu Land wird man jedenfalls aus dieser, wie aus so manch anderer Äußerung des Dokuments Verschiedenes herauslesen können, strotzt es doch nur so von Allgemeinheiten.

Als es vom ständigen Generalsekretär der Bischofssynode, Msgr. *Jan Schotte*, den Journalisten in Rom vorgestellt wurde, erhob sich aus ihrem Kreis die Frage, ob und wie die unterschiedlichen Probleme der Ortskirchen auf der Bischofssynode berücksichtigt würden. Nach einer französischen Quelle hat Msgr. Schotte folgendermaßen geantwortet: «Die Synode soll man nicht aus der Perspektive einer Ortskirche ins Blickfeld nehmen», und weiter: «Die örtlichen Probleme werden ihre Lösung auf der universellen Ebene finden.»⁸

Kirchliche Dienste: «Klerikalisierung der Laien»?

Dieser letzte Satz, so allgemein gefaßt, kann gewiß nicht unwidersprochen bleiben. Im Kontext ging es um die von Laien in der Kirche versehenen *Dienste* und konkret um die akute Diskussion unter Deutschlands Laientheologen um das Predigen in der Eucharistiefeier. 1973 hatten die Laientheologen dazu ein Privileg erhalten. Neuerdings erscheint es durch die «Antwort» einer Kurienbehörde bedroht, wenn nicht praktisch kassiert. Nun gehört die Frage der Dienste (ministeria) gewiß «ad intra», aber unter den «neuen Fragestellungen» in Nr. 13 wird noch gar nicht auf sie angespielt. Wir stoßen auf sie im zweiten Hauptteil («Die Laien und das Geheimnis der Kirche»), den man den theologischen nennen kann und der zunächst eine Unterscheidung zwischen Berufung und Sendung (Nr. 14) thematisiert. Eingeleitet mit ein paar allgemeinen Sätzen über die Charismen (Nr. 30) wird in Nr. 31 «auch das Entstehen der Dienste» auf das Wirken des Geistes zurückgeführt, um dann schon vom nächsten Satz an nur noch von den «Diensten, die nicht aus dem Weihesakrament hervorgehen», zu sprechen. Man findet hier somit schon beim Start dasselbe Handicap einer negativen Bezeichnung, wie sie so lange die Definition des Laien als «Nichtkleriker» belastet hat. Der entscheidende Satz zur «Beschreibung» der Dienste lautet aber – unter Hinweis auf die nicht zu vergessende «Verwurzelung der Laien in der Welt» –: «Aus Rücksicht auf ihre Welthaftigkeit muß auch hier das Risiko ihrer Klerikalisierung vermieden werden.» In einer Anmerkung wird auf die Ansprache von Papst Johannes Paul II. an den Schweizer Klerus in Einsiedeln 1984 verwiesen, und man geht kaum fehl, in dieser Formulierung einen Leitgedanken des gegenwärtigen Papstes zu sehen, der auch das Instrumentum laboris geprägt hat. Dabei stand im Einsiedler Kontext⁹ dem Trend zur Klerikalisierung der Laien als Gegenbild der Trend zur Säkularisierung der Priester gegenüber.

Tatsächlich hängt ja eben die Definition des Laien als «Nichtkleriker», wie sie die Hauptrichtung der «traditionellen» Lehre geprägt hat, wesentlich von dem ab, was man im Lauf der Jahrhunderte unter «Priester» und «Klerus» verstand; Davon und von der ganzen Problematik des «Priesterbilds» bzw. des sazerdotal-klerikalen Berufs- und Standesbilds einfach abzusehen, wenn man über die «Laien» spricht, leistet unheilvollen Verdrängungen Vorschub, wenn es sie nicht sogar ad oculos demonstriert. Es scheint deshalb angezeigt, gerade jetzt – wie es

⁸ L'actualité religieuse (Paris), September 1987, S. 6.

⁹ Rede an die Priester: SKZ 152 (1984), S. 399–402, hier 401. Vgl. Rede an die Bischöfe: a. a. O. S. 404–408, hier S. 405.

das neueste Heft von «Choisir» mit einem Beitrag von *Joséph Hug* tut¹⁰ – auf eben diese Geschichte hinzuweisen, und was es daraus zu lernen gibt.

Einen guten Überblick gab seinerzeit auch *Giuseppe Alberigo* in seinem Aufsatz «Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung» (Concilium 20 [1984], S. 458–468). Dort kann man nicht nur nachlesen, was zur Absonderung einer Priesterschaft geführt hat, sondern welche Dualismen (geistlich/fleischlich usw.) sich bald mit der Zwei-Stände-Lehre verknüpft haben. Ferner wird gezeigt, daß das Vatikanum II keine Definition des Laien formuliert hat, weil bei der Behandlung des Themas «zwei unterschiedliche theologische Richtungen zusammenflossen»: Die eine, für die auf Kap. I, II und V der Kirchenkonstitution, auf die Konstitutionen über die Liturgie und die Offenbarung sowie auf das Ökumenismuskonkordat verwiesen wird und die Alberigo die «sakramentale Ekklesiologie» (Kirche als Sakrament für die Welt) nennt; die andere, die nun eben das Kapitel IV der Kirchenkonstitution («Die Laien») und das Dekret über das Laienapostolat geprägt, ja darin nach Alberigo ihren «Endpunkt und die höchste Zuspitzung» gefunden hat. Sie wird unter Hinweis auf ein berühmtes Buch von *Yves Congar*¹¹ eine «Theologie des Laienstandes» (laïcat) genannt, die zwar verdienstvollerweise die Bewußtseinsbildung der Laien gefördert, aber den grundlegend negativen Ansatz nicht überwunden habe. Vielmehr habe sie die Zweiklassenteilung «Klerus/Laienschaft» sogar noch «von den Personen auf die gesamte Wirklichkeit» ausgedehnt, «indem sie diese Zweiklassenteilung auf die Zweiteilung (heilig/profan) aufpflanzte und sie so mit der (Theologie der irdischen Wirklichkeiten) verknüpfte».

Feindbild «Säkularismus»

Im Zusammenhang geht es hier um ein Bemühen der fünfziger Jahre, das auch unter dem Stichwort einer «consecratio mundi» bekanntgeworden ist. Alberigo sieht darin eine «Ideologie», geboren aus dem Bedürfnis für die durch die Säkularisierung verlorenen Privilegien der Kirche auf dem Umweg über die Tätigkeit der Laien einen Ersatz zu finden. Daß man damit zu Aporien und in eine Sackgasse gelangte, hindert heute leider nicht, daß das Instrumentum laboris sein Konzept der Laienfrage erneut auf die Auseinandersetzung mit der Säkularisation bzw. mit dem «Säkularismus» ausrichtet. Die Unterscheidung der beiden Begriffe wird leider nicht sauber durchgeführt. Vielmehr wird das, was wir positiv (z. B. Entdeckung/Anerkennung von Würde und Freiheit der Person) unter Säkularisation verstehen würden, unter den Begriff «Wachsende Mitwirkung» subsumiert (vgl. die Beschreibung in Nr. 8), während man «Säkularismus» als Vorgang und Ergebnis von «Auflösungsprozessen» sieht, die dem Menschen die Orientierung und seiner

¹⁰ Plaidoyer pour le peuple de Dieu, *Choisir* Nr. 333, Sept. 1987, S. 12–16. Hug bespricht aus der Sicht der Gegenwartsprobleme (Überalterung des Klerus usw.) u. a. eine historische Studie von Alexandre Faivre, *Le laïc dans les premiers siècles. Enjeux d'une recherche historique. Lumen vitae*, XLI ('86) 4, S. 377. Von Faivre erschien vor zehn Jahren: *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*. Paris 1977.

¹¹ *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953. Vgl. dazu Congars eigenen Rückblick: *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, in: Ders., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

Existenz den «Sinn» rauben (Nr. 13, vgl. 11, 18, 78). Sie, bzw. die «säkularistische Mentalität», werden dementsprechend als «Hindernisse der Mitwirkung» gekennzeichnet. Sie «verhindern», daß das in der Personwürde entdeckte «transzendierende Gut des Menschen» zum Zug kommt: vgl. 8, 17, 22, 36. In dem zuletzt genannten Abschnitt zeigt sich, wie in diesem Kontext einerseits «Sünde» und andererseits «Nachfolge Christi» verstanden werden. Sünde hat mit dem «immanentistischen» Verständnis der Wirklichkeit zu tun, wie sie den «Säkularismus» kennzeichnet, und Nachfolge Christi besteht darin, jede «sündige Beziehung zur Welt» aufzugeben. Sünde wird also nicht etwa als verfehlt Freiheit, sondern nur als «Eigenwille» gesehen, was man wohl ein paternalistisches Sündenverständnis nennen muß.

Konsequent scheint in diesem Zusammenhang auch zu sein, wie den Laien in erster Linie das «verborgene Leben» Jesu, das Leben in «Familie» und «Arbeit» (vgl. Nr. 17 und 36) zum Vorbild gegeben wird und welche Verharmlosung gleichzeitig die Seligpreisungen der Bergpredigt erfahren (38,72). Man fragt sich bei der Lektüre dieser Abschnitte, in denen auch der Hinweis auf das Leiden nicht fehlt, ob hier so etwas wie eine Unterwerfungsstrategie am Werk ist. Auffallen muß auf jeden Fall, wie zu Beginn von Nr. 11 («Ganzheitliche Mitwirkung an der Geschichte») unverhofft das «Ja Marias» zum Inbegriff christlicher Laienhaltung und Maria sozusagen zur Laiin schlechthin gemacht wird.

Ein solcher Sprung läßt natürlich auch danach fragen, was das Papier zu Rolle und Stellung der Frau sagt. Da gibt es einerseits den Abschnitt 9, der mit der Feststellung beginnt, «Frauenbewegung und Einsatz für die Förderung der Frau gehören zu den deutlichsten Zeichen des heute so starken Willens zur Mitwirkung». Es folgt eine relativ ausführliche und differenzierte Erörterung des Phänomens als gesellschaftlicher Vorgang. Sieht man sich andererseits danach um, was über die Frau in der Kirche gesagt wird, so findet man am Ende von Nr. 48 drei so magere Sätzchen, daß man sich nicht wundern muß, dazu den Ausruf «Erbärmlich!» zu hören. Erbärmlich ist nicht zuletzt, daß kaum ein Impuls zur Selbstkritik in diesem Problemkreis (und in anderen) zu spüren ist.

Zusammenfassend wird man neben vielen Unbeholfenheiten und Allgemeinheiten besonders bedauern, daß die Laienfrage so einseitig um die beiden Achsen der innerkirchlichen «Stände» und die Ideologie des «Säkularismus» zentriert wird, statt daß geschichtliche Vorgänge und Schicksale der Menschen und großer Menschengruppen als die wirkliche Herausforderung empfunden werden. Wir meinen das, was man die «Irruption» der Frauen, der Armen und der Marginalisierten in die Kirche genannt hat. Daß diese «Laien» und Gläubigen, diese Völker und Bevölkerungen voll in ihrem Christsein anerkannt werden, dürfte das eigentliche Gebot der Stunde sein.

Ludwig Kaufmann

ZEN – CHINESISCHER WURZELGRUND

Als 1959 im Berner Francke-Verlag Heinrich Dumoulin's Buch «Zen – Geschichte und Gestalt» (Sammlung Dalp Band 87) erschien, konnte man noch nicht – wie Dumoulin selbst sagt – von einem «Zen-Boom» im «Westen» sprechen, jedenfalls nicht in den deutschsprachigen Ländern. Das hat sich inzwischen grundlegend geändert. Heute weiß bei uns jeder durchschnittlich Gebildete, daß es «Zen» gibt. Und viele üben sich im Zen oder betreiben zumindest Übungen «im Stil des Zen» – was immer dies dann auch sein mag.

Der große Kenner des Zen, *Heinrich Dumoulin* (Tokio), erkannte deshalb die Notwendigkeit, seine Darstellung von 1959 erneut zu schreiben. Dazu veranlaßten ihn nicht allein die eben skizzierten Veränderungen, sondern auch die Erkenntnis, daß die neueren Forschungen und Veröffentlichungen zur Ge-

schichte des Zen eine Neubearbeitung seines Buches nötig machten. Da die – vorzüglich versorgte – Neuauflage in zwei Teilen angelegt ist, befindet sich allerdings das ausführliche Literaturverzeichnis im zweiten Band, was für das Studium allein des ersten Teiles beschwerlich ist.¹

Yoga – die indische Wurzel

«Zen» wird in der Regel mit Japan in Verbindung gebracht. Das ist richtig, entspricht aber nicht umfassend den historischen Gegebenheiten. Zen ist eine japanische Frucht «am Baum der Buddha-Religion» (2). Deshalb ist es besonders zu

¹ Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Band 1: Indien und China. Francke Verlag, Bern-München 1985. Fr. 58.–/DM 68.–

begrüßen, daß Dumoulin in einem eigenen Band die indischen und chinesischen Wurzeln des Zen beschreibt, ja, man kann sagen: bloßlegt. Das Wort Zen ist vom chinesischen *ch'an* abgeleitet, einer Verkürzung von *ch'an-na*, der chinesischen Übersetzung des Sanskrit-Terminus *dhyana*, der soviel wie Versenkung bedeutet. Wenn heute nicht wenige den Weg vom Yoga zum Zen gehen, liegt das in der Natur der Sache: «Die innere Verwandtschaft der zwei Wege ist augenfällig» (2). Der Yoga kann als eine indische Wurzel des Zen angesehen werden. Und die chinesische Wurzel ist die Tao-Lehre. Und so kann auch ein jeder, der sich mit Zen beschäftigt, eines Tages diese chinesische Wurzel entdecken. Dumoulin gelingt es in wenigen Strichen, die Verästelungen der alten Wege Asiens aufzuzeigen. Daß auch der tibetische Lamaismus «teilweise gemeinsamen Wurzelgrund mit dem Zen besitzt» (2), ist bisher zu wenig erforscht und dementsprechend auch weitgehend unbekannt.

Das Hauptanliegen Dumoulin's war (1959) und ist es, die geschichtliche Eingebundenheit des Zen zu beschreiben und zu verdeutlichen. Das hatte seinerzeit insbesondere mit dem Einfluß der Interpretationen von *D. T. Suzuki* zu tun, der Zen nicht nur als «metaphysikalos» (3), sondern auch als geschichtslos beschrieben hatte. Das war in der ostasiatischen Spezialliteratur nicht ohne Widerspruch geblieben (etwa seitens des Chinesen *Hu Shih*). Dumoulin hat nicht nur widersprochen, sondern durch sein Werk überzeugende Beweise geliefert, daß diese These Suzukis unhaltbar ist. Dies hatte übrigens auch schon *Rudolf Otto* (Dumoulin zitiert ihn) richtig gesehen, als er sein Geleitwort zum ersten Buch, das 1925 in deutscher Sprache über Zen erschienen ist², mit der Bemerkung abschloß: «... keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält. Und das gilt auch vom Zen.»

Auch wenn der weitaus größere Teil des Buches der «Entstehung und Blüte» des Zen in China gewidmet ist, kann man doch den ersten Abschnitt über «Anfänge und Wurzeln in Indien» als besonders informativ bezeichnen. Der Ursprung der Buddha-Lehre in altindischen Vorstellungen ist im Zen anwendend und spürbar. Zen wird heute gerade auch wegen seiner vielen Wurzeln als etwas Eigenständiges angesehen. Dabei wird gelegentlich seine Eingebundenheit in die Buddha-Lehre übersehen. Besonders was den psychologischen Hintergrund oder die psychologische Grundlage des Zen betrifft, stützt man sich in erster Linie auf das *Lankavatara-Sutra*, einen der wichtigsten Texte des Mahayana-Buddhismus. In diesem Sutra wird von einer Kehre (*paravrtti*) an der Wurzel des Bewußtseins gesprochen, die die Befreiung der Erleuchtung bringt. Nach Dumoulin (59) spricht vieles «für die Gleichsetzung der Zen-Erleuchtung mit der Kehre». Das *Lankavatara-Sutra*, zumindest der überlieferte Text, läßt offen, ob die Erleuchtung plötzlich oder gradweise geschieht. Beides ist offensichtlich möglich. «Doch erfährt der Mensch in jedem Falle die innere Wandlung plötzlich.» (59)

Tao - die chinesische Wurzel

Dumoulin zählt «die Überpflanzung des Buddhismus» von Indien nach China «zu den spannendsten Ereignissen der Religionsgeschichte» (66). Wenn der Buddhismus so rasch in China Fuß fassen konnte, ist dies «nur aus einer Verwandtschaft des urtümlichen chinesischen Denkens mit dem Buddhismus zu erklären» (66). Besonders die Vorstellungen vom Tao, die das altchinesische Denken überhaupt leiten, kennen Übereinstimmungen mit buddhistischen Lehrinhalten oder Betrachtungsweisen. Wenn Dumoulin von ähnlichen oder verwandten Inhalten und Techniken im «Taoismus» spricht, läßt dies auf eine



**Kantonsschule
Pfäffikon SZ**

Nach dem unerwarteten Hinschied des bisherigen Stelleninhabers suchen wir per sofort oder nach Vereinbarung einen

römisch-katholischen Religionslehrer

für ein Pensum von 15 Wochenstunden. Bei geeigneter Fächerkombination ist auf das nächste Schuljahr eine Ergänzung zu einem Vollpensum möglich. Unsere Schule umfaßt ein Gymnasium mit den Typen C und E, ein Unterseminar und eine Handelsmittelschule.

Interessenten mit (möglichst) abgeschlossenem Studium richten ihre Bewerbung an den Rektor der Kantonsschule, Dr. A. Kaiser, Gwattstraße 2, 8808 Pfäffikon, der gerne auch für weitere Auskünfte zur Verfügung steht (Tel. 055/48 36 36 oder privat 055/48 39 51).

gewisse Blickverengung schließen. Die breite und tiefe Wirkung der Weltinterpretation auf der Grundlage der Tao-Idee hat das traditionelle «chinesische Denken» (Marcel Granet) insgesamt beeinflusst, also nicht nur den erst später entstandenen Taoismus, sondern auch etwa den Konfuzianismus und andere chinesische Philosophien. Die «Vorbereitung» durch die Vorstellungen von Tao als dem immanenten Prinzip von Welt und Kosmos hat wohl die günstigen Voraussetzungen für die rasche Ausbreitung des Buddhismus in China geschaffen (zudem natürlich zeitweise rein politische Konstellationen).

Die chinesische Wiedergabe des Sanskritwortes *dhyana* mit dem im Chinesischen *ch'an* gelesenen Schriftzeichen bedeutet «ein zeremonielles Verzichten und Loslassen» (67). Ursprünglich chinesische Auffassungen und Begriffe finden ihrerseits Eingang in den Mahayana-Buddhismus. An erster Stelle ist an *wu-wei* (Nicht-Handeln) zu denken. In gewisser Hinsicht hat – so die Auffassung Dumoulin's – die «naturzugewandte Form des Buddhismus» eher dem chinesischen denn dem indischen Denken entsprochen: «Die letzte Wurzel für das auffallende Phänomen der inneren Verwandtschaft zwischen den buddhistischen und taoistischen Grundideen liegt in dem naturalistischen Welt- und Lebensgefühl, das sowohl die *Mahayana-Sutren* als auch *Lao-tzu*, *Chuang-tzu* und andere chinesische Denker inspiriert.» (70f.)

Offensichtlich hat aber auch das Gefühl einer ungestillten Sehnsucht im Taoismus zum Buddhismus geführt. So soll der chinesische Mönch *Seng-chao* (384–414) nach der Lektüre des Tao-Te-King ausgerufen haben: «Es ist bestimmt schön, aber der Bereich, wo unser Geist ruhen kann und weltliche Schmerzen überwunden sind, ist noch nicht gefunden.» Nach der Lektüre eines Sutra soll er hingegen gesagt haben: «Jetzt weiß ich, wohin ich gehöre.» Und dann habe er sich entschlossen, buddhistischer Mönch zu werden (74). Aber gerade *Seng-chao* hat sehr viel taoistisches Gedankengut in den Buddhismus eingebracht. So stammt sein Vergleich des menschlichen Geistes mit einem Spiegel, der bis zum heutigen Tage durch die Zen-Meister wiederholt wird, von *Dschuang Dse*.³

³ *Dschuang Dse* VII 6: «Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Welt überwinden und wird nicht verwundet. Er ist nicht der Sklave seines Ruhms; er hegt nicht Pläne; er gibt sich nicht ab mit den Geschäften; er ist nicht Herr

² Schüej Ohasama-August Faust, *Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha-Stuttgart 1925, IX.

Jedem, der sich mit Zen beschäftigt, ist *Bodhidharma* bekannt, historische Stifterfigur des chinesischen Buddhismus, die allerdings mit zahlreichen legendarischen Zügen ausgestattet worden ist. Seine Gestalt wurde und wird in der Zen-Kunst in zahlreichen Variationen dargestellt, die aber auf einem Ur-Bild (Ur-Typ) gründen. Auch wird ein Ausspruch, der ihm zugeschrieben wird, bis zum heutigen Tage als die vielleicht prägnanteste Umschreibung des Zen angesehen:

«Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Wort und Schriftzeichen: Unmittelbar des Menschen Herz zeigen – die (eigene) Natur schauen und Buddha werden.» (83)

Die Passagen in Dumoulin's Buch über *Bodhidharma* (83–93) gehören zu den besten und interessantesten.

Unter dem Einfluß des Buddhismus wandelte sich auch der Taoismus in China. So kam es nach dem Vorbild des buddhistischen Tripitaka (San-ts'ang) zur Erstellung eines «Korbs» (Kanon, ts'ang) heiliger Bücher, des *Tao-ts'ang*. Und dies war wieder wesentlich veranlaßt durch das Entstehen taoistischer Klöster nach dem Vorbild der buddhistischen. Bevor der Buddhismus nach China kam, lebten Taoisten, die sich und ihr Leben voll der Meditation weihten, in der Regel in selbstgewählter Einsamkeit, fernab der bewohnten Gebiete in Einsiedeleien (Eremitagen).

Im Rahmen dieser Entwicklung vollzog sich offensichtlich auch ein Wandel des Zen in China, nämlich gleichfalls weg vom individuellen Lebensstil hin zu einem geregelten Gemeinschaftsleben in Zen-Klöstern. Und auch dort, in den Klöstern, entstanden dann vornehmlich während des 7. und 8. Jahrhunderts die zahlreichen Zen-Schriften.

Buddhismus und Taoismus – eine Symbiose

Buddhismus und Taoismus haben sich also gegenseitig beeinflusst und bereichert. Und Zen ist die Frucht dieser Symbiose. Die Übernahme des Tao-Begriffs in den Buddhismus stellt zweifelsohne den Kern dieser Symbiose dar. Dumoulin kommt darauf des öfteren zu sprechen, doch findet man leider keine gesonderte Beschreibung dieses Prozesses.⁴ Im Rahmen der (notwendigen) Versuche, buddhistische Begriffe in taoistische Terminologie zu übertragen, stellte die Übersetzung von «Tao» nämlich eines der Hauptprobleme dar. Die Frage ist schon um 750 professionell-wissenschaftlich angepackt worden. Damals wurde auf kaiserlichen Befehl eine gemischte Kommission von buddhistischen und taoistischen Gelehrten zusammengestellt, die das *Tao-Te-King* aus dem Chinesischen ins Sanskrit übersetzen sollte. Man diskutierte auch lange die Übersetzung von Tao und entschied sich schließlich gegen «bodhi» (Erleuchtung, Erwachen) und für «marga» (Weg).⁵ Dumoulin merkt dazu an: «Wenn das Tao fehlte, könnten noch so viele Ausdrücke, mit denen Mahayana-Buddhisten die letzte Wirklichkeit nennen, das Herz des Chinesen nicht treffen.» (144)

Die T'ang-Zeit (7.–9. Jh.) ist die Blütezeit des chinesischen Buddhismus, aber auch die der klassischen chinesischen Literatur. In ihr erreicht auch die Zen-Bewegung ihren Höhepunkt und durchdringen Buddhismus und Taoismus einander am stärksten. In sehr viel spätere Koan-Sammlungen sind viele Lehrsprüche aus jener Zeit aufgenommen worden, in denen vom Tao gesprochen wird (auch dafür gibt Dumoulin Beispiele. 160f.). Nun ist nicht zu übersehen, daß Tao in der und durch die Zen-Bewegung einen Bedeutungswandel erfuhr. Tao ist in der altchinesischen Tao-Lehre und im (philosophischen)

des Erkennens. Er beachtet das Kleinste und ist doch unerschöpflich und weilt jenseits des Ichs. Bis aufs letzte nimmt er entgegen, was der Himmel spendet, und hat doch, als hätte er nichts. Er bleibt demütig.» (Übersetzung von R. Wilhelm).

⁴ Er nennt auch nicht die ausgezeichnete Darstellung seines Ordenskollegen Gellért Béky, *Die Welt des Tao*. Freiburg-München 1972.

⁵ Béky, 35f.

Taoismus Ausdruck des alles durchdringenden Prinzips, vielleicht kann man sagen, des «Göttlichen». Die Anhänger des Zen «veralltäglichen» Tao. Dumoulin führt ein Koan aus der Mumonkan-Sammlung (China, 13. Jh.) an: *Chao-chou* (Joshu) fragte einmal *Nan-ch'üan* (Nansen): «Was ist Tao?» *Nan-ch'üan* antwortete: «Tao ist alltäglicher Geist.» Und er zitiert schließlich die Erklärung eines japanischen Zen-Meisters⁶ zu diesem Koan: «Ist nicht alles, was man jeden Tag vom Morgen bis zum Abend tut, so wie es ist, Weg?» (161)⁷ Ähnliche «Interpretationen» des Tao finden sich in der gesamten chinesischen Zen-Literatur.⁸

An anderer Stelle (257) meint Dumoulin allerdings, das Tao sei im Zen gleich dem Buddha. Der «ursprüngliche Geist» des Menschen und die (seine) Buddha-Natur sind ein und dasselbe. Und der Geist gleicht dem Tao. Dennoch will es als zu weitgehend erscheinen, von einer Gleichsetzung von Tao und Buddha im Zen zu sprechen. Hier gibt es natürlich Vergleiche in Fülle, aber doch keine Gleichsetzung!

Dumoulin ist wohl wieder voll zuzustimmen, wenn er die chinesische Zen-Bewegung während der T'ang-Zeit «zu den bemerkenswertesten Phänomenen der Religionsgeschichte» (166) zählt. Aus der Begegnung von Buddhismus und Taoismus entsteht etwas gänzlich Neues. Doch die Anhänger des Neuen, also des Zen, sind sich ihrer beiden Wurzeln bis heute bewußt und leben in beiden Traditionen. Wohl konnten die Traditionalisten sie nie verstehen. Und die Zen-Anhänger haben sie nicht selten ausgelacht – man denke etwa an *Han Shan*⁹ – oder auch durch vermeintlich blasphemische Aussprüche irritiert. Dumoulin erinnert an die bekannten Worte des großen *Lin-chi* (9. Jh.): «Wenn ihr einem Buddha begegnet, tötet den Buddha!» (186) *Lin-chi* wollte damit sagen: Befreit euch von allen Hindernissen der (kanonischen) Lehre. Werdet wirklich freie Menschen. «Der wahre Mensch übersteigt die Unterscheidung «heilig-profane.»» (so Dumoulin, 187). Dumoulin zählt *Lin-chi* «zu den genialen religiösen Geistern der Menschheit» (193).¹⁰

Dumoulin's Darstellung legt den chinesischen Wurzelgrund des Zen offen. Hier wird gleichsam religionsgeschichtliche Archäologie getrieben. Nach Dumoulin's Urteil muß das chinesische Zen beim Vergleich mit dem japanischen Zen-Buddhismus gar «als der wichtigere Teil angesprochen werden» (277). Es ist die Grundlage, auf der Zen beruht. Dies zu verdeutlichen, ist das besondere Verdienst dieser Darstellung im Kontext der heute unübersehbaren Literatur zum und über Zen. Man muß dem «Alten Meister» Dumoulin dankbar sein, daß er die frühere Darstellung nun ergänzt und ausgestaltet hat.¹¹

Knut Wolf, Nijmegen

⁶ Dumoulin weist übrigens darauf hin, daß das Leben eines Zen-Meisters von den Biographen gern in drei Abschnitte eingeteilt wird: «zuerst eine Zeit der Übung bis zur großen Erfahrung einschließlich, vielleicht noch kurze Nachübung, dann eine Wanderreise durchs Land mit Besuchen buddhistischer Zentren und berühmter Zen-Meister, schließlich die Jahre der eigenen Lehrtätigkeit» (174).

⁷ Weg = Tao.

⁸ Zu empfehlen ist besonders das BI-YÄN-LU, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand, hrsg. v. Wilhelm Gundert, München 1960–73 (Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1983). Das Bi-Yän-Lu stammt aus dem 12. Jh., umfaßt jedoch ältere Texte.

⁹ *Han Shan*, 150 Gedichte vom Kalten Berg. Düsseldorf-Köln 1974, 1980 (DG 5). Dumoulin erwähnt *Han Shan* nur am Rande (261).

¹⁰ «*Lin-chi* (ist) ein religiöser Mensch. Seine verblüffenden, ungeistlichen, ja grotesken Ausdrücke, die einem Mönch und Abt wenig anstehen, verleugnen dennoch nicht den zutiefst religiösen Charakter seiner Botschaft ... (Er ist) ein Hausloser, der die geistige Freiheit erreicht hat und mit seiner ganzen Person, auch mit dem Körper, die Wahrheit demonstrieren kann, von der er bis ins letzte durchdrungen ist» (Dumoulin 193).

¹¹ Wünsche bleiben lediglich gegenüber dem Verlag offen. Daß man sich auch den zweiten Band anschaffen muß, will man das Literaturverzeichnis zum ersten Teil erhalten, wurde bereits als beschwerlich angemerkt. Ferner muß sich der Leser im (leider angefügten) Anmerkungsstück mühsam orientieren, also den ersten Zitationsplatz aufsuchen. Auch hat man den Band nicht wie in der früheren Ausgabe mit Abbildungen versehen. Und schließlich: Es gibt relativ viele Druckfehler.

«Kein Haus verwandt mit dem anderen Haus»

Jüdische Einsamkeit – Else Lasker-Schüler im Exil

«Ich glaube einen Begriff zu haben von dem, was jüdische Einsamkeit sein kann ...» sagte Paul Celan im Herbst 1969 in seiner Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband in Tel Aviv. Und Franz Kafka notierte am 28. Juli 1914 in sein Tagebuch: «Ich verkrieche mich vor Menschen nicht deshalb, weil ich ruhig leben, sondern weil ich ruhig zugrunde gehen will.» Auch *Else Lasker-Schüler* (1869–1945) hat um diese «jüdische Einsamkeit» gewußt, als sie 1933 vor den nazistischen Verfolgern, die sie in aller Öffentlichkeit geschlagen hatten, aus ihrem geliebten Berlin in ein kaltes Zürich floh, wo sie während der ersten Zeit die Nächte auf einer Bank in einer der Parkanlagen verbracht hat. Unterbrochen von Aufenthalten in Ascona, wo sie ihre Gedichte im Privattheater der Tänzerin Charlotte Bara, dem Castello San Materno, vortrug, verlief ihr Leben in Zürich zwar ähnlich wie zuvor in Berlin. Sie veröffentlichte ihre Gedichte in Schweizer Tageszeitungen, lebte wohl auch vom Verkauf ihrer graphischen Arbeiten, aber ihre Existenz war wie in den vorangegangenen Jahrzehnten die kümmerliche einer Bohémienne. 1936 erlebte sie die Aufführung der von ihr hergestellten zweiten Fassung des *Arthur Aronymus und seine Väter*; das Stück mußte indessen – als propagandistisch mißverstanden – sehr bald wieder von der Bühne Zürcher Schauspielhauses abgesetzt werden.¹ Sie schloß Freundschaft mit Ernst Ginsberg, Teo Otto, Leonhard Steckel. Die in Ascona lebende Witwe Steckels, Frau Jo Mihaly-Steckel, hat der Verfasserin dieses Berichts folgende Begebenheit mitgeteilt: Else Lasker-Schüler traf vor dem Zürcher Café Select, dem damaligen Treffpunkt der Künstler und Literaten, mit dem Freund Steckel zusammen, voller Ingrimm über eine soeben gemeldete «Großtat» Hitlers. Mit ihren schwarzen Augen funkelnd, meinte sie bedeutungsvoll: «Steckel, wenn ich tausend Elefanten hätte ...» Sie sprach nicht weiter, der Satz blieb als Fragment im Gedächtnis der Freunde hängen.

«Jüdische Einsamkeit» ist eine besondere Spielart aller Einsamkeiten dieser Welt. Sie ist nicht nur die Einsamkeit eines Individuums, sondern die Einsamkeit eines ganzen Volkes, das sich seit Jahrhunderten und Jahrtausenden verfolgt weiß, dessen Urväter einst vierzig Jahre lang durch die Wüste gewandert sind. Nomaden sind die Kinder dieses auserwählten Volkes gewesen, damals wie später, und diese Heimatlosigkeit des Nomaden, diese Verlorenheit in einer Welt, wo kein Platz der eigene ist, keine fest gegründete Stelle das satte Gefühl des Verweilens zuläßt, sie schafft diese «jüdische Einsamkeit». Der Verfolgte, der Paria der braunen Diktatur, setzt nur jene Passion fort, die seinen Angehörigen schon immer wesenhaft zugehört hat. Wie sehr diese «jüdische Einsamkeit» als Lebensbewußtsein z. B. ein so exemplarisches Werk wie jenes Franz Kafkas geprägt hat, weist die französische Psychoanalytikerin und Literaturwissenschaftlerin Marthe Robert in ihrem inspirierten Werk *Einsam wie Franz Kafka* nach.²

Else Lasker-Schüler hat, als sie Anfang der dreißiger Jahre leibhaftig die Erfahrung des NS-Antisemitismus machen mußte – sie wurde wiederholt in Berlin auf offener Straße geschlagen –, nicht zum ersten Mal die Wellen des Judenhasses gespürt. Einer ihrer Biographen, Jakob Hessing, weist in seinem Buch nach, daß schon das Kind in entscheidender Weise auf sein Anderssein gestoßen worden ist.³ Als Schulkind wurde die kleine Else Zeuge und Opfer einiger antisemitischer Aufstände

auf dem Heimweg nach Schulschluß. Noch kurz vor ihrem Tod spricht sie im Text *Der Antisemitismus*⁴ von den «wunden Leiden meiner Kinderzeit»: «... Selbst meiner teuren Mutter Liebe vermochte mich nicht zu trösten.» Der protestantische Hofprediger Adolf Stoecker, der die antisemitische «Berliner Bewegung» ins Leben rief, hatte seine Agitation anfänglich nicht in Berlin betrieben, sondern in Westfalen, der Heimat Else Lasker-Schülers; in der westfälischen Wählerschaft gewann er auch seinen politischen Rückhalt, der es ihm ermöglichte, zwischen 1878 und 1893 fünfmal in den Reichstag zu ziehen – als wirksamster Antisemit des Bismarckreiches.

Else Lasker-Schüler wurde im Jahr 1880 aus der Schule genommen, zu einem Zeitpunkt, als die antisemitische Stimmung des pietistischen Kleinbürgertums Westfalens einen Höhepunkt erreicht hatte. Man erinnert sich hier an ihren berühmten Lebenslauf, den sie 1920 für die von Kurt Pinthus herausgegebene expressionistische Anthologie *Menschheitsdämmerung* geschrieben hat: «Ich bin in Theben (Ägypten) geboren, wenn ich auch in Elberfeld zur Welt kam im Rheinland. Ich ging bis 11 Jahre zur Schule, wurde Robinson, lebte fünf Jahre im Morgenlande, und seitdem vegetiere ich.»

Ewige Sehnsucht, nicht Verheißung

Überzeugend erhellt Jakob Hessing die Tatsache, daß Else Lasker-Schüler, nachdem sie das Elternhaus verlassen hat und nach Berlin gezogen ist, eine «einsame Position zwischen jüdischem Bürgertum und jüdischer Radikale» eingenommen hat. Während der radikale Flügel sein Heil außerhalb der jüdischen Tradition suchte, glaubte das deutsch-jüdische Bürgertum, sein Heil in der Assimilation zu finden. Es fühlte sich vom Werk einer Dichterin, das von der Sehnsucht eines unerlösten Judentums getragen wurde, kaum angesprochen. Für die niemals assimilierte, an ihrem Judentum leidende Else Lasker-Schüler ist Erlösung – im Gegensatz etwa zu Franz Rosenzweig – «nicht ewige Verheißung, sondern ewige Sehnsucht» gewesen. Da Else Lasker-Schüler niemals Anteil gehabt hatte am sogenannten deutschen Geistesleben – weder im Gefolge der bildungsbürgerlichen Tradition noch in einer kulturpolitischen Opposition zu ihr –, ging sie nun auch nicht als «Kulturträgerin» in die Fremde, sondern als eine durch und durch Einsame, ohne jeden Rückhalt, nur mit den Versen ihrer hochfliegenden Seele im Gepäck. Das heißt im Klartext: Else Lasker-Schülers Exil begann nicht erst in jenem Moment, als sie die deutsche Grenze hinter sich ließ, sondern es hatte bereits mit ihrem Eintritt in diese ihre Welt seinen Anfang genommen. «Jüdische Fremdheit» haftete ihr als lebensbestimmendes Stigma seit jeher an.

Auf ergreifende Weise belegt auch die dokumentarische Erstausgabe ihrer Exilbriefe an den Verleger Salman Schocken das Gefühl des immerwährenden Fremdseins.⁵ «Was soll ich hier?», ist ihr Aufschrei im Exil. Seit sie ihr liebes Deutschland verlassen hat, fühlt sie sich wie aus dem Mutterschoß vertrieben. Sie wird von einer Unruhe gequält, die sie am Schreiben hindert. «Ich kann gar nicht schreiben und bitte Sie nur einmal mit mir zu überlegen – ich hab doch 21 Bücher gedichtet, unzählige Bilder gemalt den Ausstellungen etc. – wie ich weiter kann ... Ich bin doch immerhin Prinz Jussuf und habe Ehrgefühl ... Auf einmal kriege ich einen Schreck in Zürich und konnte nicht weiter schreiben. So ist meine Lebensangst. Ich

¹ Arthur Aronymus und seine Väter. Schauspiel in fünfzehn Bildern. S. Fischer Verlag, Berlin 1932.

² Marthe Robert, *Einsam wie Franz Kafka*. Aus dem Französischen von Eva Michel-Moldenhauer. S. Fischer, Frankfurt 1985 (Original: Seuil, comme Franz Kafka. Calmann-Lévy, Paris 1979).

³ Jakob Hessing, *Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin*. Von Loeper Verlag, Karlsruhe 1985.

⁴ *Der Antisemitismus*, in: *Gesammelte Werke Band III, Verse und Prosa aus dem Nachlaß*. Hrsg. von Werner Kraft. Kösel-Verlag, München, S. 70ff.

⁵ Else Lasker-Schüler, «Was soll ich hier?» Exilbriefe an Salman Schocken. Dokumentarische Erstausgabe, mit vier Briefen Schockens im Anhang. Hrsg. und kommentiert von Sigrid Bauschinger und Helmuth G. Hermann. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1986.

Hugo M. Enomiya-Lassalle: Zen und christliche Spiritualität

200 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, Fr. 24.80

„Zen ist wie eine Tasse Tee und schmeckt dem Christen genauso wie dem Buddhisten.“

Die Summe der Erfahrung eines 89-jährigen Christen, Missionars und Zen-Meisters, des bedeutendsten Vermittlers der Begegnung von Christentum und Zen. Der Jesuiten-Pater Lassalle zeigt mit Beispielen aus beiden Bereichen, wie ein Christ sich auf das Abenteuer des Zen-Weges einlassen kann, ohne den Verlust seiner christlichen Identität zu fürchten. Er vermittelt die feste Überzeugung: Der Zen-Weg bietet einen Ausweg aus der Krise des rationalen Bewusstseins im Westen. Er ermöglicht den Christen, sich auf ihre ureigene mystische Tradition wieder einzulassen.

Pinchas Lapide: Wurde Gott Jude?

Vom Menschsein Jesu

96 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, Fr. 16.80

Dieses meditative Buch will Jesus von seinem jüdischen Leben und Glauben her als „Vollblutmenschen“ mit Gefühlen, Regungen und auch umstrittenen Verhaltensweisen näherbringen. Jesus weint, lacht, zürnt, irrt, vertraut, verdächtigt... Wurde Gott Jude? Wurde Gott Christ? Das Menschsein Jesu, wie es sich aus Lapides jüdischer Leseart der Evangelien ergibt, will diese Fragen beantworten.

Kösel

habe Niemand mehr von meinen Lieben zuhaus, der mit mir überlegt», schreibt sie am 15. Juli 1939 aus Jerusalem. Ihre Einsamkeit ist eine vielfache: Ohne Familienangehörige und ohne auch nur einen einzigen Vertrauten aus ihrem einstigen Freundeskreis lebt sie während ihrer drei Palästinaaufenthalte - die Dichterin reiste aus dem Schweizer Exil dreimal, 1934, 1937 und 1939, nach Israel, ohne jedoch den Wunsch zu hegen, dort bleibenden Wohnsitz zu nehmen; indessen verweigerte ihr die Schweizer Fremdenpolizei 1939 das Wiedereinreise-Visum, so daß sie ihren Palästinaaufenthalt gezwungenermaßen bis zu ihrem Tod fortsetzen mußte - in einem sehr fremden Land, dessen Sprache sie nicht versteht, dessen Klima ihr nicht zusagt. Von der Möglichkeit, wie bisher in Zeitungen und Zeitschriften zu publizieren, ist sie völlig abgeschnitten. Es fehlen ihr die anregenden Gespräche mit den Berliner Literaten im Romanischen Café oder im Café des Westens, es mangelt ihr an den vertrauten Zerstreungen wie z. B. den Kinobesuchen. «Ich hab mir das Sein in Jerusalem anders vorgestellt. Ich bin so tief enttäuscht», schreibt sie am 6. Dezember 1939. Und sie fährt fort: «Das Land blieb ja dasselbe: Urland, die Schöpfung; aber ich versinke in mir und ich werde hier vor Traurigkeit sterben. Und mein Kind wird immer vereinsamt auf dem Friedhof in Berlin ruhen. Man weiß ja nicht wie alles ist, ich weiß nur, das Leben geht Hand in Hand mit dem Tod ... Wenn man sich auch manchmal unterhält mit einem Menschen, so bleibt kein Blutgewebe, das verbindet, Weg ist hier weg und fort, fort. Es ist keine Wärme hier, die wandert von Haus zu Haus, kein Haus verwandt mit dem anderen Haus.» Im gleichen Brief findet sie zu jenem Bild, das schlüssig das Exil als Zustand der Gefangenschaft erklärt: «Ich bin doch immer ein Indianer, ein trozender Vogel gewesen, nun ganz geknickt wie im Käfig.» Im Jerusalemer Nachlaßarchiv Else Laske-Schülers befindet sich unter Nr. 75-2105 auch eine Bleistiftzeichnung mit dem Titel «Im Grauen der Einsamkeit» - eine Gestalt des Elends, die sich erhängt hat.

Else Lasker-Schülers Frage «Was soll ich hier?» - geäußert in einem Brief vom Juli 1939 (die genaue Datierung fehlt) - ist die Frage der Emigranten aller Zeiten. Ein Gedicht aus dieser Zeit variiert die Frage in lyrischer Sprache (S. 203)⁶:

ICH LIEGE WO AM WEGRAND

Ich liege wo am Wegrand übermattet -
Und über mir die finstere kalte Nacht -
Und zähl schon zu den Toten längst bestattet.

Wo soll ich auch noch hin - von Grauen überschattet -
Die ich vom Monde euch mit Liedern still bedacht
Und weite Himmel blauvertausendfacht.

Die heilige Liebe, die ihr blind zertratet,
Ist Gottes Ebenbild ...!
Fahrlässig umgebracht.

Darum auch lebten du und ich in einem Schacht!
Und - doch im Paradiese trunken blumumblattet.

(Aus: Mein blaues Klavier)

Wo soll ich auch noch hin?

Else Lasker-Schüler wird außerhalb Deutschlands um ihr Eigenstes gebracht: die Möglichkeit zu schreiben und zu publizieren. Im Eingangstext zu ihrem in den Briefen mehrfach erwähnten «zweiten PalästinaBuch», das heute als Fragment vorliegt, heißt es über Jerusalem, die Stadt der Enttäuschung: «Man glaubt sich auf dem fernsten Stern, einem Schlepptern der Mondsichel, die gleitet waagrecht, ein grandioser goldener Nachen durch das weite Wolkenmeer am Strand des Horizonts entlang. Nach der Reise ins Heilige Land gibt es doch nur noch eine einzige Reise: Die Himmelfahrt» (zitiert nach Hessing, S. 28). Indessen hat sich doch der Kreis deutscher Emigranten später der Dichterin in Jerusalem angenommen und neben der Last des eigenen Exildaseins auch das ihre mitzutragen versucht. Man muß hier vielleicht auch etwas bedenken, was den Nachgeborenen nicht mehr bekannt sein kann, was hingegen ihre Weggenossen gewußt haben. Auch wenn Else Lasker-Schüler in ihren Briefen, die sich übrigens einer eigenwilligen Grammatik und einer oftmals wilden Orthographie bedienen, so viel an überschwenglicher Herzlichkeit verströmt, so konnte sie im persönlichen Verkehr oftmals eine ganz unvermittelte Boshaftigkeit zeigen und damit den Zugang zu ihrem Wesen brüsk erschweren. Dennoch fand sie, die Schöpferin einer ekstatischen Dichtung, immer wieder Menschen, denen sie sich rückhaltlos anvertraute; in dieser Hingabefähigkeit unterscheidet sie sich denn auch von anderen Leidensgefährten in der «jüdischen Einsamkeit»: von Kafka und Celan, die beide ein extremes Maß an Mißtrauen wahren wollten und gar nicht anders konnten (Celan noch drastischer als Kafka, der in seinem letzten Lebensjahr gegenüber Dora Dymant eine unerwartete Offenheit bekundete), was ihre Isolation ins kaum mehr Erträgliche gesteigert hat. Else Lasker-Schüler ist dagegen in ihren späten Jerusalemer Jahren noch die Erfahrung einer Liebe geschenkt worden, die sich auch in ihrem 1943 erschienenen Gedichtband *Mein blaues Klavier* widerspiegelt. Er enthält eines der wohl schönsten Liebesgedichte moderner deutscher Lyrik (S. 209):

EIN LIEBESLIED

Komm zu mir in der Nacht - wir schlafen engverschlungen.
Müde bin ich sehr, vom Wachen einsam.
Ein fremder Vogel hat in dunkler Frühe schon gesungen,
Als noch mein Traum mit sich und mir gerungen.

Es öffnen Blumen sich vor allen Quellen
Und färben sich mit deiner Augen Immortellen ...

⁶ Gedichtzitate: Else Lasker-Schüler, Sämtliche Gedichte. Band 134 der Reihe *Die Bücher der Neunzehn*. Einmalige Sonderausgabe, hrsg. von Friedhelm Kemp. Kösel-Verlag, München 1966.

Komm zu mir in der Nacht auf Siebensternenschuhen
Und Liebe eingehüllt spät in mein Zelt.
Es steigen Monde aus verstaubten Himmelstruhen.

Wir wollen wie zwei seltene Tiere liebesruhen
Im hohen Rohre hinter dieser Welt.

Viel Vertrauen brachte Else Lasker-Schüler Salman Schocken entgegen, und der Verleger begegnete ihren Sorgen, die sich in erster Linie um Publikations- und Geldfragen drehten, nicht nur mit viel Verständnis: Er half ihr auch tatkräftig und ohne viel Worte. Sein Verhältnis zur Dichterin wurde stark von seiner Verehrung für Karl Kraus und dessen positiver Einstellung zu Else Lasker-Schüler bestimmt (als «die stärkste und unwegsamste lyrische Erscheinung des modernen Deutschland» hatte Karl Kraus die Dichterin in *Die Fackel* 1910 gepriesen). Beide verband auch die gemeinsame starke Wertschätzung des Goetheschen Werks, beide empfanden eine starke Abneigung gegenüber dem assimilierten Judentum, beide fühlten sich zudem als ausgesprochene Individualisten, beide hegten eine deutliche Vorliebe für die «Elite» des Geistes. Salman Schocken hat die Briefe der Dichterin zumeist in Gesprächen beantwortet. Bekannt sind nur die im Anhang der Erstausgabe abgedruckten vier kurzen Briefe aus den Jahren 1939/40 von ihm. Seit Herbst 1940 zahlte er ihr monatlich die Hälfte eines Ehrensoldes, «der als ganzes einen Betrag ausmachte, von dem die Dichterin ohne Sorgen leben konnte», wie Sigrid Bauschinger und Helmut G. Hermann, die Herausgeber, in ihrer Einleitung mitteilen (allerdings wußte die einstige Bankierstochter nicht mit Geld umzugehen, sie gab es sofort wieder an solche weg, die ihr noch bedürftiger als sie selbst erschienen). In Salman Schocken, dem einflußreichen Gönner, erkannte denn auch Else Lasker-Schüler einen der letzten großen Mäzene.

Auch er, der 1877 in Margonin bei Posen geboren worden war und sich aus bescheidenen Anfängen zu einem der renommiertesten Kaufhausbesitzer Deutschlands mit modernstem Management emporgearbeitet hatte, empfand den durch die Umstände erzwungenen Aufenthalt in Jerusalem nicht als Heimkehr, sondern als Exil. Seine Aktivität konzentrierte er in Palästina auf den Jüdischen Nationalfonds, und als Schatzmeister und Aufsichtsratsvorsitzender der Hebrew University, Jerusalem, widmete er sich dem Ausbau dieser Hochschule. Von einer im Herbst 1940 angetretenen Reise in die USA kehrte er nicht nach Palästina zurück, sondern verbrachte die Kriegsjahre in Amerika. Seinen Lebensabend bis zu seinem Tod in Pontresina, im Jahr 1959, füllte er, der große Sammler, mit der Erweiterung seiner jüdischen Buch- und Handschriftenkollektion, die er als die größte Privatsammlung dieser Art in Jerusalem hinterlassen hat.

Brief an Pius XII.

Der merkwürdigste und erschütterndste Text innerhalb dieser Erstausgabe ist wohl jenes Schreiben, das Else Lasker-Schüler ihrer Korrespondenz an Salman Schocken beilegt. Um dem Haß der Nazis gegen das jüdische Volk entgegenzutreten, hat die Dichterin, vermutlich im Frühjahr 1940, einen Brief an Papst Pius XII. geschickt, den sie für Schocken aus der Erinnerung nochmals niederschreibt, weil sie keine Kopie des Originals besitzt. Sie glaubt, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche seinen Einfluß verwenden könne, um den Judenhaß einzudämmen. Der Brief hat, soweit dies bekannt ist, den Adressaten nicht erreicht. Indessen macht das Schreiben gerade den christlichen Leser betroffen. Man mag sich hier an eine andere Jüdin erinnern, an Edith Stein, die einige Jahre zuvor, im Herbst 1932, ebenfalls einen Brief an den Papst, damals Pius XI., gesandt hat, um ihn zu einer Enzyklika gegen die Verfolgung der Juden zu bewegen. Beide Male erschüttert heute das Vertrauen, welches jüdische Menschen damals ins Oberhaupt der katholischen Kirche gesetzt haben, ohne indessen die erhoffte Resonanz zu erreichen. Der Vorfall markiert m. E. einen

historischen Augenblick im christlich-jüdischen Gespräch, einen Moment der Chance, der ausgeschlagen worden ist. Nach einer an Arabesken reichen Einleitung – die Dichterin erinnert u. a. den Papst daran, daß er als Nuntius Pacelli ihre *Hebräischen Balladen* bewundert habe⁷ – kommt sie auf ihr eigentliches Anliegen zu sprechen: die Reinwaschung ihres jüdischen Volkes von aller Schuld, die christliche Mitbürger ihm seit Jahrhunderten andichten. Sie schreibt (Briefe, S. 64):

... Ich bitte den Heiligen Vater zu erklären, daß wir in Jeschurun oder wo, in welchem Lande auch, nie im Leben, ein Jude oder eine Frau eines Juden je Christenblut getrunken haben noch je ein Kind geschlachtet haben zu Ostern. Wir, die wir ein kleines Ei verboten zu genießen, befindet sich ein kleiner Tropfen Blut in ihm. Heiliger Vater in Rom, als ich noch ein Kind war und mein Vater und mein zweiter Bruder, meiner von mir angebeteten Mama und meinen älteren Geschwistern einst von solch einer ungeheuren Anschuldigung berichteten, ja da saßen wir um unseren runden Abendbrottisch in unserem großen Hause und weinten alle wie Kinder, Heiliger Vater. Mein guter Vater, der Tyll Eulenspiegel, seiner drolligen Streiche wegen so genannt in der Stadt Elberfeld, weinte ganz laut und unaufhörlich. Ich erinnere mich plötzlich ganz genau! Jesus Christus war doch auch ein Sohn Davids, die goldene Dolde an seinem Stamm und er hätte innig geliebt unsere Heiligen: Lurja, Simeon Ben Jessaye, Maimonides und Spinoza und den Balchem. er ist «vor» seiner göttlichen Heiligkeit – auf Erden lebenden Propheten, der das geknechtete Volk Israel aus dem Lande Egypten führte, hier ins Lieblingsland Gottes. «Hüte meine Lämmer», sagte Er doch dreimal zu St. Petrus Seinem ältesten Jünger. Ich küsse die Hand des liebsten Papstes, des Heiligen Vaters, in dessen Leben sich sicher die Seele Jesus Christus senkte und immer wieder aufgeht und untergeht wie Morgen und Abendrot. Else Lasker-Schüler

Sie ist Prinz Jussuf, der um den Frieden in der Welt bittet, und sie stellt sich in dieser Rolle mit hoherhobenen Händen auf einer Bleistift-/Kohlezeichnung dar. «Ich bin nicht mehr und doch vertausendfacht./ Und breite über unsere Erde: Friede ...» heißt es in ihrem Gedicht *Mein Herz ruht müde* (aus: Mein blaues Klavier). Als letzter Gedichtband ist im Jahr 1943 in Jerusalem die Sammlung *Mein blaues Klavier* erschienen⁸, versehen mit der Widmung: «Meinen unvergeßlichen Freunden und Freundinnen in den Städten Deutschlands – und denen, die wie ich vertrieben und nun zerstreut in der Welt, In-Treue!». Das Titelgedicht erinnert in seiner Melodik an jenen deutschen Dichter, der im Jahrhundert zuvor «jüdische Einsamkeit» durchlitten hat, an Heinrich Heine (S.198):

MEIN BLAUES KLAVIER

Ich habe zu Hause ein blaues Klavier
Und kenne doch keine Note.

Es steht im Dunkel der Kellertür,
Seitdem die Welt verrohete.

Es spielen Sternenhände vier
– Die Mondfrau sang im Boote –
Nun tanzen die Ratten im Geklirr.

Zerbrochen ist die Klaviertür ...
Ich beweine die blaue Tote.

Ach liebe Engel öffnet mir
– Ich aß vom bitteren Brote –
Mir lebend schon die Himmelstür –
Auch wider dem Verbote.

Sie ist jetzt, im Jahr 1943, eine alte, ausgebrannte Frau, die sich in zwerghafter Gestalt krümmt. «Liebe Indianer», schreibt sie am 29. Oktober 1943 an die Grosshuts, die Freunde in Haifa, «nach schweren Tagen: Grüße. Es ist zu schwer für mich unterm Volk hier. David wär – auch abgereist.» Am 22.

⁷ Hebräische Balladen (HB 1). A. R. Meyer-Verlag, Berlin 1913 (Widmung: Karl Kraus zum Geschenk), Hebräische Balladen (HB 2); do. o. J. (um 1913), (gleiche Widmung).

⁸ Mein blaues Klavier. Neue Gedichte. Jerusalem Press Ltd., Jerusalem 1943.

Januar 1945 stirbt die Dichterin. Anderntags ist sie auf dem Ölberg begraben worden, der Dichter Schmuël Josef Agnon spricht das Kaddisch-Gebet. Eine «jüdische Einsamkeit» ist an ihr Ende angelangt. Das Grab der Dichterin läßt sich indessen heute nicht mehr finden, sowenig wie das im Holocaust ausgelöschte Judentum, aus dem ihre Dichtung so sehr lebt.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Bistumstreffen St. Gallen

Katholikentage gibt es in der Schweiz seit längerer Zeit nicht mehr. Die Zurückhaltung vor Großanlässen dieser Art hat ihre sehr komplexen Gründe: Die Schweizer Katholiken möchten den Eindruck, sie würden einem politischen Katholizismus fröhnen, vermeiden. Längst gilt hierzulande ein ungeschriebenes Gesetz, den sogenannten konfessionellen Frieden nicht zu stören. Massenveranstaltungen unter konfessionellem Vorzeichen geraten deshalb schnell einmal in den Verdacht, eben diese «Balance» in Unruhe zu versetzen. Dies will nicht heißen, daß der Schweizer weniger bekenntnisfreudig wäre als die Nachbarn. Die Frage ist nur, wie man sich zu seiner Konfession bekennt, ohne dabei konfessionalistisch anzuecken. Gerade dort, wo das christliche Zeugnis zu aktuellen Zeitfragen gefordert ist, stellt der engagierte Katholik immer wieder fest, daß seine Gesinnungsfreunde quer durch alle christlichen Konfessionen zu finden sind, etwa beim Bemühen um *Frieden und Gerechtigkeit, Dritte Welt, Umwelt, Flüchtlinge, Ausländer* usw. Mit anderen Worten, es erlebt ein beachtlicher Teil aktiver Katholiken ihre Kirche in lebendiger Solidarität mit Christen anderer Konfessionen.

Die Scheu der Schweizer Katholiken vor einer Großveranstaltung ist – mindestens zu einem Teil – auch auf die sprachlich-kulturellen Unterschiede zurückzuführen. Nicht daß es zu eklatanten Konfrontationen zwischen den Sprachgruppen gekommen wäre. Doch würde ein zu «deutschsprachiger Stil» vergangener Katholikentage den andern Sprachgruppen nicht besonders behagen. Im politischen Bereich spricht man von einem «Röstigraben», der die Welschen (französischsprachige Schweizer) und die Deutschschweizer trennt.

Die behutsamen Überlegungen, wie dennoch etwas zu unternehmen wäre, ließen die Frage aufkommen: Warum sollte man

nicht einmal auf diözesaner Ebene, d. h. in einer noch überschaubaren Form Kirche als größere Gemeinschaft erfahren? So hat der St. Galler Bischof, *Dr. Otmar Mäder*, sein ganzes Bistum (270093 Katholiken) auf das Wochenende vom 12./13. September zu einem Treffen in seiner Bischofsstadt eingeladen. Rund 15000 Menschen kamen denn auch, um wenigstens einen der beiden Tage in Gemeinschaft zu erleben. In zwölf verschiedenen Foren wurde am Samstagvormittag über ernste und auch unbequeme Fragen diskutiert. Will die Kirche ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bloß mit Almosengeben nachkommen, oder setzt sie sich tatkräftig für Gerechtigkeit ein? Hilft sie bei der Wohnungssuche, oder setzte sie sich für eine gerechtere Wohnpolitik ein? Wie wollen wir eine Kirche fürs Jahr 2000 sein?

«Kirche für's Jahr 2000»

Die zuletzt genannte Frage lockte eine große Zahl von Teilnehmern an, obwohl die Veranstaltung am Stadtrand (Gewerbeschule Riethüsli) stattfand. Was hier auf einem Podium von je drei Frauen und drei Männern geäußert wurde, war von großem Freimut und einer Frische wie bei den besten «Initiativen Kirche von unten» getragen. Sei es aus feministischer Sicht, sei es im Einsatz für Ausländer, sei es aus der unmittelbaren Jugendarbeit (Junge Gemeinde) im Kontakt mit der Generation, die bei der Jahrtausendwende um die dreißig sein wird: das Recht, nonkonform in basisgemeindlich bis freikirchlichen Modellen von der Kirche in der Gesellschaft zu träumen, war unbestritten und konnte an lebendige Erfahrungsberichte – zum Teil von auswärts (Bern, Luzern) – anknüpfen.

Das keineswegs konfliktscheue Engagement, das hier zu Tage trat, hinderte nicht, daß über der ganzen Veranstaltung eine freudige Feststimmung lag. Der Klosterplatz (des ehemaligen Benediktinerklosters) bot einen prächtigen Rahmen für einen «Markt der Möglichkeiten», auf dem all die verschiedenen Gruppen mit einfachen Mitteln ihre Ideen und Aktivitäten zur Darstellung brachten, und der Festgottesdienst unter freiem Himmel ebendort vertiefte das Tagungsmotto «aufbreche» (aufbrechen) im Sinne der zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus, wo einiges für sie aufbrach und ihr Leben veränderte. In den eingängigen Liedern, ebenso wie in verschiedenen Texten und Fürbitten konnten sich alle, nicht zuletzt die Frauen, vertreten fühlen.

Breit abgestützt war auch die Organisation und Vorbereitung dieses Bistumstreffens. Die Basis selbst wurde da miteinbezogen, es sollen ungefähr 2000 Freiwillige beteiligt gewesen sein. Diese Tatsache allein beweist schon, daß in St. Gallen eine lebendige und glaubensfrohe Ortskirche zusammenkam, nicht in einer triumphalistischen Demonstration geschlossener Reihen, sondern in einem bunten Miteinander aufgebrochen und aufgeschlossen für Diskussion, Besinnung und Fest. Es war ein Fest auf Augenhöhe, ohne Kontaktscheu, wo auch die Reformierten mit einem ökumenischen Grußwort und mit mannigfachen Beiträgen wie selbstverständlich zu Wort kamen. Kurz, es war ein Meeting, das auch für andere Diözesen modellhaft sein könnte.

Karl Weber

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842 / Schweizerische Kreditanstalt
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Unsere Leser – unsere Werber

Wir danken allen, die von der letzten Ausgabe (Nr. 17) Probenummern bestellt und an Interessenten weitergeleitet haben. Auch die vorliegende Nummer dürfte weitere, bzw. vielleicht nochmals andere Kreise interessieren. Die Laien- und Frauenfrage in der Kirche wollen wir weiter im Auge behalten. Wie schon von allen früheren Bischofssynoden werden wir in den nächsten Ausgaben *direkt aus Rom* berichten. Wer jetzt die Orientierung abonniert, sichert sich die Zustellung unseres fortgesetzten Kommentars.

Redaktion und Administration