

O ORIENTIERUNG

Nr. 22 54. Jahrgang Zürich, 30. November 1990

AM 24. NOVEMBER wurde in Bern mit einem ökumenischen Gottesdienst und einer öffentlichen Kundgebung vor dem Bundeshaus das Halljahr eröffnet. 1500 Kuriere aus den Gemeinden und Regionen holten die Botschaft zum Halljahr 1991 ab und brachten sie nach Hause, wo sie den Christen und Nichtchristen in Gottesdiensten und Versammlungen, durch die Medien und besondere Kampagnen (z. B. Unterschriftensammlungen) bekanntgemacht werden soll. In der Botschaft wird vorgeschlagen, das Jahr 1991 in der Perspektive des biblischen Halljahrs zu feiern (vgl. Lev 25) und sich mit den unzähligen Frauen und Männern zu vereinen, die weltweit für den Schutz der Menschenrechte arbeiten, sich für die Versöhnung untereinander und den Frieden mit der Schöpfung einsetzen.

1991 – Halljahr für die Schweiz

Das Schweizerische Ökumenische Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (GFS), beauftragt von der Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen, sieht im 700-Jahr-Jubiläum der Eidgenossenschaft seine Chance. Denn dieses Jubiläum kann unmöglich nur in der Weise gefeiert werden, daß rückblickend jene Werte beschworen werden, die bisher das «Erfolgsrezept Schweiz» ausmachten. Die in den letzten Jahren immer mehr zutage tretende schleichende Krise zeigt, daß das Jubiläum unweigerlich mit den Fragen konfrontiert, wie es mit der Schweiz weitergehen wird und soll. Nicht nur das zusammenwachsende Europa wird für das Land zu einer Existenzfrage, auch die weltweiten Gefahren, die den konziliaren Prozeß ausgelöst haben, fordern von einem der reichsten Industrieländer eine Antwort.

Von den Israeliten wurde gefordert, daß sie jedes siebte Jahr als Sabbatjahr und jedes fünfzigste Jahr als Halljahr feiern sollten. Das Sabbatjahr war eine Ruhezeit für den Boden. Das Halljahr – übersetzt: Jahr des Lobpreises oder Jubeljahr – hatte eine umfassendere Zielsetzung: Durch die Versöhnung der Menschen mit Gott, mit ihren Mitmenschen und mit der ganzen Natur sollte in einem gewissen Sinn der Urzustand der von Gott geschaffenen Welt wieder hergestellt werden. Es beginnt am Jom Kippur, dem Versöhnungstag. Das Volk bedarf der Reinigung, wenn es in der Gemeinschaft mit Gott bleiben will und die menschliche Gemeinschaft wieder hergestellt werden soll. Drei Forderungen begleiten das Jahr. Israeliten, die verarmt waren und Land und Häuser hatten verkaufen müssen, sollten wieder neu zu ihrem Besitz kommen, Schulden sollten erlassen werden, die ökonomische Gerechtigkeit neu etabliert werden. Volksgenossen, die sich als Sklaven hatten verkaufen müssen, sollten wieder freigelassen werden und so jede Form von Unterdrückung beseitigt werden. Die dritte Vorschrift dient der Bewahrung der Schöpfung: Wie im Sabbatjahr durfte auch im Halljahr weder gesät noch geerntet werden. Die Erde gehört letztlich Gott, der Ausbeutung der Erde sind Grenzen gesetzt. Die Weisheit der Halljahridee leuchtet in der gegenwärtigen Weltstunde ohne weiteres ein. Die menschliche Gesellschaft ist ernsthaft gefährdet. Die Bedrohung der Umwelt und das immer noch nicht beseitigte, ja zum Teil sich sogar noch ausweitende Atomwaffenpotential können menschlicher Geschichte ein Ende bereiten. An den Folgen der Ungerechtigkeit sterben jährlich Millionen. Sich gemeinsam zu besinnen, umzukehren und neu anzufangen ist ein dringendes Erfordernis. So kann der Halljahrgedanke dem Jubiläumsjahr den nötigen Tiefgang geben. Den gewohnten Gang der Dinge in Frage zu stellen und einen radikalen Kurswechsel zu fordern, mag unrealistisch erscheinen. Aber ist nicht letztlich allein das realistisch, was die Gefahren zu bewältigen vermag?

Die Halljahrbotschaft rückt eine Reihe von Zielsetzungen in den Vordergrund, die sich im Verlaufe der auf breiter Basis abgestützten Vorbereitungen ergeben haben:

KONZILIARER PROZESS

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Die altjüdische Forderung nach einem Halljahr – Forderungen der christlichen Kirchen der Schweiz – Gefordert ist ein radikaler Kurswechsel – Botschaft an die Gemeinden und Regionen – Erfolgreiche Petition zur Entschuldung – In der Verpflichtung von Basel (1989) und Seoul (1990) – Gegenseitige Bundesschlüsse im konziliaren Prozeß – Ökumene muß heute praktisch werden.

Josef Bruhin

PHILOSOPHIE

Neue Diskussionen zur Theodizee: Titel und Problem durch *Leibniz* formuliert – Gott «vor dem Gerichtshof der Vernunft»? – Implizite Apologie der Existenz Gottes – Die Fragestellung von *J. B. Metz* – Wie von Gott nach Auschwitz sprechen? – *P. Koslowskis* philosophische Theosophie – *W. Oelmüllers* Vorschlag von Philosophie als Platzhalterin – Zustimmungsfähigkeit des Glaubens an den jüdisch-christlichen Schöpfergott – *O. Marquard* thematisiert die Schwierigkeiten des Ja-Sagens – Wenn die Theodizeefrage neutralisieren soll. *Carl-Friedrich Geyer, Bochum*

KONZIL/KIRCHE

Das Zweite Vatikanum – im Streit um seine Rezeption: Vor 25 Jahren feierlich abgeschlossen – Themen und Probleme der nachkonziliaren Kirche – Wagende Treue oder defensives Sicherheitsdenken? – Rezeptionsgeschichte bestimmt seine aktuelle Aneignung – Aufbruch in ein kulturell polyzentrisches Weltkirchentum – Das biblische Erbe als ferment einer politischen Freiheitskultur – Hermeneutische Relevanz biblischer Traditionen – Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein – Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes – Von der Betreuung zum aufrechten Gang – Die Lehrautorität der Gläubigen – Konziliare Aufforderung zur integralen Subjektwerdung.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

LITERATUR

Die ganze Welt – ein Ort des Todes: Zu dem Roman «Das Haus des Staubes» von *Fernando Campos* – Zwischen Fiktion, Chronik und Biographie – Das Schicksal des Franziskaners Pantaleão – Portugal im 16. Jahrhundert – Suche nach einer sicheren Heimat in Jerusalem – Die Geisterstadt am Jordan – Rückkehr in das Portugal nach seiner Niederlage durch Spanien – Toleranz im Zeitalter der Inquisition und der Judenvertreibungen – Staub als Metapher des überall gegenwärtigen Todes.

Albert von Brunn, Zürich

«Für mehr Gerechtigkeit wollen wir
 – alle dort, wo wir wohnen und leben, uns einsetzen, daß die Armut in unserem Land, ganz besonders jene von alleinstehenden Frauen und Müttern, überwunden werden kann;
 – im Sinne der Petition «Entwicklung braucht Entschuldung», die mit 250 000 Unterschriften eingereicht worden ist, alle Anstrengungen unterstützen, um den ärmsten Ländern die Schulden zu erlassen;
 – für eine gerechtere Welthandelsordnung und die Erhöhung der schweizerischen Entwicklungshilfe auf 0,5% unseres Bruttosozialproduktes eintreten.

Für mehr Frieden wollen wir
 – der Gewalt dort, wo wir ihr begegnen, entgegenzutreten;
 – für die freie Wahl zwischen Militär- und Gemeinschaftsdienst eintreten
 – und in der Schweiz das Verbot der Waffenausfuhr durchsetzen.

Für die Bewahrung der Schöpfung wollen wir
 – durch einen zurückhaltenden Lebensstil den Energiekonsum senken und dafür eintreten, daß der Verbrauch von Energie in unserem Land in den kommenden Jahren jährlich um 2% geringer wird.»¹

Das sind hochgesteckte Ziele, die im Hinblick auf das Gefahrenpotential aber als realistisch anerkannt werden müssen, auch wenn sie nicht ohne einen allgemeinen Bewußtseinswandel erreicht werden können. Sie zeigen Handlungsmöglichkeiten auf verschiedenen Ebenen auf: Der einzelne ist angesprochen, Gruppen und Kirchgemeinden können aktiv werden, und endlich sind Staat und Gesellschaft herausgefordert. Das Schweizerische Komitee hofft, daß die kirchlichen Gemeinschaften der Schweiz sich diese Zielsetzungen im Jubiläumsjahr zu eigen machen werden. Zum ersten Mal in der Geschichte werden diese im September zum Eidgenössischen Betttag 1991 ein gemeinsames Mandat veröffentlichen: Ist es verwegen zu wünschen, daß die Halljahrperspektiven darin aufscheinen und als Verpflichtungen der Kirchen und Christen ratifiziert werden?

Zur Begleitung der Halljahrenbotschaft publiziert das Komitee das Taschenbuch «Zum Leben befreien», das mit Beiträgen verschiedener Autoren die Anliegen des Halljahres erklärt und vertieft. Es sind Diskussionsbeiträge, die den konziliaren Prozeß in der Schweiz in die Zielgerade der ersten Etappe führen wollen.

Bereits unterwegs

Damit nicht der Eindruck erweckt wird, mit dem Halljahr werde zwar ein gutgemeintes Projekt gestartet, das sogar die koreanischen Christen zur Nachahmung herausgefordert hat, das im Endeffekt aber wohl mehr Papier als greifbare Fakten produzieren werde, sei auf einige bereits gestartete konkrete Aktionen verwiesen. Der bisher größte Erfolg im Zeichen des «Jubeljahres» war die mit 250 000 Unterschriften eingereichte Petition zur Entschuldung der ärmsten Entwicklungsländer in der Höhe von 700 Millionen Franken. Das Parlament hat in einer ersten Stellungnahme die Petition prinzipiell gutgeheißen, so daß vor allem die Länder südlich der Sahara ab 1991 mit einer Entlastung von mehr als 2 Milliarden Franken rechnen können.² In Basel haben sich im Anschluß an die europäische Versammlung Wirtschaft und Kirchen zusammengetan, um die – medizinisch gesehen – heilbare Lepra zum Verschwinden zu bringen. Eine erste Etappe ist auf fünf Jahre angelegt und mit 2 Millionen Franken dotiert. Die ökumenische Arbeitsgruppe Kirche und Umwelt (ÖKU) hat eine Kampagne gestartet zum Schutz der Erdatmosphäre, die möglichst viele zur Senkung des persönlichen Energieverbrauchs (2% jährlich) verpflichten will. Weiter gibt es die von einer Basler Gruppe

initiierte «Verpflichtung von Basel», die dazu einlädt, eine schriftliche Verpflichtung einzugehen, sich möglichst umweltgerecht zu verhalten. Weiter kann auf die großen evangelischen und katholischen Hilfswerke verwiesen werden, die ihre Aktionen von 1989 bis 1991 der Thematik GFS gewidmet haben. Es gibt die Arbeiten des «Christlichen Friedensdienstes», des «Friedensdorfes Flüeli-Ranft» und vieler anderer, die dem Vorhaben des Halljahres jetzt schon Leben eingehaucht haben. Und – auch das gibt es: Ein ernsthafter Anlageberater, ein sog. Öko-Broker – zunächst mit scheelen Augen betrachtet, jetzt aber durchaus ernstgenommen –, stellt unter Beweis, daß sich mit etlichem Kapital Ökonomie und Ökologie durchaus zusammenführen lassen.

So ist zu hoffen, daß im Halljahr 1991 viele Gottfried Keller ernst zu nehmen beginnen, der in den «Materialien und Notizen zu Martin Salander» festhielt:

«Es wird eine Zeit kommen, wo der schwarze Segen der Sonne unter der Erde aufgezehrt ist, in weniger Jahrhunderten, als es Jahrtausende gebraucht hat, ihn zu häufen. Dann wird man auf die Elektrizität bauen. Aber da die lebenden Wälder jetzt schon langsam, aber sicher aufgefressen werden, wo werden die geregelten Wasserkräfte sein, welche die elektrischen Maschinen betreiben sollen? Dahin führt das Wahnsinnige: «Mehr, mehr! Immer mehr», welches das «Genug» verschlingen wird.»

In der Verpflichtung von Basel und Seoul

Hier kann nicht noch einmal auf die Versammlungen von Basel und Seoul eingegangen werden.³ Nicht nur die Konferenz der europäischen Christen, sondern gerade auch die Weltversammlung von Seoul war eine erste wichtige Etappe, da die Probleme in ihrer weltweiten Dimension und Vernetzung von Christen aus allen Ländern zum ersten Mal gesehen und formuliert werden konnten, auch wenn – begreiflicherweise – noch keine einheitliche Sicht der Problemlage und der Vorgehensweise gewonnen werden konnte. Die Weltversammlung hat in jedem Fall mitgeholfen, daß der konziliare Prozeß weltweit je länger je mehr zu einer motivierenden Vision für Widerstand gegen Mißstände und den Willen zur Veränderung wird.⁴ Für die Basis sind die theologischen Streitigkeiten, welcher Begriff für das von den Christen zu leistende Engagement zu wählen sei, ob «konziliarer Prozeß» oder «Bundesschluß» oder «Ökumenische Bewegung für GFS» nicht so wichtig, wenn sie nur vor Ort die Ernsthaftigkeit des Einsatzes anzeigen. In diesem Sinn ist das beachtliche Netzwerk, das viele kirchliche Gemeinschaften und Gruppen in Seoul untereinander aufbauen konnten, von Bedeutung.

Mit Reinhild Traitler läßt sich sagen, daß die zehn Affirmationen (Grundüberzeugungen), die an der Weltversammlung verabschiedet wurden, so etwas wie eine Erklärung des Status confessionis zu den Fragen von GFS darstellen.⁵ «Wir bekräftigen, daß alle Ausübung von Macht vor Gott verantwortet werden muß, daß Gott auf der Seite der Armen steht, daß alle Rassen und Völker gleichwertig sind, daß Mann und Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, daß Wahrheit zur Grundlage einer Gemeinschaft freier Menschen gehört. Wir bekräftigen den Frieden Jesu Christi, daß Gott die Schöpfung liebt, daß die Erde Gott gehört. Endlich bekräftigen wir die Würde und das Engagement der jüngeren Generation und daß die Menschenrechte von Gott gegeben sind.»⁶

³ Vgl. Orientierung 53 (1989) 99–102, 109f., 125–128 und 54 (1990) 1f. und 61–65.

⁴ Vgl. D. Preman Niles, Quo vadis JPIC? in GFS-Forum 9/90 des ÖRK Genf.

⁵ Vgl. Reinhild Traitler, Die Sprachen von «Seoul» in: Neue Wege 84 (1990), 143–148.

⁶ Zit. in: Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte der Weltversammlung in Seoul, zu beziehen bei JPIC-Büro im ÖRK, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2, DM 5,-. – Das Schlußdokument der Basler Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» ist erhältlich bei: Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, Klosterhof 6b, CH-9000 St. Gallen.

¹ Die Halljahrenbotschaft und das im Text erwähnte Taschenbuch «Zum Leben befreien» (Fr. 14.-) können bei der Koordinationsstelle GFS, Eigerplatz 5, 3007 Bern, bestellt werden.

² Vgl. Entwicklung braucht Entschuldung. Dossier zur Petition der Hilfswerke Schweiz. Auskünfte und evtl. weiteres Material bei: Petition «Entwicklung braucht Entschuldung», Engehaldenstr. 4P, 3012 Bern, Tel. 031/23 56 04.

In Basel und Seoul gab es tausend Ideen, wie diese Grundüberzeugungen ins Handeln der Kirchen, Gemeinden und der einzelnen Christen überführt werden könnten. Daß diese Vorschläge nicht auf einer Linie liegen und sich zum Teil auch widersprechen, versteht sich von selbst. Wichtig ist daher, daß der Dialog nach allen Seiten hin offen gehalten wird und dabei gerade den Schwachen eine privilegierte Stellung eingeräumt wird. Angesichts der unbeschreiblichen Not wächst die Ungeduld der Kirchen des Südens dramatisch: Für sie kommt die prioritäre Gewichtung der Umweltproblematik in der nördlichen Hemisphäre einer Art Ablenkungsmanöver gleich. Diesen Appell dürfen wir nicht überhören. Zudem: «Was heute noch fern scheint, wird auch uns selbst bald bedrängend nahe-rücken. Flüchtlinge sind schon jetzt die Boten weltweiter Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung. Gerade Christen haben die Verpflichtung, dem Verlangen nach mehr Gerechtigkeit Priorität zu geben.⁷

Konziliarität vor Ort

Selbstverständlich ist das Engagement von Christen und Nichtchristen für Benachteiligte, für einen achtsamen Umgang mit der natürlichen Mitwelt des Menschen und für eine gewaltfreiere und friedlichere Welt nicht neu. Basel und Seoul verpflichten Kirchen und Christen aber auf besondere Weise. Das Beispiel Schweiz zeigt, wie Christen eines Landes die Aufrufe und Verpflichtungen der ökumenischen Versammlungen aufnehmen und so der Konziliarität vor Ort Gestalt und Wirkkraft geben können.

Lange bevor der Ökumenische Rat der Kirchen 1983 in Van-

⁷ Die Kirche im konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Rückblick und Ausblick. Eine Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, in EKD-Texte, Nr. 33, S. 9.

couver den Start zu dem gegeben hat, was heute gemeinhin als «konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» bezeichnet wird, hatte er die Konziliarität als Grundstruktur der Kirche in den 70er Jahren intensiv diskutiert. «Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen örtlich, regional oder weltweit zu gemeinsamem Gebet, zur Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, der Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.⁸ Solche Konziliarität als das dynamische und dialogische Bezogensein der Glieder des Leibes Jesu Christi ist konstitutiv für die Kirche und muß sich in jeder Generation einen ihr gemäßen Ausdruck schaffen. Konziliar zu leben bedeutet auch: Keiner besitzt die Wahrheit, weder die Leitungsorgane noch die Bewegungen und Gruppen, weder die Kirchen im Norden noch die im Süden. Die gemeinsame Aufgabe besteht darin, die Wahrheit zu entdecken und in ihr zu leben.

In diesem Sinn muß im Leben und Handeln der Kirche immer erkennbar sein, daß sie sich von ihrem Ursprung und Auftrag her in einem konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Befreiung, Frieden und Bewahrung der Schöpfung befindet.⁹ Damit ist eigentlich die Frage obsolet, ob der konziliare Prozeß weitergeführt werden soll oder nicht. Basel und Seoul oder das Schweizer Halljahr 1991 sind nicht mehr als Zwischenstationen auf dem Feld, wo gegenwärtig Ökumene am besten praktiziert werden kann und wo sie für die Kirchen immer unverzichtbarer werden sollte.

Josef Bruhin

⁸ Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Löwen 1971.

⁹ Siehe Anmerkung 7, S.8.

Scheiternder Gott oder Gott der Scheiternden?

Eine aktuelle Neuerscheinung zur Theodizee in der Diskussion¹

Die Verlegenheiten, die beim Versuch entstehen, die Allmacht und die unendliche Güte Gottes mit dem Bösen in der Welt zu konfrontieren und zusammenzudenken, stehen für ein philosophisches und theologisches Dauerproblem, das seit Leibniz unter dem Namen «Theodizee» diskutiert wird. Mit vielen anderen fundamentalen philosophischen Fragen teilt die Theodizee das Schicksal der Antwortlosigkeit. Andererseits: Wo es keine eindeutige Antwort gibt, sind viele Antworten unausweichlich. Gleichwohl beansprucht die Theodizee auch hier eine Sonderstellung: die vielen Antworten sind nicht bloßes Spiel oder interessante Diskurserweiterung; ihr Fragehorizont, das Leiden und das Böse, assoziiert von sich aus Ernstes, und die möglichen Antworten, gleich wie sie ausfallen, haben praktische Konsequenzen. Hinzu kommt, daß der Begriff «Theodizee» selber Schwierigkeiten bereitet; er hat nicht nur, wie andere kontingente Begriffe auch, einen bestimmten historischen Kontext (nämlich den der rationalistischen Metaphysik der frühen Neuzeit) und unterliegt begriffsgeschichtlichen Wandlungen und Veränderungen; gerade er scheint besonders abgenutzt durch die Permanenz eines Säkularisierungsprozesses, der keine Detailfrage der Theologie verschont und ausgenommen hat. Andererseits ist er einer der wenigen Begriffe der Theologie – oder sollte man sagen: eines Denkens, das letzte Haltungen und Entscheidungen in den Erfahrungshorizont Gottes stellt? –, die auch eine Philosophie bewegen, die zwischen reiner Philologie und totaler Verwissenschaftlichung das Ziel möglicher Orientierung nicht aus den Augen verlieren möchte. Im angedeuteten Spannungsfeld

jedenfalls sind die Beiträge des Bandes angesiedelt, der hier kurz vorgestellt werden soll.

Als Leibniz 1710 seine *Théodicée* vorlegte, stand er vor dem Problem zu erklären, daß es in einer Welt, die Gott schafft, notwendig Übel geben muß. Das Übel darf daher in erster Linie nicht als Mangel, sondern als Chance zur Vervollkommenheit gedeutet werden. Unsere Handlungen wären moralisch unbedeutend, wenn es nicht die Möglichkeit der Sünde gäbe. Sie zu vermeiden und in vernünftigem Handeln dem göttlichen Schöpfungsplan zu entsprechen heißt jene Vollkommenheit schrittweise herbeiführen, deren Fehlen die Verzweigung an Gott und den Fähigkeiten der menschlichen Vernunft lediglich resignativ beklagt.

Von der Erklärung des Leidens und des Bösen, die Leibniz entwickelt hat, ist als von einem «philosophischen Optimismus» gesprochen worden. In der Tat traut Leibniz der menschlichen Vernunft zu, das Endziel der Welt bzw. den Plan Gottes mit der Welt zu durchschauen oder – wie Kant kritisch eingewandt hat – «herauszuvernünfteln». Bei aller Kritik: Kann der Verzicht auf die Vernunft und der bloße Glaube die Alternative im Sinne einer glaubwürdigeren Antwort sein?

Leibniz' Unternehmen, das allen nachfolgenden «Theodizee»-Versuchen ihren Namen gegeben hat, wird zu Recht als Versuch definiert, Gott in Analogie zur Situation eines Angeklagten vor dem Richter vor dem Gerichtshof der Vernunft von der Anklage freizusprechen, für das Leiden und das Böse verantwortlich zu sein. Inhalt und Umfang des Begriffs haben sich seither beträchtlich gewandelt. Er scheint gegenwärtig selbst in Zusammenhängen auf, in denen es um nicht mehr als um die

¹ W. Oelmüller, Hrsg., Theodizee – Gott vor Gericht? W. Fink Verlag, München 1990, 120 Seiten, DM 28.–.

Erklärung anomischer, gewissen Gesetzmäßigkeiten widersprechender Erfahrungen auf dem Hintergrund einer mehr oder weniger als sinnvoll erfahrenen oder nur postulierten Wirklichkeit geht. «Theodizeeanaloge» Überlegungen gelten weniger der Rechtfertigung Gottes als der des Übels, z. B. durch den Hinweis auf die Unvermeidlichkeit sozialer Ungerechtigkeiten. In diesen «Soziodizeen» kann sogar jede beliebige Ersatzbefriedigung mit «Theodizeesinn» versehen werden.

Eine vergleichbare Verkehrung erfährt der Theodizeebegriff im theologischen Kontext. Schon bei Leibniz war die Theodizee implizit *Apologie*, sofern die Rechtfertigung Gottes «vor dem Gerichtshof der Vernunft» den Erweis seiner Existenz voraussetzt bzw. einschließt. Diesen Argumentationsstrang verbreitend, konnte im 19. Jahrhundert in der Theologie (vor allem in der *Neuscholastik*) «Theodizee» zum Synonym der «natürlichen» oder «rationalen» Theologie werden. Ihr Interesse galt überzeugenden Beweisen für die Existenz Gottes, nicht so sehr der Frage nach dem Leiden und dem Bösen. Konsequenterweise verbanden theologische Erörterungen des Bösen ihre Fragen mit der Abkehr vom verengten Theodizeebegriff bzw. verwandten und verwenden ihn als bloßes historisches Zitat: Wenn etwa gegenwärtig die Befreiungstheologie vielfach als heute noch einzig mögliche «Theodizee» angesprochen wird, dann ist dieser Begriffsgebrauch rein metaphorisch bzw. eine weitere Modifikation der Soziodizee. Mit anderen Worten: Wenn «Theodizeen» im Kontext des Theismus dahintendieren, eine vorgegebene soziale Struktur zu rechtfertigen, kann die kritische Wiederaufnahme und Neuformulierung der Gerichtsmetapher nur dann einen Sinn haben, wenn sie zum Ansporn wird, unter veränderten Denkvorsetzungen nach sozialer Gerechtigkeit zu fragen.

Nach Auschwitz

Die Gedanken, die *J. B. Metz* im vorliegenden Band unter dem Titel «Theologie als Theodizee?» im Stil einer Anfrage vorgelegt hat, stehen dem zuletzt Gesagten nahe, stoßen aber darüber hinausgehend ins Zentrum theologischen Fragens selbst vor. Jenseits theologisch motivierter Gesellschaftskritik und später Rechtfertigung Gottes geht es einer Theologie, die sich von der Theodizeefrage bewegen läßt, darum, wie man überhaupt noch von Gott reden kann angesichts der abgründigen Leidensgeschichte seiner Welt. Es geht auf diesem Hintergrund nicht um Lösungen, weder im Singular noch im Plural. Die Rückfrage an Gott – ihr Vorbild ist die biblische Gottesrede selber – verbindet sich nicht mit Antworten, die auf das Jetzt anwendbar wären; sie findet ihre Entsprechung in Erwartungen, die im Umkreis von Eschatologie und negativer Theologie formuliert werden. Das Leiden wird weder erklärt noch lokalisiert (etwa *in* Gott oder einem innerweltlich Gegebenen), sondern als «befristetes» bewußtgemacht. Liegt darin ein «Trost», der über die traditionellen Antworten und Erklärungsversuche hinausreicht? Sicher nicht, wenn dabei an «Sicherheiten» gedacht wird, denn sowohl die Schöpfung wie die (Heils-)Geschichte können scheitern. Erst das Ende des Leidens, das Eschaton, widerlegt die Gefahr des Scheiterns von Gott und Mensch. Andererseits: Die gängigen Antworten auf die Theodizeefrage diskreditieren mit der Schöpfung den Schöpfer; die behauptete Güte der Schöpfung erweist sich angesichts der Übel als wenig überzeugend, der Schöpfer als weder vollkommen noch allmächtig. «Wo Gottes Schöpfungsmacht als zeitenthobene Allmacht gedacht wird... und wo diese Macht dann nachträglich mit der Leidensgeschichte der Schöpfung konfrontiert wird, gerät sie in heillose Widersprüche. Nicht so jedoch m. E., wenn die Schöpfungsmacht als Befristungsmacht gedacht wird, als zukommendes Ende der Zeit, in dem allein sich erweisen wird, wo sie «ist» und wie sie uns «hält.» (118) Verwehrt werden sollen simple Analogiebildungen: Wenn der Blick auf das Ende weder entschuldigen noch entschärfen, weder erklären noch rechtfertigen

kann, dann bleibt der «Schrei Hiobs», d. h. der Verzicht auf eine zurechtgestutzte Welt nach Menschenmaß, der ein Gott nach Menschenmaß entspricht. Insofern ist Theologie als Theodizee Anthropomorphismuskritik.

Der leidende Gott

Der jüdisch-christliche Schöpfer- und Erlösergott wird in der Spannung von Personalität und abstraktem Prinzip (die «Seinsaussage»), von Empathie und Leidlosigkeit gedacht und geglaubt. Die Empathie hat dabei naturgemäß eine gewisse Nähe zum Anthropomorphismus; der Gott, der den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, wird umgekehrt vom Menschen nach dessen (sich wandelndem) Bilde immer wieder «neuerschaffen». Dies ist der Hintergrund, auf dem seit der Gnosis die Vorstellung von einem *leidenden* Gott eine beträchtliche Faszination ausübt. Hier wird – von den frühen Patristen bis hin zu H. Jonas und J. Moltmann – die eigentliche Antwort auf das Leidensproblem vermutet. *P. Koslowski* knüpft in seinem Beitrag in diesem Band an diese Tradition an, die in Gestalt einer christlichen Philosophie, die zugleich *Theosophie* sein soll, systematisiert wird.² Seine These: Theodizee ist nur möglich, wenn «das Leiden Gottes für den Menschen in die philosophische Theorie oder christliche Philosophie miteinbezogen wird und erkannt wird, daß nur Gott Gott und die Welt zu rechtfertigen vermag» (34). Dazu müssen sich «Philosophie und Religion zu einer Gnosis des Heilsgeschehens vereinigen» (ebd.). Im Unterschied zu anderen Theoremen von einem leidenden Gott geht es Koslowski nicht um die Personwerdung Gottes, seine Vervollkommnung, etwa im geschichtlichen Prozeß. Ziel ist die Leidüberwindung, die nur möglich wird durch die freiwillige Annahme des Leidens durch Gott selbst: «Die Souveränität Gottes gegenüber dem Erleiden von Objektivität, das absolute Bei-sich-Sein Gottes, ist die Bedingung dafür, daß Gott das Leid des Schmerzes frei annehmen und die Welt von ihrem Leid erlösen kann.» (61) Daher kann es aus der Perspektive Gottes kein sinnloses Leiden geben, eine These, die – soll der Mensch *Sinn* in seinem Leiden sehen – voraussetzt, daß wir unser Leiden aus der Perspektive Gottes wahrnehmen können. Koslowski leitet unmittelbar aus dieser Forderung die Evidenz dessen ab, was bei ihm «Gnostisierung» der Philosophie und Theologie heißt. Erst die Gnosis vermittelt dem Menschen den Blick auf die Dinge, der noch das Negative in einen umfassenden Sinn einbringt: die Virulenz der Theodizeefrage findet nicht zuletzt ihre Bestätigung im Prozeß der Dynamisierung der Gnostisierung. Das Leid als sinnvoll erfahren heißt dann aber auch *Hypothetisierung des Scheiterns*: Der das eigene Scheitern (nur) simulierende Gott verhindert das reale Scheitern des Menschen.

Angesichts der gegenwärtigen Unübersichtlichkeit philosophischer Deutungen des Leidens und widersprüchlicher Theodizeebegriffe plädiert *W. Oelmüller* in seinem Beitrag für eine Ablösung des unspezifisch und damit nichtssagend gewordenen Theodizeebegriffs durch ein *philosophisches Orientierungswissen*, das an die Stelle von Konstrukten treten soll, die weder lebendige Fragen noch zustimmungsfähige Antworten enthalten. Oelmüllers Alternative beschränkt sich im wesentlichen auf drei Forderungen: Distanz, nicht Einheit, sondern Vielheit, sowie die Berücksichtigung der drei Erfahrungshorizonte Gott, Natur und Kultur. Dabei sollen, z. B. im Rückgriff auf die Ontologie- und Metaphysikkritik von *E. Lévinas*, Motive benannt werden, die zwar nicht die Überlegenheit des Erfahrungshorizontes des jüdisch-christlichen Schöpfergottes, wohl aber die Zustimmungsfähigkeit der in diesem Denkhorizont entwickelten Antworten auch unter Gegenwartsbedingungen demonstrieren. Darüber hinaus ist die Kritik an den

² Vgl. meine Kritik in: Philosophie oder Theosophie? Die «Weisheitsliteratur der ausgehenden achtziger Jahre (II)», in: Orientierung 53 (1989), S. 220–223, bes. 222f.

Einheitsvorstellungen neuzeitlicher Theodizeeprozesse nur glaubwürdig, wenn die Philosophie auf Überlegenheitsansprüche und -gefühle verzichtet, etwa im Hinblick auf Deutungen, die von anderen Religionen, sog. «Hilfskonstruktionen» oder anderen Kontingenzbewältigungspraktiken entwickelt worden sind. Sie sollen gerade nicht auf ein bestimmtes philosophisches Interesse hin funktionalisiert werden.

Schwierigkeiten beim Ja-Sagen

Nach O. Marquard resultiert die fortdauernde Virulenz des Theodizeeproblems, gerade nach dem Scheitern aller Theodizeeversuche seit Leibniz, aus dem, was Marquard «Schwierigkeiten beim Ja-Sagen» nennt. Die Gefahr, aus dem Scheitern der Optimismen neuzeitlicher Theodizeeprozesse eine tendenzielle Weltverneinung abzuleiten, wird zumindest temperiert, wenn ihre Fragen präsent bleiben: «Von der Theodizeefrage geplagt zu werden, bedeutet Schwierigkeiten beim Ja-Sagen. Durch die bisherige Herrschaft des emphatischen Fortschrittsgedankens sind wir seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts daran gewöhnt, im Namen des besseren Kommenden nein zu sagen zur Gegenwart. ... Wer dagegen sich der philosophischen Kultur der grundsätzlichen Zustimmungsbereitschaft zur wirklichen, zur modernen Welt zuwendet, bezieht seine Zustimmungskriterien ... ob er will oder nicht, aus dem Argumentationshaushalt der Theodizee, meinethalben aus der Konkursmasse der Theodizee» (100f.), die damit zu einem entscheidenden Motivgenerator der Philosophie wird. Freilich scheint das, was nach dem Ende der Theodizee als gleichsam fortdauernde Wirkung in den Blick tritt, eher irdisch mit dem ursprünglichen Fragehorizont verbunden. Im einzelnen zählt Marquard auf: die Kompensation der Übel in der Ausbalancierung von Gut und Böse, die «Entübelung» der Übel durch ihre Identifikation als ein verkanntes Gutes, eine

auch im säkularen Kontext fortdauernde Erlösungsbedürftigkeit, die sich u. a. durch die Kritik an einem Optimismus äußert, der Weltverbesserung und Diesseitserlösung auf seine Fahnen geschrieben hat.

Marquards Anliegen, entwickelt in einer Vielzahl von Arbeiten zur neuzeitlichen Theodizee, läßt sich am besten mit dem Stichwort der «Neutralisierung» umschreiben: «Die Theodizeefrage aufzuwerfen ist, wo Gott im Spiel ist, doch wohl ganz und gar unvermeidlich. Theologisch neutralisiert taucht das Problem wieder auf in der Negationsbesessenheit unserer heutigen Schwierigkeiten beim Ja-Sagen zu unserer bürgerlich-modernen Welt, und auch da ist die Frage keineswegs unsinnig, wie immer man sie dann beantwortet, sondern in unbestreitbarer Weise sehr akut.» (101) Das bedeutet aber auch: Marquards Offenhalten der Theodizeefrage will weder ein bestimmtes Gottesbild noch eine bestimmte Weise der Leidbewältigung verteidigen. Verteidigt werden soll in einem Zeitalter der Neutralisierungen die Weltbewahrung, die aus solcher Neutralität spricht. Das Vertrauen in die weltbewahrende Tätigkeit – der geläufige Terminus dafür ist der vom «Modernitätstraditionalismus» – drückt einen Optimismus aus, der durch alle Diskontinuitäten hindurch der Leibnizschen «bestmöglichen aller Welten» verpflichtet bleibt.

Damit schließt sich der Kreis von Leibniz bis in die Gegenwart, den der vorliegende Band aus historischer, philosophischer und theologischer Perspektive abgeschrieben und durchgemessen hat. Es gehört zu den Vorzügen des Buches, daß es trotz seines Materialreichtums und des weiten Spektrums von Fragestellungen, die gemeinhin eher der Sparte «Fachliteratur» zugeordnet werden, mitten in die aktuelle Auseinandersetzung führt, und dies nicht zuletzt in einer auch dem Nichtfachmann verständlichen Weise. *Carl-Friedrich Geyer, Bochum*

Das Konzil – «der Anfang eines Anfangs»?

Vor 25 Jahren, am 8. Dezember 1965, wurde mit einer feierlichen Eucharistiefeier das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) nach vier Tagungsperioden abgeschlossen. Vorangegangen waren am 7. Dezember die feierlichen Schlußabstimmungen über vier Dokumente, nämlich über das *Dekret über Dienst und Leben der Priester* (PO, 2390 Ja, 4 Nein), das *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche* (AG, 2394 Ja, 5 Nein), die *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* (GS, 2309 Ja, 75 Nein, 7 Ungültig) und die *Erklärung über die Religionsfreiheit* (DH, 2308 Ja, 70 Nein, 6 Ungültig).

Im folgenden bringen wir als Vorabdruck einen Beitrag des Münsteraner Fundamentaltheologen J. B. Metz aus einem Ende Januar 1991 erscheinenden Sammelband *Das Konzil war erst der Anfang*. Diese, 13 Beiträge umfassende Publikation ist aus einer Vorlesungsreihe an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westf. im Wintersemester 1989/90 hervorgegangen.* Die Zwischentitelgestaltung stammt von der Redaktion. (Red.)

Das gegenwärtige Ringen um die Wege der Kirche in die Zukunft ist von unterschiedlichen, teilweise geradezu gegensätzlich anmutenden Visionen geleitet. Wird sich angesichts der massenhaften Krise kirchlicher Identität in unserer Zeit eher eine betont rückwärts gewandte, schließlich ins vorneuzeitliche christliche Abendland verweisende Vision durchsetzen, oder wird sich doch – langsam und beharrlich – eine Vision behaupten und bewähren, die das unverzichtbare Erbe der abendländischen Kirche in Verbindung mit den neuen, oft nur schwer überschaubaren kirchlichen Aufbrüchen seit dem jüngsten Konzil zu retten sucht? Nicht von ungefähr konzentriert sich diese zunächst noch sehr abstrakte Frage darauf, wie diesem Konzil die Treue zu halten sei, wie das Erbe des Zwei-

ten Vatikanums zu retten sei. Gewiß sind die Themen und Probleme des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht einfach die Themen und Probleme der nachkonziliaren Kirche. Aber ebenso gewiß ist, daß sich das Ringen um die künftigen Wege der Kirche an der Art entscheidet, wie dieses Konzil im Leben der Kirche gegenwärtig bleibt. Wird sich eine offensive oder eine defensive Form der Treue zu diesem Konzil und der Rettung von kirchlichen Traditionen durchsetzen? Karl Rahner, selbst einflußreicher Konzilstheologe, sprach von diesem Konzil als dem «Anfang eines Anfangs», als dem keimhaften Aufbruch in eine neue Epoche der Kirchengeschichte, dem in wagender Treue Rechnung zu tragen sei.

Wagende Treue oder defensives Sicherheitsdenken?

Diese offensive Treue zum Konzil hat übrigens ein klassisches katholisches Prinzip über Bewertung und Handhabung kirchlicher Tradition auf ihrer Seite. Es geht ihr nämlich nicht darum, durch Berufung auf willkürlich ausgewählte Konzilstexte, also durch eine abstrakte Textgläubigkeit, eine ebenso willkürliche Modernisierung der Kirche zu betreiben. Sie berücksichtigt vielmehr für ihr Verständnis der Treue zum Konzil die Art und Weise, wie sich inzwischen die Kirche selbst dieses Konzil konkret zu eigen gemacht hat, wie nicht zuletzt die großen Teilkirchen dieses Konzil auf ihre jeweilige Situation hin fruchtbar zu machen suchten. Mit anderen Worten: Sie nimmt die innerkirchliche Wirkungsgeschichte des Konzils, kurzum die inzwischen schon innerkirchlich gestiftete Konzilstadt selbst zum Maßstab ihres Konzilsverständnisses. Ob man auf die Beschlüsse der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen in Medellín und Puebla schaut, auf die nachkonziliaren Dokumente der asiatischen Bischofskonferenzen, auf die Syn-

* Klemens Richter, Hrsg., *Das Konzil war erst der Anfang*. Zur Bedeutung des Zweiten Vatikanum für Theologie und Kirche. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1991, ca. 220 Seiten, ca. Fr. 32,-.

ode der Bistümer unserer Bundesrepublik oder auf andere vergleichbare Vorgänge etwa in den Niederlanden, in Frankreich und in den USA: überall wurde das Konzil als Ansporn zu Aufbruch und mutiger Selbstreform interpretiert. Wäre also nicht gerade nach klassischem katholischem Verständnis die offensive Treue jene Einstellung, sozusagen jene hermeneutische Brille, mit der die Texte des Konzils zu lesen und zu interpretieren wären?

Inzwischen freilich sind die Schwingen des Aufbruchs und der Reformbereitschaft gelähmt. Ein defensives Sicherheitsdenken, eine betont defensive Form der Rettung von Traditionen scheint sich – von Rom aus – in der Gesamtkirche auszubreiten. Dieser defensive Tutorismus macht sich nicht zuletzt an jenen unübersichtlichen Schwierigkeiten und Widersprüchen fest, die sich in einer solchen Aufbruchssituation zeigen und die auch nicht zu leugnen sind. Spannungen der Kirche mit der sog. Moderne, die seit Jahrhunderten latent schwelen, brechen auf; eine verdrängte Aufklärung, die man überwunden zu haben meinte, ohne durch sie ungesenkten Hauptes hindurchgegangen zu sein, klagt sich immer wieder ein usw. Es gibt eben nicht nur Chancen, sondern auch Tragödien der Ungleichzeitigkeit des Katholizismus, Tragödien, die durchlebt und – durchlitten werden müssen. Doch wie? Mit einem betont defensiven abschließenden Sicherheitsdenken? Oder mit jener wagenden Treue, die im Konzil den «Anfang eines Anfangs» sieht?

Im folgenden will ich an zwei Grundsituationen des kirchlichen Lebens verdeutlichen, inwiefern dieses Konzil als «Anfang eines Anfangs» gelten kann, dem theologisch und pastoral in wagender Treue Rechnung zu tragen wäre:

► einmal im Blick auf die Situation der Gesamtkirche; hier signalisiert das Konzil den Aufbruch in ein kulturell polyzentrisches Weltkirchentum;

► dann im Blick auf die Situation der Glaubenden in der Kirche; hier geht es um eine neue Würde und Autorität, die den Glaubenden selbst durch das Konzil zugesprochen wird.

Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Weltkirche.

Die neue Phase der Kirchengeschichte, die sich im jüngsten Konzil keimhaft abzeichnet, läßt sich in aller Kürze so kennzeichnen: Nach einer zeitlich relativ kurzen, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentalen Epoche des Judenchristentums war die Kirche über nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem abendländisch-europäischen. Sie weitet sich heute zu einer kulturell vielfach verwurzelten Weltkirche. In diesem Sinn steht sie in der vielleicht tiefgreifendsten Zäsur seit urchristlicher Zeit. Sie ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen europäischen Kirche zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche. Dieser Übergang findet im jüngsten Konzil seinen ersten institutionell greifbaren Ausdruck:

▷ schon in der Zusammensetzung des Konzils: erstmals mit einheimischem Episkopat aus nichteuropäischen Ländern;

▷ in einer neuen Würdigung der Eigenart und Selbständigkeit der regionalen Teilkirchen, «in denen und aus denen die eine und einzige Kirche besteht», wie die Kirchenkonstitution des Konzils versichert;

▷ vor allem freilich in der in der Liturgiekonstitution des Konzils besiegelten Liturgiereform mit ihrer Einführung der Muttersprachen in der Liturgie, die man nur dann in ihrer Tragweite unterschätzen wird, wenn man die Bedeutung liturgischer Handlungen und Symbole für die religiöse und kirchliche Identität nicht kennt;

▷ schließlich auch in einzelnen Lehrdekretten des Konzils, so in der Erklärung «Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» (auf die wir noch zu sprechen kommen) und im Dekret «Über die Religionsfreiheit», in dem

die Kirche sich als Institution einer Religion der Freiheit erweisen will, die bei der Verkündigung und Ausbreitung ihrer Überzeugungen auf alle dieser Freiheit vorausliegenden Machtmittel ausdrücklich verzichtet.

Das sind Symptome und Impulse, die auf dem jüngsten Konzil auf den Übergang ins kulturell polyzentrische Weltkirchentum verweisen: Anfänge eines Anfangs, denen theologisch und pastoral Rechnung zu tragen ist, auch wenn sich die Schwierigkeiten offensichtlich türmen. Ich will in diesem Zusammenhang nur mit einer theologischen Problematik näher vertraut machen, die sich aus diesem konziliaren Anstoß zur kulturell polyzentrischen Weltkirche ergibt.

Man könnte zunächst den Eindruck haben, daß die Kirche in einer für sie typischen Ungleichzeitigkeit die Würde fremder Kulturen gerade dann entdeckt, wenn diese Kulturen selbst schon in ihrer Substanz bedroht sind. In welchem Sinn nämlich gibt es heute überhaupt noch einen realen kulturellen Polyzentrismus in der Welt? Wird er nicht immer mehr aufgelöst bzw. absorbiert von jener westlichen Rationalität, ihrer Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie, die heute unsere ganze Welt umspannt und die nicht nur die Praxis, sondern offensichtlich auch die Mentalitäten der Völker verändert? Doch selbst unterstellt, daß es in den außereuropäischen Kulturen genügend Gestaltungs- und Widerstandsreserven gegen diese profane Europäisierung der Welt gibt: Wie verbindet sich dann genauerhin die Kirche im Aufgang zur realen Weltkirche mit diesen Kulturen, wenn sie offenbar das Projekt der technologischen Weltzivilisation nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachten kann?

Diese Frage wird bekanntlich im gegenwärtigen theologischen Diskurs unter dem Stichwort der «Inkulturation» verhandelt. Ich kann hier nicht auf die ganze Bedeutungsbreite dieses Begriffes im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch eingehen. Es geht hier nur darum, ein Mißverständnis von vornherein auszuschalten, das sich sehr häufig mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichteuropäische Kulturen verbindet. Der Hinweis auf dieses Mißverständnis scheint mir unerlässlich, wenn wir die Aufgaben, die sich der europäischen Theologie durch die Impulse des Konzils stellen, nicht unter ihrem Niveau behandeln wollen: Es gibt ja heute viele wohlmeinende Versuche, das Christentum vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren und im Blick auf die fremden Völker und Kulturen eine zweite späte Machtergreifung Europas im Weltchristentum zu verhindern. Diese Versuche sind nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa diesen: das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Offensichtlich steckt dahinter die Vorstellung von einem geschichtslosen Christentum, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum, dessen Identität man wie Platons Ideen denkt. Ich könnte auch sagen: dahinter steckt die Vorstellung von einem «reinen» bzw. «nackten» Christentum, das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das erst im nachhinein zu einer vorgefaßten kultur- und geschichtsenthobenen Identität die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion; sie ist genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über «nackte Tatsachen» oder auch über die «reine Wahrheit». Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht.

Die Kultur, deren sich das Christentum nicht einfach entledigen kann, so wie man sich eines Gewandes entledigt, ist die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen gebildete europäisch-abendländische Kultur. Damit entsteht die brisante Frage: Wenn das Christentum diese historisch kontingente Gewandung nicht einfach abstreifen kann, um dann in dieses oder jenes neue Kulturgewand zu schlüpfen, wie kann es dann

überhaupt ein kulturell vielfach verwurzelt Weltchristentum geben? Wie kann es unter dieser Voraussetzung eine Inkulturation des Evangeliums geben, die nicht nur eine taktisch verhüllte westliche Expansion ist?

Der Versuch, auf diese Frage zu antworten, formuliert eine der zentralen Herausforderungen, vor die die europäische Theologie durch die Anstöße des jüngsten Konzils gestellt ist. Ethnisch-kulturelle Vielfalt ist möglich, wenn die Kirche, die nun reale Weltkirche werden will und die gleichwohl ihre abendländisch-europäische Geschichte nicht abstreifen kann, zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb der europäischen Kulturwelt erinnert und zur Geltung bringt. Sie muß – zum einen – das biblische Erbe erinnern und aktualisieren als Ferment einer politischen Kultur, die Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Und sie muß – zum ändern – das biblische Erbe erinnern und aktualisieren als Ferment einer hermeneutischen Kultur, d. h. einer Kultur der Selbsterkenntnis in der Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein, wie sie uns aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein müßte.

Beide Grundzüge gehören untrennbar zusammen. Gleichwohl möchte ich mich hier nicht ausführlich mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Kirche das biblische Erbe als Ferment einer politischen Kultur zu wahren und zu aktualisieren hat. Dazu wurde in den letzten Jahren z. B. im Diskurs um die neue politische Theologie und die Theologie der Befreiung, die sich beide als Fortführung eines Konzilsimpulses begreifen, Wichtiges gesagt. Hier möchte ich vor allem unterstreichen, daß eine zum weltweiten kulturellen Polyzentrismus heranreifende Kirche das biblische Erbe erinnern und aktualisieren muß als Ferment einer hermeneutischen Kultur, einer Kultur der Konvivialität, die in ihrem Kern befreit ist vom «Willen zur Macht».

Die Anerkennung der Anderen

Von Anbeginn hat das Christentum um diese Anerkennungskultur gerungen. Als beispielhaft mögen der Streit zwischen Petrus und Paulus (vgl. Gal 2, 11 ff.) sowie das Ringen auf dem sog. Apostelkonzil (Apg 15) um die Frage der Beschneidung der Heidenchristen gelten. In der Weigerung des Judenchristen Paulus, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen, drückt sich diese Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein aus und erinnert daran, daß der einladende Umgang mit den fremden Andern eine urbiblische Haltung ist, die auch in den Jesusgeschichten ständig kommentiert wird. Viele Parabeln Jesu deuten überdies auf den Verheißungscharakter, der in der Anerkennung der Fremden, der Andern in ihrem Anderssein für das christliche Selbstverständnis liegt. An den Wurzeln der jüdisch-christlichen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer hermeneutischen Kultur, die in der Geschichte Europas viel zu sehr verdunkelt wurde und in den Hintergrund trat. Sie hat auch in der Kirchengeschichte keineswegs jene Bedeutung gewonnen, wie man dies aus ihren biblischen Ursprüngen hätte erwarten dürfen. *Exempla docent*.

In seinem Buch «Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen» zeigt der in Paris lebende Forscher Tzvetan Todorov, daß diese Eroberung Amerikas im 16. Jahrhundert vor allem deswegen gelang, weil die Europäer den Eingeborenen hermeneutisch überlegen waren. Zum Beispiel konnten die Azteken in Mexiko den kleinen militärischen Haufen des Spaniers Cortés nur innerhalb ihres eigenen «Weltbildes» erkennen und (entsprechend falsch) einschätzen. Dagegen war der Europäer in der Lage, diese fremden Andern in ihrer Andersheit, gewissermaßen in ihrem eigenen «System» zu erkennen. Dieses Erkennen der Andern in ihrem Anderssein diente aber, wie wir wissen, gerade nicht ihrer Anerkennung, es war ein Erkennen der Andern im Interesse ihrer Kalkulierbarkeit und ihrer Überlistung. Es war Ausdruck einer Beherrschungshermeneutik, nicht aber einer Anerkennungshermeneutik,

der alle Gewalttätigkeit, jeglicher «Wille zur Macht», beim Erkennen der Andern in ihrem Anderssein fremd ist. 1992 jährt sich zum fünfhundertsten Mal die «Entdeckung» Amerikas. Mit welchen Augen wurde dieser Kontinent «entdeckt»? Spielte dabei die urchristliche Hermeneutik der Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein die maßgebende Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß Amerikas nicht weit mehr und allzu sehr von einer fragwürdigen Angleichungshermeneutik geleitet, die keinerlei Augen hatte für die Spur und den Ruf Gottes in der Andersheit der Andern und die deshalb die unbegriffenen Andern immer wieder zu Opfern machte?

In diesem Zusammenhang möchte ich in extremer Abkürzung zwei Vermutungen darüber äußern, wie es zu dieser geradezu epochalen Verbergung der Anerkennungskultur im europäischen Christentum kommen konnte, theologisch und kirchlich. Wenn ich mich nicht täusche, dann ist die Entfaltung der Anerkennungshermeneutik in der Theologie dadurch hartnäckig behindert worden, daß in der christlichen Theologie sehr früh ein Erkenntnisprinzip zur Geltung kam, das aus dem griechischen Identitätsdenken – seit Parmenides – stammt. Es wurde im mediterranen Gnostizismus auch religiös wirkmächtig. Es dräng schließlich über Plotin in die christliche Theologie ein und prägte dann vom Neuplatonismus bis zum deutschen Idealismus nachhaltig die Gestalt christlichen Denkens und christlicher Religionsphilosophie. Ich meine jenes Erkenntnisaxiom, demzufolge jeweils Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. Wenn man jedoch nicht dem griechischen Seinsdenken folgt, sondern dem Bundesdenken der biblischen Traditionen, wenn man Paulus (z. B. in seinem Konflikt mit Petrus) folgt, so müßte man eigentlich ein anderes theologisches Erkenntnisprinzip formulieren: Gerade Ungleiches erkennt – anerkennend – einander. Allein mit diesem hermeneutischen Axiom läßt sich m. E. das Problem «Einheit und Vielheit», wie es uns heute angesichts einer kulturell polyzentrischen Weltkirche theologisch aufgegeben ist, verheißungsvoll gestalten.

Was führte kirchlich zur Suspension der biblischen Anerkennungshermeneutik? Nun, augenscheinlich geriet die Kirche immer wieder in die Versuchung, die ihr auftragene Universalität ihrer Sendung mit der Universalität des Reiches Gottes zu verwechseln und die eschatologische Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes zu vernachlässigen bzw. zu ignorieren. Darum war ihre Mission zumeist nicht von einer Anerkennungshermeneutik, sondern von einer Angleichungs-, ja Unterwerfungshermeneutik begleitet. Die Tragödie der Juden in der Geschichte des Christentums hat hier (auch) eine ihrer Wurzeln.

Um so ernster gilt es jene Texte des jüngsten Konzils zu nehmen, in denen sich Ansätze zu einer von der Kirche selbst gesuchten Anerkennungskultur finden. So wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gegenüber der bisher rein apologetisch-abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfohlen. Freilich, gern hätte man hier noch Näheres dazu erfahren, ob und inwieweit die Kirche um ihrer selbst willen auf die fremde Prophetie dieser nichtchristlichen Religionen zu hören habe. Immerhin! Im Dekret über die Religionsfreiheit artikuliert sich die Kirche des Konzils als Institution einer Religion der Freiheit, die nicht (mehr) von einem abstrakten Recht der Wahrheit, sondern vom Recht der (fremden) Person in ihrer Wahrheit geleitet sein will. Wir haben gute Gründe, gerade solche Impulse in einer offensiven Treue zum Konzil weiterzuführen! Und wir sollten uns in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß das jüngste Konzil – in seiner Kirchenkonstitution – vor allem das eschatologisch motivierte Leitbild der Kirche als «pilgerndes Gottesvolk» hervorhob. Neben der Tatsache, daß dieses ekklesiologische Leitbild die Nähe zwischen Kirche und Israel erneut bewußtmachen kann, sind es vor allem zwei

Einladung der Konfessionen zum Gespräch

Der restriktive und zentralistische Kurs Roms hat nicht nur innerhalb der katholischen Kirche seine Spuren deutlich hinterlassen, sondern auch in der ökumenischen Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen.

Peter Niederstein analysiert präzise die gegenwärtige ökumenische Lage und ruft den Leser auf, die Initiative zu ergreifen.

**Peter Niederstein
Christen am runden
Tisch**

Ermutigungen zur ökumenischen Bewegung
Mit einem Nachwort
von Kurt Koch
212 Seiten: Broschur
DM 24,80/Fr. 24.-

Peter Niederstein

CHRISTEN AM RUNDEN TISCH

Ermutigungen
zur ökumenischen
Bewegung

Mit einem Nachwort
von Kurt Koch

Benziger

Weltoffen – Prophetisch – Zukunftweisend

Immer mehr Menschen bekunden ihre Mühe mit den kirchlich-traditionellen Formen des Christseins. Sie vermischen klare und deutliche Zeichen eines neuen, religiösen Aufbruchs. Obwohl die Kirchen ständig vorgeben, die Zeichen der Zeit zu erkennen, werden sie immer mehr mit der Frage konfrontiert: Vermitteln die Kirchen dem heutigen Christen noch entscheidende und wegweisende Impulse? Kurt Koch gibt darauf eine zukunftsweisende Antwort.

**Kurt Koch – Aufbruch
statt Resignation**

Stichworte zu einem engagierten Christentum
360 Seiten. Gebunden
DM 39,80/Fr. 38.80

KURT
KOCH
AUF-
BRUCH
STATT
RESIGNATION
STICHWORTE
ZU EINEM
ENGAGIERTEN
CHRISTENTUM

BENZIGER

Gesichtspunkte dieses Kirchenverständnisses, die für das Heranreifen zur polyzentrischen Weltkirche bedeutsam sind: Kirche als pilgerndes Gottesvolk erinnert immer wieder an die eschatologische Vorläufigkeit der Kirche, die es ihr verwehrt, ihren eigenen Universalismus mit dem des Reiches Gottes einfach zu identifizieren und im Namen dieser Identifikation ihre Sendung mit einer mehr oder weniger sublimen Angleichungs- und Unterwerfungshermeneutik zu betreiben. Dieses Leitbild erinnert zudem an die Kirche als «Weggemeinschaft», als Kirche «auf dem Weg», auf dem Wege in Geschichte und Gesellschaft, nicht «neben» oder «über» ihnen, sondern herausgefordert von ihnen und vom Lauf der Welt. Das eschatologisch-gesellschaftskritisch motivierte Leitbild von der Kirche als pilgerndem Gottesvolk, wie es auf dem Konzil zur Geltung kam, wendet sich so gegen eine grassierende Gefahr im gegenwärtigen kirchlichen Leben. Sie will ich am Ende der Überlegungen zum konziliaren Aufbruch in die kulturelle polyzentrische Weltkirche noch erwähnen.

Die gesamte Kirche steht ja heute in einem höchst komplexen, teilweise geradezu gegenläufigen Prozeß: Einerseits befindet sie sich im Aufbruch zur realen Weltkirche, in der kirchengeschichtlich erstmals greifbar wird, was in der ersten Kirchengeschichte verheißen ist: «Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8); andererseits wird in ebendiesem Prozeß deutlich, daß die Kirche in globaler Weise, überall auf der Welt und nicht zuletzt in Europa, in eine Minderheitensituation gerät, daß sie überall in die Diaspora gerät. Doch nicht die Minorität, sondern die Mentalität definiert die Sekte in einem theologischen Sinn. Minorität braucht die Kirche weder zu fürchten noch sich ihrer zu schämen, es sei denn, man hielte sie für die innerweltliche Vollstreckerin der von ihr bezeugten universalen Heilsgeschichte und mißverstehe sie so als eine ihre eigene Hoffnung ersetzende religiöse Geschichtsideologie, in der die eschatologische Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes unterschlagen ist. Fürchten aber muß die Kirche die Symptome einer schleichenden Sektentalität: den Trend zum Fundamentalismus, zum puren Traditionalismus; die wachsende Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, neue Erfahrungen zu machen und sie in schmerzlich-kritischer Assimilation in das Selbstverständnis der Kirche einzubauen; dazu die zelosig angeschärfte Sprache und eine verständigungsunfähige Militanz bei innerkirchlichen Auseinandersetzungen; die Verwechslung von Kirchlichkeit mit einem freud- und humorlosen Zelosentum; die Ausbreitung eines Loyalitätsüberdrucks bzw. der Anzeichen von Überängstigung im kirchlichen Leben; der Drang, sich nur unter Gleichgesinnten aufzuhalten; die Gefahr einer künstlichen Isolation der Verkündigungssprache, die zur reinen Binnensprache wird mit einer typischen Sektensemantik usw.

Von der Betreuung zum aufrechten Gang

Das Zweite Vatikanum war – und hier greife ich nochmals ein Wort Karl Rahners auf – «ein Konzil der Kirche über die Kirche». Alle Konzilsaussagen über Gott und Welt, über Glaube und Vernunft, über Offenbarung und Geschichte usw. werden von vornherein in ekklesiologischer Kodierung vorgelesen. Über diese Eigenart und die darin liegenden Gefahren, etwa die eines welt- und geschichtsfernen ekklesiologischen Narzißmus, wäre eigentlich viel zu sagen. Was z. B. sagt das Konzil über die Gottesfrage, soweit sie nicht nur eine Frage der Kirche selbst ist? Was etwa sagt es zur Theodizee, zur Rede von Gottes guter Schöpfung angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt? Doch muß ich hier von solchen Rückfragen an das Konzil Abstand nehmen, um noch exemplarisch auf eine weitere Grundsituation kirchlichen Lebens hinzuweisen, für die das jüngste Konzil m. E. als «Anfang eines Anfangs» betrachtet werden kann.

Während das Kirchenbild des Ersten Vatikanums noch deutlich vom Verhältnis zwischen Souverän und Untertan geprägt

ist, steht beim Kirchenverständnis des jüngsten Konzils, wie gesagt, das biblische Bild vom wandernden Gottesvolk im Vordergrund. Und seit diesem Konzil probt nun dieses Gottesvolk – mit guten biblischen Gründen – den aufrechten Gang. Der ist freilich schwer zu lernen und kaum ohne Stürze, ja ohne Abstürze ins Weglose und Abwegige zu haben. Aber wie man einem Kind doch nicht zureden darf, das Laufen erst gar nicht zu lernen, weil es dabei nach allem Ermessen ohne Stürze nicht abgeht, darf die Kirche nicht auf den aufrechten Gang der Glaubenden verzichten wollen, nur um des Wagnisses willen, der in ihm steckt.

Mit dieser Metapher vom «aufrechten Gang in der Kirche» und der darin enthaltenen theologischen Unterstellung, daß nur aufrecht Gehende auch freiwillig Kniende und mit Frohsinn Dankende sein können, ist eine Fragestellung angezeigt, die das kirchliche Leben hierzulande, in Europa und überhaupt seit langem irritiert und die man mit der inzwischen freilich selbst schon zum Klischee erstarrten Problemkonstellation «Autorität und Mündigkeit» kennzeichnen kann. Um sichtbar zu machen, inwiefern das jüngste Konzil hier zum «Anfang eines Anfangs» wurde, bleibt zu beachten, daß man das Verhältnis von kirchlicher Autorität und gläubigem Volk von zwei verschiedenen Seiten angehen kann: einmal von der betont autoritätskritischen Seite, die seit der Aufklärung immer wieder zu einem abstrakten Antagonismus zwischen Autorität und Mündigkeit, zu einer rein funktionalen Konzeption von Autorität und Tradition geführt hat; andererseits von der eher gegenläufigen Frage her, ob und inwieweit es im kirchlichen Leben selbst so etwas wie eine unhintergehbare Autorität der Glaubenden, also gewissermaßen eine Autorität ihrer Mündigkeit, geben könne, ja geben müsse. Wir verfolgen die Frage in dieser zweiten Hinsicht, weil sie m. E. einen wichtigen Konzilsimpuls zur Geltung bringt.

Orientiert am ekklesiologischen Leitbild vom Volk Gottes, entfaltet das Konzil erstmals ein betont subjekthaftes Verständnis von Kirche im ganzen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, scheint mir eine terminologische Klärung bei der Rede von einem subjekthaften Kirchenverständnis nötig. Diese Formulierung will betonen, daß die Glaubenden im kirchlichen Leben keine reinen Untertanen sind, keine puren Befehlsempfänger. «Subjekthaft» ist also hier nicht etwa als Gegenbegriff zu intersubjektiv, zu kommunikativ oder gemeinschaftlich gebraucht. Mit «subjekthaft» soll also nicht jene Kirchlichkeit geleugnet werden, die quasi konstitutionell zum christlichen Glauben gehört, soweit er sich als Ausdruck jener großen eschatologischen Hoffnung versteht, die keiner für sich allein hoffen kann.

Die Glaubenden werden im Konzil nicht primär als Objekte, sondern als Subjekte, nicht nur als Adressaten, sondern vor allem als Träger des Glaubens und des Gottesgedächtnisses angesprochen. Die Autorität der Glaubenden selbst gewinnt Gewicht. Im Zusammenhang mit der Rede von der Kirche als «Volk Gottes» hat das Konzil, zumindest in Ansätzen, die aktive Rolle der Glaubenden bei der Artikulation und Entfaltung des Glaubens selbst unterstrichen und dabei betont, daß die Lehrautorität des kirchlichen Amtes auf dem Glaubenszeugnis der gesamten Kirche fußt. Die Kirche ist als ganze eine lehrende und lernende Kirche. Freilich, ähnlich wie beim Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium werden auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Lehramt der Kirche und der Autorität der Glaubenden viele Fragen im Konzil nicht durchgefragt. Unverkennbar aber scheint mir der Anstoß in Richtung auf eine betont subjektorientierte Kirche zu sein. Einschlägig hierfür sind vor allem Texte aus der *dogmatischen Konstitution über die Kirche* (LG 12, 35, 37, 51), aus der *dogmatischen Konstitution über die Offenbarung* (DV 10), aus dem *Dekret über das Laienapostolat* (AA 2, 3) und schließlich aus der *pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* (GS 43,44).

Entsprechend gibt es in der nachkonziliaren Theologie Ansätze, die – m. E. zu Recht – von einer formellen Lehrautorität der Glaubenden in der Kirche sprechen – nicht etwa, um das Lehramt der Kirche einfach überflüssig zu machen, wohl aber, um dieses Lehramt auf eine neue Hörsamkeit gegenüber den Glaubenden selbst zu verpflichten; und auch nicht etwa, um die bereits biblisch vorgegebene Dualität von Amt und Gemeinde aufzulösen, sondern um beide in neuer Lebendigkeit einander zuzuordnen, also um das zu verwirklichen, was man heute auch in Rom gern als «Kommunion» und «Partizipation» im kirchlichen Leben bezeichnet und womit man doch kaum die gegenwärtige römische Praxis der Bischofsnennungen und des Umgangs mit den einzelnen Teilkirchen beschreiben kann. Kirchliche Erneuerung kann nicht von oben in die Seelen der Gläubigen hineinorganisiert werden!

Die Autorität der Glaubenden

Gewiß, das Konzil spricht nicht ausdrücklich von einer Lehrautorität bzw. Lehrkompetenz der Glaubenden. Gleichwohl scheint mir diese Formulierung im Zusammenhang mit den Konzilsaussagen legitim und sinnvoll. Schließlich gibt es für sie auch eine vorkonziliare Tradition. Ich verweise hier nur auf die Auffassung von Kardinal J. H. Newman, der im Ringen um das mariologische Dogma von 1854 die Frage erörtert, inwieweit die Kirche in Glaubenssachen (matters of doctrine) auf den Rat der Glaubenden zurückzugreifen habe (consulting the faithful), und der diese Frage in Erinnerung an den sogenannten Arianismusstreit in der frühen Kirche positiv beantwortet.¹ Auch Rahner spricht, gerade in seinen letzten Texten, von einer «normativen Bedeutung des Volksglaubens bzw. des faktischen Glaubens für das Lehramt», von einem «gegenseitigen Bedingungsverhältnis zwischen den beiden Größen, auch wenn diese Gegenseitigkeit keine Gleichheit bedeutet». Während bei Newman die Frage unerörtert bleibt, wie sich denn in der heutigen Situation der Kirche (im Unterschied zu der des 4. Jahrhunderts) die Glaubensüberzeugung des Volkes Gottes darstellt und – nicht zuletzt – wie man sie denn feststellt (wenn man nicht der törichten Auffassung anhängt, dies könne durch Allensbach oder durch eine «Spiegel»-Umfrage erledigt werden), während also diese Frage bei Newman unerörtert bleibt, versucht Rahner sie mit der These von der fides implicita, also des einschlußweisen und nicht formell artikulierten Glaubens, des Kirchenvolkes, zu beantworten.² Doch wird m. E. durch diese These leicht der Blick dafür verstellt, daß die Autorität der Glaubenden in der Kirche eine wachsende Subjektwerdung dieser Glaubenden erfordert, einen Prozeß wachsender Mündigkeit (im wörtlichen Sinn!), durch den die Glaubenden auch Subjekte ihrer Glaubenssprache werden müssen. Hier stehen Alphabetisierungsaufgaben nicht nur in Ländern der sogenannten Dritten Welt an!

Immerhin, seit der vom Konzil selbst angestoßenen und erwarteten Änderung des reinen Betreuungsverhaltens der Glaubenden ist eine Suchbewegung im Gange, eine Bewegung hin zu einer Kirche als Lebens- und Lernraum, in welchem die Glaubenden immer mehr ihre reine Betreuungsmentalität abstreifen – und zwar (ich wiederhole mich) nicht nur im Blick auf die sogenannten «rein weltlichen» Aufgaben der Christen, sondern auch im Blick auf die Glaubenswelt. Schließlich drückt sich der «wahre Glaube» nicht nur in der Unterweisungssprache der Hirten aus, auch nicht nur in der Argumentationssprache der theologischen Experten; er kommt, verbindlich und unverzichtbar, gerade auch in der Erinnerungssprache und Erzählsprache der «einfachen Glaubenden» zu Wort. Denn die kirchliche Orthodoxie ist weder eine reine Eliteorthodoxie noch eine reine Expertenorthodoxie!

¹ Vgl. dazu H. Fries, Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?, in: Concilium 21 (1985), S. 288–293.

² K. Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: Ders., Schriften zur Theologie. Band 16, Einsiedeln 1984, S. 217–230, bes. 224 ff.

In dieser Hinsicht ist der konziliare Anstoß zur umfassenden Subjektwerdung in der Kirche ein lebenswichtiger Anfang eines Anfangs. In einer Zeit des Verfalls intakter, d. h. lebensbestimmender Traditionen; in einer Zeit, in der der Computer, der nichts erinnern kann, weil er ja nichts vergißt, immer mehr das Gedächtnis ersetzt; in einer (postmodernen) Zeit, in der die Geschichte zwar wieder auf Interesse stößt, aber nicht, weil sie verpflichtet, sondern weil sie, zur Literatur geworden, entspannt: In einer solchen Zeit wird die sogenannte Tradierungskrise des christlichen Glaubens nahezu heillos. Sie kann, wenn überhaupt, nur durch die wachsende Subjektwerdung aller Glaubenden selbst überwunden werden.

Die Zusammenführung von Glaubenswelt und Lebenswelt, von Mystik und profaner Alltäglichkeit, von Lehre und Leben wird immer schwieriger, und viele fliehen unter christlichen Chiffren in Psychologie und Mythologie. Die Versöhnung von Glaubenswelt und Lebenswelt kann immer weniger von einzelnen Hirten oder Theologen «vorgemacht» werden. Sie muß immer mehr von den Glaubenden, im gegenseitigen Sich-Zutrauen und Zumuten, selbst erkämpft, erlitten und zur Sprache gebracht werden. Dazu freilich muß die Betreuungs- und Versorgungsmentalität im kirchlichen Leben ablehnen. Das indes scheint mir gegenwärtig in einer neuen Weise fraglich geworden, fraglich nicht nur im Blick auf rückläufige Tendenzen im kirchlichen Leben, sondern auch im Blick auf unsere gesellschaftliche Lebenswelt.

Breitet sich in ihr nicht, befördert von der sanften Verführung durch unsere moderne Kulturindustrie, eine neue Privatisierung aus, eine Art Subjektmüdigkeit, ein anpassungsbefissenes Nischendenken, eine Zuschauermentalität ohne kritische Wahrnehmungspflicht, ein eher voyeurhafter Umgang mit gesellschaftlichen und politischen Krisen? Gibt es nicht in unserer säkularisierten und aufgeklärten Welt Anzeichen einer neuen, gewissermaßen sekundären Unmündigkeit, die gespeist ist von der Erfahrung, daß wir heute zwar mehr denn je über alles informiert sind, vor allem auch über das, was uns bedroht, und über alle Schrecken in der Welt, daß aber der Schritt vom Wissen zum Tun, vom Krisenbewußtsein zur Krisenbereinigung noch nie so groß und noch nie so aussichtslos erschien wie heute...? Disponiert aber solche Erfahrung nicht zur handlungsfernen Resignation, zu einer neuen Betreuungs- und Versorgungsbereitschaft im profanen Leben? Und wenn dieser Trend im kirchlichen Leben durchschlägt, dann stabilisiert er erneut eine traditionalistisch orientierte Betreuungskirche, eine Versorgungskirche von oben – gegen alle Aufbruchverheißungen des Konzils.

Niemand darf sich deshalb über die Verhältnisse täuschen und nicht über die Schwierigkeiten, die denen bevorstehen, die das Konzil immer noch und immer wieder als «Anfang eines Anfangs» zu begreifen suchen.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

Vom Haus des Staubes nach Jerusalem

Tavira, 1536: Zwei Franziskanernovizen, João und Diogo, treffen in der Handelsstadt im Süden Portugals ein. Es sind unruhige Zeiten: König D. Manuel (1469–1521) hat den jüdischen Glauben 1496 für illegal erklärt, um eine spanische Prinzessin zu heiraten. Man munkelt, die Inquisition werde auch in Portugal eingeführt. Geheimverhandlungen mit Papst Paul III. Farnese (reg. 1534–1549) sind im Gang, große Summen wandern von einer Tasche in die andere: «Wir erreichten Tavira am Abend. Tritt man durch den Arco da Misericórdia, gelangt man in eine ruhige, wenig betriebsame Stadt (...). Im Hafen liegen viele Schiffe, die aus dem Ausland gekommen sind und sich in ihrer Größe von den kleinen Fischerbooten imposant abheben (...). Wir suchten das Kloster des Heiligen Franziskus, und als der Ostiarius das Tor öffnete, sagte ihm Diogo, wer wir seien und fragte, nachdem er den Abt unserer Ehrerbietung versichert hatte, ob Bruder Gaspar dort sei. Er brächte eine Nachricht des Abtes des Klosters von Evora für ihn.»¹

Der Novize João, der so gut wie nichts über die eigene Vergangenheit weiß und nur ahnt, daß es sich dabei um ein wohlgehetes Geheimnis handeln muß, erkennt Frei Gaspar wieder: das ist der Ordensbruder, der ihm in einem unbewachten Augenblick zugeflüstert hat, das Medaillon, das er um den Hals trägt, enthalte eine Reliquie des Heiligen Pantaleon. Frei Gaspar ist seither aus seinem Gesichtskreis verschwunden. Der alte Priester begleitet die beiden Novizen auf ihrem Spaziergang durch Tavira. Sie kommen ins Judenviertel und betreten das Haus eines bekannten Arztes, Mestre Jacob, und seiner Frau, Sara. Frei Gaspar und der Arzt tauschen Blicke aus, die Botschaft des Abtes von Evora wird besprochen, und ganz offensichtlich ist der Novize João Gegenstand dieser Botschaft. Zum Schluß umarmt ihn Sara liebevoll. In der Nacht wird Tavira von einem Erdbeben heimgesucht. Unter den Trümmern des Franziskanerklosters wird Frei Gaspar begraben. Aus seiner Tasche ziehen die Novizen den Brief ihres

Abtes: João muß vor der Verfolgung durch die Inquisition geschützt werden... Als dieser einige Tage später das Haus von Mestre Jacob aufsuchen will, findet er nur noch Trümmer. Am Hafen läuft eine venezianische Galeere aus. Auf dem Achterdeck steht Sara, die ihn erkennt und ihr Gesicht verhüllt...

Der Novize João wird in den Franziskanerorden aufgenommen und wählt den Namen Frei Pantaleão, in Erinnerung an den armenischen Heiligen, der 1453 im Hafen von Porto vor Anker gegangen war.

Der Weg nach Jerusalem

João und Diogo werden Zeugen des ersten Autofadé in Evora: unter den Opfern sind der französische Bildhauer Nicolas de Chantereine und – «in effigie» – Mestre Jacob, dessen Bild verbrannt wird. Zur Ordination der Franziskanernovizen kommt der portugiesische Hochadel – zahlreiche Augen richten sich auf den blonden Novizen João, Pantaleão de Aveiro. Er fühlt sich bedroht, beobachtet, gemustert. Dunkle Kräfte arbeiten im Hintergrund für sein Wohl und Wehe, er sieht sich als Spielball von Interessen, gelenkt von einem unbekanntem Steuermann, dem seine wahre Identität bekannt ist. Frei Pantaleão wird nach Rom geschickt, außerhalb der Reichweite der portugiesischen Inquisition.

An der Kurie der Franziskaner lernt er die Theologen und Diplomaten, die Ränkeschmiede und Heiligen seiner Zeit kennen. Doch auch seine Häsher erfahren von seinem Aufenthalt in Rom. Ein Plan wird geschmiedet, um ihm das Leben zu retten: Frei António de Ragusa, der Wächter über die Heiligen Stätten, wird 1561 damit beauftragt, eine neue franziskanische Familie zusammenzustellen, die ins Heilige Land gesandt werden soll. Frei Pantaleão wird ihn begleiten. Er verläßt 1561 Venedig in Richtung Palästina. Vor seiner Abfahrt lernt er in der Lagunenstadt den portugiesischen Buchhändler Joseph kennen, einen aus Portugal geflohenen Juden, der ihm eine Botschaft mitgibt, die er in Korfu einem gewissen *Isaac Bensaúde*, Spion im Dienste der portugiesischen Botschaft in Rom, übermitteln soll. Auf Korfu wohnen Frei Pantaleão und

¹ Fernando Campos, Das Haus des Staubes. Roman. Aus dem Portugiesischen von Maralde Meyer-Minnemann. Beck & Glöckler, Freiburg 1990, S. 52–53.

sein Gefährte einer Beschneidungsfeier bei – freudig begrüßt von der jüdischen Gemeinde der Insel, eine ungewohnte Begegnung in einem Jahrhundert der Intoleranz. Nach allerlei Wechselfällen und einem Mordanschlag erreichen die Franziskaner Jerusalem, die Heilige Stadt, inmitten eines Trümmerfeldes – Ruinen und Ruinen, trauriges Ergebnis der zahlreichen Kriege, die auf dem Heiligen Boden ausgetragen wurden, und der Feindschaften zwischen Christen und Moslems, Griechen und Maroniten, Katholiken und Orthodoxen – ein Haus des Staubes.

Die Geisterstadt am Jordan

Frei Pantaleão's *Itinerar*, das er im Laufe seiner Pilgerfahrten zu den Heiligen Stätten zusammenstellt, will mehr sein als kalte Beschreibung und Reiseführer, als Notizbuch *ad usum peregrinorum*: «Indes schlichen sich gleichzeitig – selbst mein Gefährte hat es überlesen – immer wieder unmerklich Berichte über die wahren, echten Eindrücke, die ehrlichen Gefühle ein, welche ich an jenen Stätten und zu jener Zeit hatte, und ich ließ Seelenspurens mit einfließen, die dort auf immer blieben ... Nicht Enttäuschung, sondern eine tiefe, fromme Trauer ist es, welche man empfindet, wenn man feststellt, daß von den Zeiten Christi nichts geblieben ist.»²

Mit Hilfe griechischer Mönche (*kalógeroi*)³ unternehmen Frei Pantaleão und sein Begleiter eine Pilgerfahrt an die Ufer des Jordans – eine gefährliche Expedition, voller Tücken und Fallstricke. Sie müssen den Habit der griechischen Ordensbrüder anziehen, um an die Ufer des heiligen Flusses zu gelangen. Der Abt der *kalógeroi* zeigt ihnen nicht nur den Brunnen des Propheten Elias und die Kapelle der Heiligen Königin Helena, er führt sie auch in eine tote Stadt, ein Haus des Staubes besonderer Art: «Eine gespenstische Vision! Es sind Männer und Frauen, alte, junge und Kinder, Katzen, Hunde und andere Tiere, alle aus nacktem Stein! Häuser, einige davon heil, andere verfallen, und in ihnen und auf den Straßen und Plätzen befinden sich jene Leute in derselben Haltung, in welcher sie der Tod überraschte. Hier scheinen manche miteinander zu reden, dort sitzt ein Greis auf der Schwelle des Hauses in der Sonne. Die Bäckerin ist bäuchlings auf die Tonbank gefallen, auf welcher man die Brötchen sieht, die zum Verkauf feilgeboten wurden.»⁴ Niemand weiß Näheres über diese Geisterstadt: ein zweites Sodom? Giftdüfte aus dem Toten Meer? Eine Tragödie ohne Namen.

Den Gegensatz zum Haus des Staubes bildet Damaskus, das Zentrum des von den Türken besetzten Syrien, eine blühende, lebendige Handelsstadt, in der Frei Pantaleão den Arzt Mestre Jacob und Sara wiederfindet und damit das Geheimnis seiner Abkunft: Sein Vater, João de Lancastre, Sohn des Grafen von Coimbra, hatte heimlich D. Guiomar de Coutinho aus dem Hause Marialva geheiratet, gegen den Willen von König Manuel I., der sie mit seinem Erben, D. Fernando, verhehelichen wollte. Aus dieser geheimen Ehe entstammt Frei Pantaleão: das ist das Geheimnis des Medaillons, in dem sich die Wappen der beiden Familien, der Pelikan und der sechseckige Stern, verbinden. Voll Bewunderung preist Frei Pantaleão Damaskus, die Stadt, in der Juden, Christen und Moslems zusammenleben, seine Tuchmacher, Juweliere, das immer frische Obst und Gemüse. Am meisten beeindruckt ihn die Herberge, in der er untergebracht ist, die Karawanserei: «Die ganze Herberge war ausgesprochen sauber. Bestimmte Mauren (...) sind dafür zuständig (...). Sie verwenden größte Sorgfalt darauf, die Gemächer makellos rein zu halten und im Sommer

besprühen sie sie zur Erfrischung der Wanderer häufig mit Wasser (...). Es ist schon ein Beweis großer Menschenliebe, unter Ungläubigen eine sichere Herberge zu finden, und zudem in einer so bevölkerten Stadt, ohne dafür mehr als einen Almosen zu zahlen. Welch ein Unterschied zu unserem Europa, wo man in Herbergen kommt, die einen fast das letzte Hemd kosten, ohne daß man hinsichtlich des Essens zufriedengestellt worden wäre, sondern im Gegenteil einem nur die Geldbörse geleert wurde! Und wenn wir dort die Nacht verbringen müssen, so wachen wir mitten in der Nacht auf und müssen endlose Kämpfe gegen Wanzen, Flöhe und Läuse ausfechten, und morgens ist dann das Bettuch voller blutiger Spuren dieses schlimmen Gemetzels, wir wachen dann völlig zerstoßen auf, manches Mal mit Löchern in den Taschen und im Fleisch, das aufgrund der dreckigen Betten noch lange krank ist.»⁵

Geplagt von Selbstzweifeln ob seiner Berufung verläßt Frei Pantaleão das Heilige Land und kehrt nach Portugal zurück, gerade rechtzeitig, um in Lissabon das Erscheinen der *Lusiaden* von Luís de Camões (1525?–1580) und den Untergang des portugiesischen Heeres in der Schlacht von Alcácer-Quibir (1578) mitzuerleben: Portugal wird von den Spaniern besetzt, die eigene Heimat zu einem Haus des Staubes, einem unterjochten Land, in dem Haß, Verfolgung und Mißgunst die Menschen vergiften. Wer es nicht mehr aushält, ist geflohen – und diese Flüchtlinge hat Frei Pantaleão auf seiner Reise überall angetroffen: Marranen, Renegaten, große Zweifler und reiche Handelsleute, alle geplagt von unbezwingbarem Heimweh. Die, die zurückgekehrt sind, leben wie Schiffbrüchige im eigenen Land, so der verarmte, einäugige Dichter, dessen Heldenepos wie eine Botschaft aus vergangenen, besseren Tagen verklingt: «Die Waffen und der Herren erlauchte Scharen ...».⁶

Auf den Spuren eines Rätsels

«Es war 1972», erklärt Fernando Campos in einem Interview⁷, «zwischen der Avenida de Roma und João XXI gab es einen fliegenden Buchladen, den eine alte Frau jeden Abend mit einem Riegel verschloß und jeden Morgen wieder öffnete. Dort gab es Comics, Photoromane und anderes zu kaufen. Eines Tages entdeckte ich einen hübschen, glänzenden Leder einband. Es war das *Itinerário para Terra Sancta*⁸ von Frei Pantaleão, die vierte Auflage.»

Fernando Campos, Professor für Latein, Griechisch und Portugiesisch am Liceu Pedro Nunes in Lissabon, begann seine Nachforschungen über die Abkunft und das Schicksal des portugiesischen Franziskaners, von dem die Nachwelt nichts

² Ebenda S. 347–348.

³ Luís de Camões, *Die Lusiaden*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Otto Freiherr von Taube. Darmstadt 1979, S. 23, I. Gesang, I. Strophe, 1. Vers.

⁴ Clara Ferreira Alves, *Entrevista ao romancista desconhecido*, in: *Expresso* 13.12.1986, S. 43–R.

⁵ Pantaleão (de Aveiro), *Itinerário para Terra Sancta e suas particularidades*. 7a ed. rev. e pref. por António Baião. Coimbra 1927.

Zu Weihnachten wünschen sich die Jesuiten in der Hochschulseelsorge
Hirschengraben 86, 8001 Zürich, 01 / 261 99 50

eine/einen

Laientheologin/-theologen

und einen/eine

Sekretär/Sekretärin

Informationen bei obiger Adresse.

Danke im voraus. Prost Neujahr!

² Ebenda S. 208.

³ Im portugiesischen Original steht statt *kalógeros* «caloiro», was zwar ebenfalls «griechischer Mönch» bedeutet, im Portugiesischen jedoch gemeinhin in einer anderen Bedeutung verwendet wird: «Student im ersten Jahr», «Fuchs», «Anfänger». Fernando Campos spielt mit dieser Doppelbedeutung, die in der Übersetzung natürlich verlorengeht.

⁴ F. Campos, a. a. O. S. 280.

wußte, weder wann noch wo er geboren war, woher er stammte, wann er gestorben war. Hinterlassen hatte er einzig sein *Itinerário para Terra Sancta*, das 1593 nach 28jähriger Wartezeit bei verschiedenen Zensoren in Lissabon erschienen war. Das Buch wurde alsbald (1596) ein zweites Mal aufgelegt und erlebte im 17. und 18. Jahrhundert vier weitere Editionen⁹, ein ungewöhnlicher Bucherfolg. António Baião, der den Klassiker 1927 in einer kritischen Ausgabe herausbrachte¹⁰, vermochte ebensowenig über den rätselhaften Autor auszusagen wie später der bekannte Philologe Mário Martins¹¹. Martins wies jedoch auf die ungewohnte Vertrautheit des Autors mit ausgewanderten portugiesischen Juden hin, denen er überall rund ums Mittelmeer begegnete. Auch ist bekannt, daß Frei Pantaleão sehr belesen war: noch als Erwachsener hatte er den spanischen Schelmenroman *Lazarillo de Tormes*¹² gelesen – für einen Franziskaner des 16. Jahrhunderts keine Selbstverständlichkeit.

Unter den portugiesischen Juden, die Frei Pantaleão in Korfu, Jerusalem, Damaskus und Tripolis kennenlernt und mit denen er sich teils freundschaftlich, teils polemisch über Fragen des Glaubens unterhält, gibt es viele Zweifler, denen schließlich jede religiöse Wurzel abhanden gekommen ist, pure Rationalisten, deren Gemütszustand hin und her schwankt, ohne einen festen Halt zu finden. In Frei Pantaleão finden sie einen toleranten, umgänglichen Vertreter jenes Portugal, jener Heimat, die sie unfreiwillig verlassen haben. In Tripolis schließlich trifft Pantaleão einen Juden mit Namen *Isaac Beçudo*, die Schlüsselperson für die fiktive Gestaltung im Roman von Fernando

Campos: «Ich fand einen weiteren Juden vor, der sich *Isaac Beçudo* nannte und der als Spion mit unserem Botschafter in Rom im Briefwechsel stand, dem er Nachricht über alles zusandte, was sich in Indien zutrug.»¹³ Aus dieser kurzen Notiz konstruiert Fernando Campos eine seiner Hauptpersonen, den Spion *Isaac Beçudo*, der – im Dienste der portugiesischen Krone und in ständigem Kontakt mit den Emisären von João de Lancastre – seine schützende Hand über Frei Pantaleão hält und ihn mehrere Male vor dem Tode rettet. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung über die Vorherrschaft im Mittelmeer, Reformation und Gegenreformation, Humanismus und Inquisition hat Fernando Campos ein grandioses, farbenprächtiges Fresko aus dem Leben des Franziskanerpaters Frei Pantaleão geschaffen, das zwar viele fiktive Elemente und gewagte Hypothesen enthält und dennoch der authentischen Persönlichkeit des Priesters recht nahe kommen dürfte, wie wir sie aus dem *Itinerar* kennen: ein Geist der Toleranz inmitten eines inquisitorischen Jahrhunderts, ein Poet und Freund der ausgewiesenen portugiesischen Juden.¹⁴

Das Haus des Staubes

«Zum Hause, das nicht verläßt, der's betreten,
Zur Straße hin, deren Bahn nicht umkehrt,
Zum Haus, darin wohnend man des Lichts entraten muß,
Wo Erdstaub die Nahrung ist, Lehm die Speise
Man Flügelgewänder trägt wie Vögel
Und Licht nicht sieht, im Dunkeln sitzt.
Auf Tür und Riegel liegt der Staub,
Wo ich eingetreten im Haus des Erdstaubs».¹⁵

Das Haus des Staubes, wie es in den Versen des Gilgamesch-Epos beschrieben wird, ist der Tod, das Symbol des Todes. Und so versteht es auch Fernando Campos¹⁶: «Das Haus des Staubes kann für denjenigen, der auch nur oberflächlich der Handlung folgt, jenes Haus von Guiomar Coutinho sein, mit all jenen Tragödien und Toten. Für andere, die etwas tiefer blicken, kann das Haus des Staubes (...) Portugal sein. Für andere wiederum, die noch etwas weiter denken, Palästina. (Pantaleão) besucht das Land Palästina und sieht nur Ruinen ... die ganze Welt ist zum Schluß das Haus des Staubes». Von seinem Vorbild, dem *Itinerar* von Frei Pantaleão, übernimmt Fernando Campos den Rahmen der Handlung und einige der interessantesten und farbigsten Schilderungen: so beispielsweise die Beschneidung in Korfu, die Pilgerfahrt zum Jordan in der Verkleidung griechischer *kalógeroi*. Von Frei Pantaleão stammen auch die Umstände der Heimreise im Geleitzug der Gattin des Pascha von Damaskus und die begeisterte Beschreibung der syrischen Hauptstadt. Fiktion ist andererseits die Biographie des romanhaften Pantaleão, seine Abstammung von D. João de Lancastre und D. Guiomar Coutinho. Wo das Original sich ausschweigt – so bei der Beschreibung der Beschneidungsfeier, wohl wissend, daß «der Schnabel wegen der Inquisition geschlossen» bleiben muß¹⁷ –, ergänzte der Autor Fehlendes durch historische Beschreibungen und andere Quellen, so eine Geschichte von Zypern, Dokumente des Konzils von Trient oder aus dem Archiv des Franziskanerordens. Entstanden ist dabei ein Fresko Portugals und des Mittelmeerraumes im 16. Jahrhundert, aber auch ein Plädoyer gegen inquisitorische Willkür, für Toleranz. Und es ist gerade diese Botschaft von Toleranz und franziskanischer Freude an der Natur, die dem Buch neben all seiner historischen Akribie seine besondere Aktualität verleiht.

Albert von Brunn, Zürich

¹³ S. Anm. 8, S. 531.

¹⁴ S. Anm. 11.

¹⁵ Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert Schott, Neu hrsg. von Wolfram von Soden. Stuttgart 1988, S. 68, 7. Tafel, Verse 34–40.

¹⁶ Margarida Sousa Uva, A Casa do Pó, in: *Olá! Semanário* 1 (1986), S. 4–5.

¹⁷ Fernando Assis Pacheco, Pantaleão, meu companheiro, in: *O Jornal Ilustrado*, Nr. 634 (1987) S. 5.

⁹ Vgl. Massaud Moisés, *Bibliografia da literatura portuguesa*. São Paulo 1968, S. 109.

¹⁰ S. Anm. 8, S. V–XIX.

¹¹ Mário Martins, *Frei Pantaleão de Aveiro e os judeus*, in: *Iberia. Literary and Historical Issues. Studies in Honour of Harold V. Livermore*. Ed. by R.O.W. Goertz. Calgary 1985, S. 49–55.

¹² *Lazarillo de Tormes*, in: *La novela picaresca española*. Ed. Angel Valbuena y Prat. Madrid 1966, S. 83–146. Deutsche Übersetzung: *Die Geschichte des Lazarillo von Tormes und von seinen Leiden und Freuden*. Übers. von Walter Widmer. Darmstadt 1963.

ORIENTIERUNG erscheint 2× 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
Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri-BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
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.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
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.