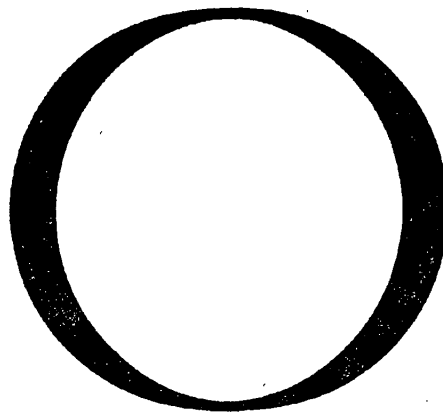




WEIL Rom verschiedene Dimensionen hat, weil Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich vermischen, ist es ein angenehmer Ort, um dem Schauspiel des Lebens zuzusehen. Und auch dem großen Schauspiel des Weltendes. Ich glaube, daß man das Ende der Welt in Rom würdigen und ihm applaudieren wird. Danach kann man weiterfahren oder vielmehr wiedergeboren werden (Fellini).

ROMA

Sujet ohne Grenzen

Gewiß, es gibt Übergangsstellen, wo man von außen nach Rom gelangt. Da ist der Rubikon, den eine uniformierte Lateinklasse in ehrfürchtiger Erinnerung an Julius Cäsar barfuß durchwatet. Da ist der Bahnhof Roma Termini, wo der «junge Mann» ankommt, mitten in der Zeit faschistischer Wiederherstellung der glorreichen Vergangenheit. Da sind die Schlagbäume auf der Autobahn, wo Fellini mit seinem Filmtröß in die Stadt eindringt, eingeschleust in den Strom des modernen Straßenverkehrs, der Rom wie ein Inferno erleben läßt.

Aber Rom ist grenzenlos, weil es so horizontal angelegt ist, daß viel Raum nach oben bleibt – fürs Träumen. Auch nach unten tut sich eine ganze Welt auf. Der Ingenieur der Untergrundbahn weiß von acht Schichten, die von historischen und prähistorischen Zeiten künden. Der Untergrund Roms ist unberechenbar. Immer wieder stößt man auf Stellen, wo die Archäologen das Machtwort sprechen. An einer Stelle mußte die Linie einer Nekropole ausweichen, und jetzt stößt sie auf ein altes Patrizierhaus mit herrlich bunten Wandmalereien. Das Eindringen frischer Luft zerstört die Fresken, als ob der moderne Mensch hilflos wäre im Festhalten des Vergangenen. Fellini artikuliert keine philosophischen Gesetze der Veränderung, er versucht diese Veränderung mitzuerleben. Die Auflösung der Gesellschaft wird zwar dargestellt, aber für ihn ist sie nicht ein Zeichen des Todes, sondern des neuen

Lebens. Rom ist eine ewige Stadt, nicht weil sie ein für allemal ihre Größe gefunden hätte, sondern weil dort stets neues Leben sich regte. Fellinis «Roma» ist nicht das Rom des Lateinlehrers, nicht das Rom der Restauratoren glorreicher Vergangenheit. Sein Rom ist aber auch nicht ein Rom für Bilderstürmer. Er ist kein puritanischer Geist, der von einem festen Standpunkt aus eine heile Welt entwerfen will, um die Gesellschaft zu verändern, wie dies Studenten im Film von ihm wünschen. Diese läßt er wissen, daß jeder nur das erzählen soll, was er weiß. Fellini weiß keine gültige Heilslehre mit solch objektivem Standpunkt, er weiß Geschichten aus der Erinnerung, die er mit Hilfe seiner Augen und seiner Phantasie geschaffen hat. Sein künstlerisches Genie vertraut auf die Kraft und Relevanz seiner Symbole. Er gibt zu, daß er «seinen Grenzen und der Gefangenschaft in der Phantasie» nicht entgehen kann. Seine Perspektive ist die des Mitbeteiligten. Er läßt die Rampe zwischen Schauspieler und Zuschauer verschwinden und tritt selber auf in seinem Film. So kann er das Sujet Rom nur streifen, nicht ausschöpfen. Rom ist die Stadt des Pompes, aber die klerikale Modeschau hat keinen Bezug zum Leben mehr. Starre Gesichter und Kleiderständer tragen Gewänder und Ornate zur Schau. Die Sehnsucht nach der Wiederkunft des letzten stilgerechten Papstes wird nur Vision einer verlebten römischen Prinzessin. Wer diese satirische Parade der Eitelkeit miterlebt, wird kaum wieder versucht sein, dem äußern Glanz der Kirche mit elektrischen Lämpchen nachzuhelfen. Fellini rechnet mit dem Tod, wenn er auch seine Eschatologie nicht auf dem Auferstehungsglauben, sondern eher auf mythischem Glauben von Tod und Wiedergeburt gründet. Sein Porträt Roms bleibt absichtlich unvollendet, weil es offen bleiben muß für undefinierbares und Zaubhaftes.

Selbstironisch läßt er Anna Magnani, ein leibhaftiges Symbol für Rom, sagen: «Ach, Federico, geh schlafen! ... Geh!»

Karl Weber

Film

Fellinis neuestes Werk: Eine Stadt als Symbol – Ein Raum für Träume und Visionen – Leben in immer neuer Form.

Karl Weber

Schweden

Debatte um die Freiheit der Kirche: Institutioneller Formalismus in einer säkularen Gesellschaft – Initiative gegen die Identität von Kirche und Staat – Vier Alternativen für die Zukunft – Kirche als privatrechtliche Körperschaft – Ende der staatlichen Steuererhebung – Glaubensgemeinschaft oder Kirche, zu der man durch Geburt gehört – Kirchliche Opposition – Lieber die milde Herrschaft des Staates als die mögliche Tyrannei einer kirchlichen Leitung – «Eine alte feine Firma» – Neue Zuversicht.

Erwin Bischofberger, Stockholm

Weltreligionen

Eucharistische Symbolik: Der Mythos vom Sohn der Jungfrau, gestorben und wiedererstand in der Gestalt der Nahrung – Einheit des Geistes mit allen sichtbaren und unsichtbaren Mahlteilnehmern – Verkettung von Tod und Leben – Kult als Wiederholung der Schöpfung – Und Vorwegnahme des Weltendes – Teilnahme am Schicksal des Weizenkorns – Kosmos, Pflanze, Mensch und das persönliche Geschick – Alles dies ist eins – Symbole, die überall gelten – Universelle Kommunion – Offene Frage der heidnischen Religionen – Im Essen bekennt man, daß der Tod Leben gibt.

Josef Goetz, Lyon/Rom

Kirche

Pluralität und Parteilichkeit: Große Lösungen brauchen Zeit – Vermitteln oder Partei ergreifen? – Polarität und Eskalation sind zwei verschiedene Stiefel – Teile, die das ganze beanspruchen – «Klugheit hinterher» – Neue Fronten laufen quer – Wahrheit aus dem Kampf der Parteien – Verlangt die Sache Jesu auch heute Parteilichkeit?

Walter Dirks, Wittnau

Pastoral

Die Zweitehe und ihre kirchliche Begleitung: Neue pastorale Praxis aus einer Notsituation heraus – Die Resolution des holländischen Pastoralkonzils – Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft – Ausdehnung der Gründe für Nichtigkeitserklärungen – Anerkennung des Scheiterns – Neuer Anfang im Einklang mit der Kirche – Seelenheil als oberstes Gesetz – Vorschlag der schweizerischen Synodenkommission.

G. van Noort, Leiden/Holland

Zeitproblem: Vertrauen verhindert Kriminalität.

DIE DEBATTE UM DIE FREIHEIT DER SCHWEDISCHEN KIRCHE

Seit dem Inkrafttreten des Religionsfreiheitsgesetzes am 1. Januar 1952 ist die Debatte über das Verhältnis von Kirche und Staat in Schweden nicht mehr abgerissen. Im Gegenteil, sie ist im Laufe der zwei Jahrzehnte spürbar intensiviert worden. Anlaß zu den oft heftigen Diskussionen war das genannte Gesetz selbst. Obwohl nämlich die Forderung des einzelnen nach Religionsfreiheit erfüllt war, konnte die Religionsfreiheit der verschiedenen Kirchengemeinschaften noch nicht durchgeführt werden. Die personale Freiheit für und von Religion hatte sich noch nicht in die sozialen Dimensionen der Kirchen ausgeweitet. Denn die schwedische Kirche, die 1527 kirchenpolitisch durch den Bruch mit Rom und 1593 dogmatisch durch die Annahme der Confessio Augustana die Reformation übernahm, ist Staatskirche geblieben. Sie hat jedoch nicht nur das wirtschaftliche Privileg behalten, mit Hilfe des Staates physische und juridische Personen zu besteuern. Sie ist nicht nur im Besitz des gegenüber anderen Kirchengemeinschaften enormen Vorteils, das öffentliche Zivilstandsregister, das sie selbst verwaltet, als ihr eigenes Mitgliederverzeichnis zu gebrauchen. Sie trägt zugleich auch die Last staatlicher Intervention. Diese reicht von der Ernennung der Bischöfe durch die Regierung bis zur Festsetzung der je nach Dienstgrad gestuften Gehälter der kirchlichen Amtsträger. Der säkulare Staat legt sogar die Gottesdienstordnung der Kirche fest.

Die Folgen der Säkularisierung

Die eigentümliche Stellung der schwedischen Staatskirche tritt dann zutage, wenn man bedenkt, daß die Privatisierung der Religion in Schweden beinahe total ist. Nur innerhalb der abgeschirmten kirchlichen Räume praktiziert man das Christentum noch vor den Augen der andern. Aber auch diese Praxis wird fast ganz allgemein in Frage gestellt. Obwohl nämlich der Staatskirche ungefähr 95 % der Bevölkerung angehören, besuchen weniger als 2 % regelmäßig am Sonntag ihren Gottesdienst. Das gesamte öffentliche Leben, zum Beispiel die Bereiche der Ausbildung, der Arbeit, der Sozialpflege und des Rechtswesens, sind der Kirche entfremdet. Nach einer Erhebung des religionssoziologischen Instituts in Stockholm versprechen sich selbst Kirchenbesucher keine Hilfe von der Religion für ihre menschlichen Beziehungen. Sie hat nur noch Bedeutung für die Bewältigung persönlicher Probleme. Im gesellschaftlichen Leben ist das Profane oder Säkulare das Umfassende geworden, so daß der religiöse Glaube partiell, fragmentarisch, peripher, ja zufällig erfahren wird. Die Gesellschaft im ganzen hat gelernt und scheint damit fertig geworden zu sein, ohne Kirche und Religion zu funktionieren. Ja man ist im allgemeinen davon überzeugt, daß die technisch orientierte und wirtschaftlich motivierte Gesellschaft besser funktioniert ohne religiöse Verfremdungsinstanzen.

So ist das System der Staatskirche in Wirklichkeit der einzige Bereich, in dem das öffentliche Leben noch nicht entchristlicht ist. Zögernd beginnt in letzter Zeit die Kirche sich vom institutionellen Formalismus, der sie einklammert, zu lösen. Manchem ihrer offiziellen Amtsträger dürfte es nicht leicht fallen, die seit der Reformation dauernde Phase der Identität von Staat und Kirche zu überwinden. Die rechtliche Initiative zur Trennung ist denn auch von staatlicher Seite ausgegangen.

Die staatliche Ermittlung

Im Jahre 1958 setzte die Regierung eine Expertenkommission ein, die die Beziehungen zwischen Staat und Kirche überprüfen sollte. Nach zehnjähriger Ermittlungsarbeit wurde ein Gutachten vorgelegt, das für die parlamentarische Behandlung der Frage vier Alternativen empfahl:

- ▶ Alternative A sah die Beibehaltung des Staatskirchensystems vor. Bezüglich der Kirchenleitung und der Mitgliedschaft sollten gewisse Reformen durchgeführt werden.
- ▶ Alternative B nahm den Status einer freien Kirche in Aussicht. Die Kirche würde aber weiterhin die Hilfe des staatlichen Apparates bei der Erhebung der Kirchensteuer bzw. des Mitgliederbeitrages erhalten.
- ▶ Alternative C trat für den freien Status der Kirche ein, und zwar unter Verlust der staatlichen Steuererhebungshilfe. Die Kirche würde aber weiterhin über ihr Eigentum verfügen.
- ▶ Alternative D enthielt den freien Status der Kirche unter Verlust ihres Eigentums.

Im Jahre 1968 wurde eine parlamentarische Kommission (PK) gebildet, die nach fast vierjährigen Überlegungen Ende Mai dieses Jahres dem schwedischen Ministerpräsidenten *Olof Palme* ihren Bericht überreichte.

Während der gesamten Beratungszeit des staatlichen Expertengremiums und der PK hat sich das pluralistische Spektrum der schwedischen Gesellschaft erheblich erweitert. Durch starke Einwanderung ausländischer Arbeitskräfte hat sich die Zahl der Katholiken mehr als verdoppelt, jene der Orthodoxen sogar vervielfacht. Beide Kirchen zählen heute ungefähr 60 000 Mitglieder. Nun verbietet aber das geltende Religionsfreiheitsgesetz die öffentliche Registrierung jeder Konfessionszugehörigkeit außer jener zur schwedischen Kirche. Diese gesetzliche Bestimmung entzieht gerade den Kirchen, die am meisten von der Einwanderung betroffen sind, jede Hilfe von seiten der öffentlichen Organe für die Herstellung von Kontakten zwischen Einwanderern und deren Kirchengemeinschaft. Außerdem aber unterblieb auch jegliche finanzielle Unterstützung der religiösen Minoritäten durch die öffentliche Hand. Schon das Gutachten des staatlichen Ermittlungsgremiums wies indessen darauf hin, daß Religionsfreiheit wenig wert ist, wenn eine religiöse Gemeinschaft keine wirtschaftliche Chance hat, ihre Tätigkeit auszuüben. Wirtschaftliche Schwierigkeiten, so sagen die Experten, können eine theoretisch noch so fundierte Religionsfreiheit zunichte machen.

Der Bericht der parlamentarischen Kommission

Den bisher genannten, noch nicht abgebauten Hindernissen für das Funktionieren einer pluralistischen Gesellschaft im religiösen Bereich hat die PK unter Leitung der Kirchenministerin *Alva Myrdal* in sehr hohem Maße Rechnung getragen. Frau Myrdal war früher Botschafterin Schwedens bei der UNO und leitete immer noch die schwedische Delegation bei der Genfer Abrüstungskonferenz. Ihre Leitung der Kommission bürgte für eine solide Behandlung der Frage. Entschlossen nahm sie eine Reform in Angriff, die auf den Prinzipien der Religionsfreiheit, der Toleranz und der Chancengleichheit basiert. Sie zielte einen Ausgleich im rechtlichen Status und in den Arbeitsbedingungen der verschiedenen Kirchengemeinschaften an. (Zu diesem Zweck studierte sie unter andern Projekten auch das Modell Kirche-Staat im Kanton Zürich.) Nach dem Bericht der PK soll im großen und ganzen die Alternative C des Gutachtens der staatlichen Ermittlung verwirklicht werden. Als Zeitpunkt der Trennung von Kirche und Staat wird der 1. Januar 1983 genannt. Dann werden folgende Bestimmungen in Kraft treten:

1. Die Gemeinden der schwedischen Kirche werden von öffentlichrechtlichem zu privatrechtlichem Status übergehen.
2. Es hängt völlig von der schwedischen Kirche und den andern Kirchen ab, wie sie ihre Organisation aufbauen, ihr Be-

kenntnis formulieren und ihren Gottesdienst gestalten werden.

3. Das Recht der Kirche auf Steuererhebung durch den staatlichen Apparat wird grundsätzlich erlöschen. Der Staat bietet allerdings, wenn die Kirche selbst es wünschen sollte, auch vom 1. Januar 1983 an für eine weitere Zehnjahresperiode seine Dienste an, um der Kirche bei der Erhebung der Mitgliederbeiträge behilflich zu sein. Zudem übernimmt der Staat die Garantie für die Gehälter und Pensionen der Geistlichen der schwedischen Kirche, die vor dem Zeitpunkt der Trennung angestellt werden. – Wie bisher soll die Kirche auch nach der Trennung über ihren Besitz verfügen.

4. Der Staat wird gewisse Aktivitäten unter kirchlicher Regie, wie Studienzirkel, Musikkurse und Jugendstunden, subventionieren, und zwar nach den gleichen Richtlinien, die auch für übrige Organisationen gelten. Der Bericht hebt besonders hervor, daß der Staat Beiträge bewilligt für die Teilnahme Schwedens an der internationalen ökumenischen Arbeit.

5. Schon 1976 soll das Zivilstandsregister auf zivile Organe und 1978 das Begräbniswesen an die bürgerlichen Gemeinden übertragen werden, obwohl vor allem in den Landgemeinden die Pfarreien praktisch auch in Zukunft das Begräbniswesen verwalten. – Diese Maßnahmen bedeuten, daß die schwedische Kirche von einem gewaltigen Verwaltungsapparat entlastet wird. Sie kann den Schwerpunkt von Bürokratie auf Seelsorge verlagern.

Wenn die sozialdemokratische Regierung Palme auch nach den Reichstagswahlen vom Herbst nächsten Jahres an der Macht bleibt, dann wird ein entsprechend lautender Gesetzesentwurf 1974 dem Reichstag (Parlament) und der schwedischen Bischofssynode zur Beschlußfassung vorgelegt werden. Dieser Entwurf soll grundsätzlicher Natur sein und die Richtlinien der Reformarbeit für die folgenden Jahre festlegen. Sicher wird man am jetzigen Bericht der PK einige Modifizierungen anbringen, bis er gesetzesreif wird. Viele Kommentatoren meinen, daß die der Kirche gewährte Übergangs- und Anpassungsperiode zu lange bemessen sei oder daß der Staat der Kirche nach der Trennung nur einen Teil ihres Besitzes zugestehen sollte. Da aber die Kommunisten, die meisten Sozialdemokraten und Liberalen mit dem Bericht insgesamt sympathisieren und diese Parteien zwei Drittel der Mandate im Reichstag stellen, dürfte eine Gesetzesvorlage innerhalb des Rahmens der Alternative C zur Abstimmung kommen (die mächtige Zentrums- und die rechtsstehende moderate Sammlungspartei stehen gesinnungsmäßig der schwedischen Kirche näher, plädieren aber auch für eine «sammelnde Lösung»).

Die theologischen Implikationen des Berichtes

Es ist völlig klar, daß der Bericht der PK in der Frage des Kirchenbegriffs sich auf eine schwerwiegende theologische Vorentscheidung stützt. Er betrachtet die schwedische Kirche als eine *Glaubensgemeinschaft* (trossamfund) neben andern. Es gehört ja gerade zu den Eigentümlichkeiten der laufenden Auseinandersetzung, daß die PK eines völlig säkularen Staates die Kirche positiv als Glaubensgemeinschaft qualifiziert und als solche ernst nimmt. Die Mehrheit der Bischöfe und Theologen Schwedens teilt dieses Kirchenverständnis nicht ohne Vorbehalt. Nach *Einar Billing*, dem 1939 verstorbenen Schöpfer des modernen Volkskirchgedankens, wird die Kirche nicht durch ihre Mitglieder und deren Glaubensbekenntnis konstituiert, sondern durch das Evangelium als Heilsangebot Gottes an das Volk. Im Verständnis Billings ist das Volk nicht Subjekt, sondern Objekt der Kirche. Dieser Theorie zufolge ist der einzelne schon im voraus zu seiner personalen Stellungnahme, ja ist das Kind schon durch Geburt, im voraus zur Taufe, Mitglied der schwedischen Kirche. Diese Theorie gilt bis heute in der Praxis. Der Bericht der PK hat sich jedoch

mindestens stillschweigend davon distanziert. Sie stellt die pragmatische und die in einer pluralistischen Gesellschaft politisch einzig vertretbare Forderung: Die Religionsfreiheit kann nur dadurch garantiert werden, daß der Staat die privilegierte Stellung einer Kirche fallenläßt und für alle religiösen Gemeinschaften das Prinzip der Gleichberechtigung aufrechterhält.

Die Einwände der kirchlichen Opposition

An den aufgeworfenen Fragen hat sich nun eine für schwedische Verhältnisse heftige Debatte entzündet. Die hauptsächlichsten Gegner der Reform stammen teilweise aus den Reihen der durch politische Wahlgänge ermittelten Kirchenräte, teilweise aber aus dem Lager der Kirche selbst. Von ihrer Leitung, ihren Theologen und führenden Laien würde man eigentlich erwarten, daß sie sich nach jahrhundertelanger staatlicher Gefangenschaft auf die Stunde der Freiheit freuten, ja sich beeilten, den Prozeß der Befreiung noch zu beschleunigen. Aber mitnichten! Vor allem ein großer Teil der 13 Bischöfe der schwedischen Kirche scheint Angst vor der Freiheit zu haben. Sie wenden sich gegen die Absichten der Regierung, die sie ernannt hat. Die staatlich garantierte Organisation und die wirtschaftliche Sicherheit sind für viele die letzten Karten der Kirche. Soll sie sie gegen eine Freiheit in möglicher Armut ausspielen? Im einzelnen sind es vor allem drei Bewegungen innerhalb der schwedischen Kirche, die sich einer Trennung vom Staat widersetzen.

Zunächst einmal will eine Anzahl von Bischöfen, unter ihnen vor allem *Arne Palmqvist* von Härnösand, eine für alle *offene* Kirche bewahren. Viele meinen, die Kirche könne unter der milden Herrschaft des Staates unabhängiger ihren Auftrag der Verkündigung des Evangeliums erfüllen als unter der möglichen Tyrannei einer theologisch und pastoral profilierten kirchlichen Leitung.

Außerdem aber will die Mehrheit der Schweden ein *anonymes* Verhältnis zur Kirche bewahren, ein Verhältnis, das zwar bekenntnislos, aber durchaus wohlwollend ist. Es ist die emotionale Bindung an «eine alte feine Firma für preiswerte Festdekoration», an jene «Institution, die zu Diensten steht mit Stimmung in der Weihnachtsnacht, zu Hochzeiten und Begräbnissen» (*Olof Lagercrantz*). Viele meinen, die Dienste der Kirche an entscheidenden Wendepunkten des Lebens seien unersetzlich. Nach den Ermittlungen des bereits genannten religionssoziologischen Instituts in Stockholm will die Mehrheit des schwedischen Volkes das Dienstleistungssystem der Kirche bewahrt wissen, ohne dessen Inanspruchnahme als Glaubensvollzug aufzufassen. Viele dieser Menschen wittern die Gefahr, daß nach der Trennung der Kirche vom Staat ein Christentum ohne Engagement des Glaubens unhaltbar werde. Eine kürzlich erfolgte Umfrage des Schwedischen Radios hat allerdings ergeben, daß drei Viertel der Befragten nach einer Trennung weiterhin Mitglieder der schwedischen Kirche bleiben wollen.

Schließlich ist eine radikale Gruppe unter der Leitung des Bischofs von Stockholm, *Ingmar Ström*, der Auffassung, nur die staatliche Kontrolle der Kirche sei imstande, den *demokratischen* Prozeß der Kirche zu gewährleisten. Es war denn auch der Reichstagsbeschluß von 1957, der die Gleichheit der Frau in der Kirche, auch in ihrem priesterlichen Dienst, ermöglichte. Damals versuchten «reaktionäre Kreise» des hochkirchlichen Flügels, des gläubigen Kerns der Kirche, die Reform zu verhindern. Die Gruppe unter Ström bangt jetzt davor, daß in einer freien Kirche der kleine bekenntnistreue Rest jegliche Modernisierung der Kirche blockieren werde. Ström aber will noch mehr. Er hat kein Interesse an Glaubensaussagen. Weshalb sich an Sätze klammern, deren Wirklichkeitsgehalt lebensfremd ist und sich ohnehin nicht messen kann mit der Objektbezogenheit alltäglicher und wissenschaftlicher Aus-

sagen? Zudem sind Glaubenssätze gesellschaftsrelevante Aussagen. Für ihn gibt es nur den Ausweg in handfeste sozialpolitische Programme. Erst dort kommt der christliche Glaube zu seiner Sache. Ström befürchtet, nach einer Trennung vom Staat könnte die Kirche als kleine pharisäische Sekte die von ihm geforderte Umorientierung zunichte machen.

Die Argumente der Gegner der Trennung treffen den gemeinsamen Feind, das Prinzip der Religionsfreiheit, nicht. Es gibt auch eine wachsende Gruppe von Bischöfen und unruhige Gruppen vor allem junger Pfarrer und Laien, die die Trennung mit allen Mitteln fördern bzw. sie als politisch unausweichlich annehmen. Sie erkennen, daß die Glaubensverkündigung der Kirche eine Geschichte personaler und sozialer Freiheit bewirken will, was nicht möglich ist, wenn die Verkündigung selbst in die Hörigkeit eines profanen Systems gerät und somit zur Unfreiheit verurteilt ist. Außerdem sehen viele ein, daß die schwedische Kirche nie mehr ein günstigeres Angebot vom Staat erhalten dürfte.

EUCCHARISTISCHE SYMBOLIK

Man kann die Messe als eine nur symbolische Handlung ansehen, der man beiwohnt, um eine religiöse Pflicht zu erfüllen: das wäre die christliche Form der Anbetung und somit ein Opfer, dessen mysteriöse Gestaltung irgendwie die Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck bringt. Man konnte ebenso die Kommunion so weit volkstümlich machen, daß die Erstkommunion und der Gang zur Osterkommunion für viele als einziger Rest religiöser Praxis verblieb und andere automatisch bei jeder Messe, der sie beiwohnen, kommunizieren. Die Idee von der Kommunion ist offenbar leichter zu verstehen als die vom Opfer; gibt sie doch zumindest dem Gebrauch von Brot und Wein einen Sinn. Im Grenzfall wird die eucharistische Feier zu einem «Symposion» im Sinne Platons, bei dem das Wesentliche das Gespräch ist. Wobei man nicht leugnen kann, daß der wesentliche Teil der Messe die Form einer Erzählung hat. Man kann auch überzeugt sein, daß die Kommunion, bei der Kargheit der Speise, sofern man sie nicht als magisch nimmt, nur ein einfaches brüderliches Liebesmahl sei.

Dennoch spürt man stets, daß alles in der Messe in irgendeinem Bezug zum Tod des Herrn steht. Aber in welchem und durch welchen Bezug steht er in Verbindung zu dem, was auf dem Altar und an der Kommunionbank geschieht? Manche, die dies alles von außen betrachten, denken an Totemismus oder an andere barbarische und pathologische Komplexe. Wie könnte es anders sein, wenn man die Symbole vom Kontext trennt, aus dem sie ihren Sinn herleiten? Ihren Sinn erhalten sie von einem gewissen Begebnis, das sich einmal vor Urzeiten zugetragen hat und das einen bestimmten Sinn des Lebens, den Platz bestimmter Dinge im Leben oder einen wesentlichen Aspekt der menschlichen Natur offenbart und noch heute offenbart. Deshalb war man durch das Festhalten an der Kommunion dem Sinn gewiß näher. Aber man darf nicht vergessen, daß das Opfermahl einen großen Komplex von Verrichtungen einschließt, die sich gegenseitig bedingen. Wie jede Mahlzeit ist auch das Opfermahl nur der letzte Akt einer Gesamtheit von Verrichtungen wirtschaftlicher und technischer Art, die von jeher Haupt Sorgen im Leben der Menschen gewesen sind. Wenn man die Kommunion als Teilnahme an einer Handlung versteht, die für die lange Vorgeschichte alles dessen, was man ißt, bezeichnend ist, so trifft man auf jene elementare menschliche Erfahrung, die schon immer im Akt des Essens ein religiöses Element spürte – sei es beim Opfermahl oder bei einer profanen Mahlzeit –, und zwar auf Grund alles dessen, was die Herrichtung einer Speise voraussetzt.

Noch bedeutsamer als kirchenpolitische Erwägungen ist für die Zukunft der Kirche in Schweden eine neue Zuversicht in die positiven Möglichkeiten christlicher Glaubensgemeinschaft, die deutlich zutage trat, als sich vom 9. bis zum 13. August dieses Jahres zum erstenmal in der Geschichte Schwedens über 2000 Delegierte aller in Schweden vertretenen Kirchen zu einem gemeinsamen Kongreß in Göteborg trafen. Von einer Spaltung der schwedischen Kirche in einen demokratisch-volkskirchlichen und einen bekennnistreuen-hochkirchlichen Block war wenig zu spüren. Vielmehr bemühten sich die Teilnehmer um eine gemeinsame innerkirchliche Erneuerung. Sicher stand bei den meisten der charismatische und soziale Erweckungsenthusiasmus höher im Kurs als die theologische Reflexion. Aber schon diese erste Begegnung verspricht viel für eine gemeinsame Bewältigung der Fragen, die in den kommenden Jahren auf die Kirche zukommen.

Erwin Bischofberger, Stockholm

«In längst vergangenen Zeiten wurde die Tochter eines Häuptlings schwanger ... Der Häuptling ging mit dem Gedanken um, sie zu töten, als ihm in der Nacht ein weißer Mann erschien, der ihn warnte, seine Tochter zu töten, denn sie sei unschuldig und noch Jungfrau. Nach einiger Zeit gebar sie einen prächtigen Knaben von weißer Hautfarbe ... Der Knabe, der schon früh lernte aufrecht zu gehen und zu sprechen, erhielt den Namen *Mani* ... lebte lange Zeit und beglückte sein Volk durch weise Lehren und Anordnungen ... Kurz vor seinem Tod versammelte Mani sein Volk und versprach, in seinem Grab einen großen Schatz zu hinterlassen, der allen die Zukunft sichern werde. Man solle etwa ein Jahr nach seinem Tod dort nachgraben. So geschah es, und man fand eine Wurzel, aus der man Brot bereitete, das man nach *Mani Manioka*, das heißt aus dem Hause Mani, nannte» (Brasilien).

In Sagen dieser Art wird oft davon erzählt, wie der Held getötet, verbrannt, beerdigt wurde. Die Schlußfolgerung war dann: Wenn die Menschen den Heros nicht getötet und beerdigt hätten, würden wir die Pflanzen nicht kennen, von denen wir leben. Es ist dies auch das Thema des «Hainuwele», meisterhaft von Ad. E. Jensen behandelt in «Mythos und Kult bei Naturvölkern», aus dem wir folgende wesentliche Gedanken entnehmen. Gewiß kann man wie die buddhistischen Mönche sich weigern zu kochen oder selbst nur die Nahrung aufzuwärmen, die ihnen die armen Sünder liefern und die es auf sich nehmen, Pflanzen und Tiere zu «töten». Die Naturvölker sind darin viel realistischer: «Als der Schöpfer jedem seine Weisungen gab, sagte er: Wir überlassen die Erde dem Menschen und wir werden zu Vögeln und Tieren. Und die Tiere waren einverstanden und sagten, daß die menschlichen Wesen sich ihrer nach Wunsch bedienen könnten.» Das ist schlicht eine Lesung aus dem Buch der Natur. Diese sakrale Komponente der Nahrung, des Lebens, kann in grobschlächtiger und völlig zweideutiger Weise im magischen Mahl, das nur indirekt in Beziehung zur Religion steht, genutzt werden. Man versucht dann, zu seinem Vorteil das heiligmäßige Element einzufangen, das man in allem, was man tötet und ißt, erahnt. Dagegen haben die alle Gesellschaftsschichten umfassenden Mahlfeiern, jene kollektiv eingenommenen Mahlzeiten, die durch die natürliche Funktion einer gemeinsamen Mahlzeit bestimmt werden, wesentlich mehr echten religiösen Inhalt, weil sie Verwirklichung und Ausdruck der Einheit des Geistes und des Willens aller sichtbaren und unsichtbaren, aller historischen und mythischen Teilnehmer sind. Aber das im Akt des Essens enthaltene religiöse Element wird nur dann völlig deutlich, wenn man den gesamten Weg geistig vor Au-

gen hat, den das Fleisch der Tiere und die vegetalen Nahrungsmittel und Getränke bis zum Eßtisch durchlaufen haben. Was hier zum Ausdruck kommt, ist eine tief bewegende Erfahrung vom Sinn der menschlichen Natur, wie sie eingefügt ist in eine kosmische Solidarität, in der sich Leben nur erhalten kann durch Tod und Zerstören, in der die Wesen fortwährend von einem Leben zum andern übergehen, die einen sterben, damit die andern leben. In jeder Mahlzeit ist eine vielfältige Teilnahme an dieser Weltordnung einbegriffen. *Und so ist auch die Verkettung von Tod und Leben, sichtbar verkörpert in allem, was nährt, Gegenstand der eucharistischen Symbolik.*

Leben, Tod und Kosmos

Jeder Spezialist heidnischer Religionen kennt diese rituellen Verkettungen der Tötungen, ob reale oder symbolische, mit den bedeutungsvollen Augenblicken der menschlichen Existenz oder der kosmischen Zyklen. Aber in den meisten Fällen kann man die natürliche Folge von Sequenzen nur erkennen, wenn man auf noch ursprünglichere Schemata zurückgreift. Wahrscheinlich sind allein in der Religion Zarathustras diese Überlieferungen so neu durchdacht worden, daß daraus eine Metaphysik wurde. Es ist sicher gut, auf diese Tatsache hinzuweisen: Einmal um jede Bemühung um tiefere Erkenntnis dieser Art von Kultfeiern zu rechtfertigen, aber auch um jeden Versuch auszuschalten, Persien als einzige Quelle dieser Form der Liturgie auszugeben. Der zoroastrische Ritus intendiert eine Vorwegnahme des Weltendes, das seinerseits nur als eine abgeschlossene Wiederholung der Schöpfung angesehen wird, und aktualisiert so die Schöpfung in jeder Zelebration. Zugleich erhalten alle Handlungen des Gläubigen in seinem täglichen Leben, sei es im wirtschaftlichen, sozialen oder politischen, von dieser persönlichen Teilnahme am Kampf zwischen Gut und Böse, dem metaphysischen Ausdruck für Tod und Leben, einen Sinn. Die Feier der Zelebration bringt ihm dies nur periodisch in Erinnerung, indem sie ihm die Gegebenheiten und Bedingungen für den sich anbahnenden Sieg deutlich macht.

Ein anderes kultisches Faktum, das ein ähnliches, jedoch nicht auf dramatischen Kampf gerichtetes Schema vor Augen führt, sind die Mysterien. Hier liegt die Spannung, die in der mystischen Offenbarung überwunden werden soll, zwischen Leben und Tod. In den am besten bekannten Formen ist die Bedeutung der Verbindung zwischen Leben und Tod symbolisiert, das heißt gelebt und begriffen als Ausdruck einer Erfahrung, in der sich der Sinn jeglicher Existenz enthüllt: im Schicksal des Weizenkorns. Die Bestimmung des Weizenkorns ist auch die Bestimmung des Menschen und offenbart ihm seine Größe. Christus selbst hat den Vergleich zwischen Mensch und Ähre gebraucht, als er gerade zu den Griechen sprach: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...» (Joh 12, 24). Man könnte dazu ein wenig familiär kommentieren, daß Christus natürlich nicht die Absicht hatte, eine Lektion in Landwirtschaft zu geben, sondern eine Lehre vom Leben. Wie die Mythen über die Herkunft der Pflanzen, die uns nähren, nicht nur eine Geschichte der Menschen erzählen, so beruft sich auch das Gleichnis Christi vom Weizenkorn auf die ähnliche (homogene und homologe) Wahrheit im Leben der Pflanzen, im Leben der Menschen und seiner eigenen Mission: alles dies ist eins. Nur diese allesumfassende Dimension des Gegebenen gibt der besonderen Situation des Menschen, die hier eben nicht besonders, sondern symbolisch ist, einen Sinn.

Man kann der Religion des Osiris absprechen, mysterisch zu sein, wenn man Mysterium und Initiation mit einer geheimen Bruderschaft gleichsetzt. Dennoch gehört sie in die gleiche Kategorie durch ihren doktrinalen, moralischen und symbolischen Inhalt. Und zwar insofern, als sie ebenfalls die menschliche Natur in die Struktur jeden kosmischen Schicksals, besonders sichtbar in der Vegetation, einordnet.

Aber man muß sich davor hüten, diese wertsetzende Betrachtungsweise in den engen Rahmen von Agrarkulturen allein einzufügen. Dies wäre dann eine nur auf Übereinkommen beruhende Symbolik, die nur den darauf vorbereiteten Menschen verständlich wäre. Schon die Tatsache, daß die hellenistischen Mysterien die Verstädterung überlebten, die sie zwar oft in die Magie absinken ließ, sie aber auch dazu drängte, sich mehr und mehr zu vergeistigen, zeigt, daß sie wohl mehr in sich trugen als eine nur bäuerliche Mentalität. Andererseits kann die Tatsache, daß die Religion Zarathustras wahrscheinlich im wesentlichen aus dem Versuch hervorging, eine Hirtenreligion zu läutern, es denkbar machen, daß der Tod, wenn er mit den kosmischen Normen übereinstimmt, auch von Hirten, im Gegensatz zur Agrarkultur, als Positivum gewertet und anerkannt werden kann. Eine selbst oberflächliche Untersuchung außerhalb der Kultursphären, deren Erben wir sind, zeigt deutlich, daß die intuitive Erkenntnis «Tod ist gleich Leben» weit vor der Zeit gewonnen wurde als sich Ackerbau und Herdenhaltung entwickelten. Man findet bei den primitiven, nur von der Jagd lebenden Stämmen Parallelen zu den Mythen von der Klage des Rindergottes und der Antwort Ahura Mazdas. «Indem das Tier sein Leben hingibt, damit der Mensch lebe, erfüllt es seine Bestimmung» – und der Bison in Amerika so gut wie die Kuh der Awesta sind offenbar glücklich darüber.

Die Naturvölker aber wenden diese Auffassung auch auf den Menschen an. Auch ohne von Menschenopfern und Ritualkannibalismus zu sprechen – Lafitau und Anchieta hatten schon erkannt, daß es sich bei den Opfern um Freiwillige handelte, weil ihr Tod für sie Ursprung neuen Lebens war, erhabener als das gewöhnlicher Sterblicher – kann man die charakteristische Struktur der Stammesweihen nicht mehr übersehen. Die Initiationsriten durchmachen heißt oft nichts anderes als «sterben». Alle Riten deuten wegen des in ihnen enthaltenen Begriffs von der Wiedergeburt darauf hin. Das Kind soll, um Mann zu werden, im rituellen Sinne (und durch strenge Prüfung hindurch) sterben und als neuer, seiner Vergangenheit nicht mehr bewußter Mensch auferstehen.

Allgemeingültige Symbole

Nun sind diese Bräuche allem Anschein nach nicht nur in Kulturen verbreitet, denen Ackerbau und Viehzucht fremd sind, sondern sie sind sogar die Grundlage von topographischen und künstlerischen Gesamtwerken, wie sie die französischen und spanischen Höhlen darstellen, und die Zehntausende von Jahren vor der Kultivierung von Pflanzen und vor der Herdenwirtschaft geschaffen wurden. Im übrigen sind in einigen Fällen symbolische Darstellungen von Pflanzen so gut wie nicht vorhanden. Es handelt sich bei diesen Riten wohl um eine menschliche Erfahrung des Menschen als Mensch, um eine geistige Vision seiner sehr fühlbaren Bindung an die Daseinsstrukturen des Kosmos, in die er gleichzeitig seinem Wesen nach und mit allen seinen Lebensäußerungen eingefügt ist. Seine Religion unterstreicht nur, daß allein die ungeteilte Anerkennung dieser Tatsache seine Existenz in dieser Welt rechtfertigen kann.

In der städtischen und industrialisierten Umwelt, in der wir heute leben, wird die Wechselbeziehung zwischen Leben und Tod oft genug zugedeckt. Das kann nicht ohne krisenhafte Rückwirkung bleiben; die Natur meldet sich früher oder später zu Wort. Ein Kind, das Milch, Fleisch, Gemüse nur aus Dosen oder Plastikbeuteln kennt, wird eines Tages entdecken, daß Melker, Metzger und Gärtner mit schmutzigen Händen notwendig sind, um dies alles bis zu ihm zu bringen. Jemand, der eine Zitrone auspreßt, auch wenn er nur ein wenig zum Nachdenken fähig ist, wird sich irgendwann nicht damit begnügen, den Saft tropfen zu sehen, er wird vielleicht der Schale, die er wegwirft, nachsinnen, über die Schönheit der Frucht am Baum denken. Er könnte sich sogar in seiner Ab-

geschiedenheit von einer natürlichen Umgebung benachteiligt und verängstigt fühlen. Man kann die Realität von Paarung, Geburt und Tod ignorieren und aus seinem Leben verbannen, aber nur bis zu dem Tag, an dem die Heuchelei ein Ende hat und diese Dinge uns selbst treffen. Dann kann die Verwirrung nur dadurch überwunden werden, daß man der existentiellen Wahrheit Auge in Auge gegenübertritt. In unserem Innersten ahnen wir, daß die biologischen Gesetze nur bis zu einem bestimmten Grad manipuliert werden können, daß das biologische Gleichgewicht der Umwelt nur kurze Zeit gestört werden darf. Und diese Mißachtung wird sich früher oder später rächen. Der geistige Mensch lebt aber nur dadurch, daß er sich nach vorwärts entwickelt. Das bedeutet Verzicht und Entsagen, religiös ausgedrückt: dem Erreichten sterben, um für Neues bereit zu sein. «Stirb und werde!»

Religion als Anerkennung der universellen Symbiose

Die Religionen aber haben just zur Aufgabe, dem Menschen die Wirklichkeit und den Sinn seiner Existenz ins Gedächtnis zu rufen. Die einleuchtendste Art, diese alles umfassende «Wahrheit» von der irdischen Existenz gegenwärtig zu machen, war, sie in ihrer vegetalen Form zu sehen, die in einem gewissen Sinn auch der menschlichen Wahrheit am nächsten kommt. Denn das Korn stirbt bei der Saat, stirbt bei der Ernte, stirbt in der Küche, um Nahrung und Trank zu werden, die das Leben sind. Aber Trank und Nahrung sind auch das Fleisch der Tiere, die man tötet, und das Blut, das der Hirte trinkt und das man dem Kranken überträgt.

Nahrung und Trank, unerlässlich für die Erhaltung des Lebens, erinnern uns täglich an das, was Leben bedeutet. Sie sind deshalb die großen Symbole; Symbole, die die gesamte menschliche Existenz umfassen. Tatsächlich werden sie, gemeinsam eingenommen, zu leicht erkennbaren Symbolen der Religion, zugleich Zeichen und Mittel der Teilnahme und Teilhabe. In Gemeinschaft essen heißt zugleich Harmonie schaffen und der Übereinstimmung im Geist und im Willen, ohne die das Leben nicht möglich ist, Ausdruck geben. Der religiöse Mensch aber, dem der Sinn für die umfassenden Zusammenhänge eigen ist, kann dieses Mittel des Lebens und der inneren Verbundenheit nicht von seinen Ursprüngen trennen. Einerseits weiß er, daß das physische wie das geistige Leben von jenseits des Einzelnen und der Gruppe stammt. Es kommt von Gott, und somit hat der Akt, der Übereinstimmung unter den Wesen schafft, keine andere Aufgabe, als dem Leben zu ermöglichen, ohne Hindernisse zu kreisen. Andererseits nehmen die Menschen nicht als einzige an diesem Leben teil, und sie sind nicht allein fähig, ihm Hindernisse in den Weg zu legen. Das gemeinsame Mahl wird deshalb zum Mittel einer viel weiter gefaßten Verbundenheit, wenn dazu als unsichtbare Gäste und Teilnehmer, jeder nach seiner Art, die Toten eingeladen werden, durch die wir das uns anvertraute Leben erhalten haben, die Geister und Gott selbst. Es gibt bestimmte Gemeinschaften, die instinktiv solch ein kultisches Mahl bereiten, wenn sie das Gefühl haben, daß irgend etwas in der Welt in Unordnung ist. Die Kommunion ist dann nicht Kommunion mit einem Objekt oder einer Person, sondern Akt einer Verbindung von allen und jedem, ein Akt, in dem die Nahrungsaufnahme nur Anlaß, Zeichen, Mittel, kurz Symbol ist. Aber die Kommunion wird nur dann echtes Symbol einer universellen Symbiose, wenn man sich deutlich vor Augen führt, daß sie nur möglich ist, weil Lebewesen geopfert wurden, um das Symbol möglich zu machen, und weil ihr Tod daran erinnert, daß der tiefe Sinn jeder Kommunion Austausch von Leben ist. Explizit oder implizit ist die Idee von der Kommunion an die Idee des Tötens gebunden und folglich an die Vorstellung, daß jedes Leben in Wechselbeziehung zu Toten steht.

Mythen, in denen die Erfahrungen mit einer solchen umfassenden und auf den tiefsten Grund gehenden Kommunion

zum Ausdruck kommen – einer Kommunion gemäß der universalen Struktur irdischen Daseins, die sich im Zyklus von Tod und Leben erweist, einer Kommunion zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen, die unter sich ihr Leben austauschen, Kommunion mit den Toten, den Geistern und den zum Kultmahl geladenen Gottheiten und schließlich Kommunion mit der Substanz der Götter oder Welterschöpfer selbst, aus deren Zerteilung oder Aufopferung die Substanz für die gesamte Welt entstand.

Diese Mythen, in deren Mittelpunkt stets der Tod eines Wesens steht, sind die ergreifendsten der menschlichen Überlieferung. Sie sind uns gerade wegen ihres bewegenden und geheimnisvollen Tons, mit einer Resonanz von tiefer Wahrheit, in den Märchen erhalten geblieben. Unzählige Geschichten berichten von Helden, Vätern oder Müttern, oft Stiefmüttern, von jungen Mädchen oder Kindern, die sterben, damit aus ihren Körpern sprieße, was die Menschen nährt. Wesentlich seltener, aber um so bezeichnender, da sie im Gegensatz zur Version der Revolte stehen, sind die Sagen vom Helden, der sich töten läßt, um an den Herd des Feuergottes zu gelangen, mit dem Ziel, den Menschen zu dem Feuer zu verhelfen, das ihre Existenz verwandeln wird. Man kann gewiß große Achtung vor den uns nährenden Früchten der Erde oder vor der Technik haben, weil sie «Früchte der Arbeit» sind, die der Mensch leistet. Aber hat dies einen religiösen Sinn, wenn man nicht bedenkt, daß die Arbeit ein Opfer ist? Die überlieferten Religionen, die meist weniger anthropozentrisch sind, waren sich der Abhängigkeit des Menschen von und seiner Wechselbeziehung zu der ihn umgebenden Natur mehr bewußt: der Mensch ist ein kosmisches Wesen. Er existiert nur durch das gemeinsame Opfer von Mensch, Tier und Pflanze und dank jeder anderen Wechselfolge von Tod und Leben in der Natur. Deshalb ist alles Symbol für ihn, in dieser Wechselbeziehung erkennt er sein eigenes Schicksal. Dementsprechend kann er sich nicht vorstellen, daß er allein gerettet, das heißt in ein neues Leben überführt werden könne, ohne die ihn umgebende Welt, mit der sein Leben untrennbar verbunden ist. Er ahnt, daß er seine Existenz selbst in Gefahr bringt, wenn er mit dieser Solidarität brechen würde.

Das eine Gesetz in allem

Dem Menschen, der wahrhaft Mensch ist, ist ein Symbol nicht irgendein Objekt, das man mit einem anderen oder mit einer Idee vergleicht, sondern Anstoß zu Erfahrungen, mit deren Hilfe er ein System mit einem anderen System «zusammengeworfen» (sympallein) findet und feststellt, daß dies auf vielen Ebenen, ja auf allen Ebenen das gleiche ist. Man sagt, daß das Symbol ein «Wegweiser» sei, der auf eine Erfahrung hinweist, an eine Situation oder einen Zusammenhang erinnert und dem Menschen die Allgemeingültigkeit dieser Situation oder dieses Zusammenhangs gegenwärtig macht. Die Macht des Symbols liegt darin, sichtbar zu machen, daß das Besondere in Wirklichkeit Teil eines Ganzen ist. Das einzige Problem, das für die heidnischen Religionen, von seltenen Ausnahmen abgesehen, offen bleibt, ist zu wissen, ob die Gottheit wesentlich oder persönlich an dieser Seinsbeschaffenheit teilnimmt; denn dieses würde ihr ein für allemal Geltung verschaffen.

Es ist also der Tod, und zwar als Faktor des Lebens, der durch die Kommunion in Erinnerung gerufen wird. Nun ist das Auffällige in der Kulturanthropologie, daß im Akt des Tötens stets religiöse Elemente mitschwingen; er muß durch ein anderes Ziel als nur das Hinopfern oder Zerstören gerechtfertigt werden, und dieses Ziel muß in Bezug stehen zum absoluten Gebot, das sagt, daß das Leben dem Schöpfer allein gehört. Die Anbetung kann ein solches Ziel sein, wenn man damit die Anerkennung der Allgewalt Gottes über das Leben meint. Jede andere Weise, Tiere oder Pflanzen zu töten oder

ihr Leben zu zerstören, stellt eben diese höchste Gewalt in Frage. Denn der einzige Grund, der solche Handlung rechtfertigt, ist die Notwendigkeit zu leben, das heißt täglich Nahrung aufnehmen zu müssen, weil der Schöpfer die Welt und die Menschen so gemacht hat, wie sie sind.

Der Mensch, der noch unmittelbar aus der Natur nimmt, was er zum Leben braucht; fühlt diese Grenze deutlich. Für ihn ist der Begriff der Jagd als Sport undenkbar, sofern es nicht Fürsten oder Könige gibt, die sich anmaßen, göttlicher Natur zu sein. Selbst wenn er von seinem Recht, sich zu nähren, Gebrauch macht, gibt er durch eine rituelle Geste dem Bewußtsein Ausdruck, daß sein Recht Grenzen hat. Der Akt des Tötens ist profan, aber er trifft auf das Heilige, und ein Ritus, der Ritus vom Erstlingsopfer, macht dies besonders deutlich. Die Hirtenvölker (in Zentralasien) und die großen Religionen mit Hirtentradition haben diese Verkoppelung in der Vorschrift beibehalten, Tiere nach einem bestimmten Ritus zu schlachten; unerläßliche Vorbedingung für den Gläubigen, Fleisch essen zu dürfen. Außerhalb städtischer Kulturen erinnert die Fleischnahrung stets ans Heilige, weil die Küche noch nahe dem Schlachthaus ist. Aber erst in den Mysterienkulten konzentriert sich alle Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Nahrung und Töten oder Zerstören. Jedoch ist in dieser Vorstellungswelt die Souveränität Gottes nicht unmittelbar gemeint, es sei denn in der stillschweigenden Voraussetzung, daß die Welt, so wie sie ist, göttlich ist. Was diese Welt besonders kennzeichnet, ist eben die allumfassende Verflechtung von Tod und Leben. Die Universalität dieser

Struktur ist ebenso absolut wie die Souveränität Gottes selbst. Deshalb sind in der Annahme dieses Gesetzes alle Merkmale religiösen Verhaltens inbegriffen. *Der Zusammenhang allen Lebens mit dem Tod, aber der Tod verstanden als absoluter Weg des Lebens, als notwendiger Übergang von einem Lebenszustand zu einem andern, wird als Sinngabe der Existenz, als Bedingung für die Existenz überhaupt kundgetan.* In der Nahrung aber wird dieser Sinn am nachhaltigsten geweckt. Das Mahl wird zum Grundsymbol, weil es unzertrennlich mit der Idee vom «Sterben, damit andere leben» verbunden ist. Aber man sollte nicht vergessen, daß dies nur ein Teilaspekt ist, gewiß der bedeutendste, von der universalen Bewußtheit, daß jeder Tod für das Leben ist und daß jedes Leben sich durch den Tod erhält. Indem man ißt, bekennt man immerhin, daß Tod Leben gibt.

Wenn man die Eucharistie, um sie zu verstehen, in den Rahmen menschlicher Erfahrungen stellt, darf man zwei Aspekte nicht voneinander trennen: Im Sichtbaren, das heißt im Symbolischen, erhält das eucharistische Mahl seinen Sinn nur im Tod des Herrn, und weiter: der Tod des Herrn ist im eucharistischen Mahl gegenwärtig. Der Unterschied zu den Mysterienkulten, zu den mythischen oder rituellen Tötungsarten und zum heidnischen Opfermahl besteht in der Frage: Wer ist derjenige, der stirbt? Und folglich: Welches Leben zeugt sein Tod?

Joseph Goetz, Lyon/Rom

DER AUTOR ist Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom, und an der Theologischen Hochschule Lyon-Fourvière.

PLURALITÄT UND PARTEILICHKEIT – POLARISIERUNG UND ESKALATION (I)

Auf dem sogenannten «Kleinen Katholikentag» in Ettal hat seinerzeit – es ist lange her – *Bernhard Hanssler* die katholische Einheit nicht nur im Glauben, sondern auch im Denken proklamiert, woraus sich wohl auch weitgehend Einigkeit im Handeln und nicht zuletzt im Organisieren zu ergeben hatte. Inzwischen weiß er es besser. Der Tatbestand heute: Wir «glauben» offensichtlich auf verschiedene Weise, zum Teil sogar Verschiedenes, ordnen so wichtige Strukturen wie die des petrinischen Amtes, ja des Amtes überhaupt, des Priestertums, des Dogmas verschieden ein, differieren erheblich in der Auffassung der Sexualität, ihrer Moral und Unmoral, der Politik, ihrer Moral und Unmoral, der sozialen Interpendenz, ihrer Moral und Unmoral.

Es gibt Grade der Verschiedenheit, sodann Vermittlungen, und zwar sowohl glaubwürdige als auch taktische, aber unbestreitbar ist auch eine Eskalation von Gegensätzen der verschiedensten Art im Gang. Man kann in einiger Vereinfachung geradezu von innerkatholischen «Religionsparteien» sprechen; vielleicht unterscheidet sich der Grad der Parteilichkeit heute nicht mehr sehr von dem der Reformationsperiode, solange ihre geistlichen und kirchenpolitischen Kämpfe noch nicht entschieden waren.

Natürlich soll und kann es anders ausgehen als im 16. und 17. Jahrhundert. Die klägliche Lösung «*cuius regio eius religio*», die nicht nur die konfessionelle, sondern auch die politische und kulturelle Landschaft der Schweiz, Deutschlands, Europas, ja der beiden Amerika mitbestimmt hat, fällt diesmal aus; denn die Staatenwelt und die Kirche haben sich trotz erheblichen historischen Resten ihrer früheren Verkuppelung voneinander befreit. Damit fällt auch der Dreißigjährige Krieg (und seine schweizerische Parallele mit den innerbündischen Religionskriegen und -wirren bis zum Jahre 1847) aus. (In Nordirland wird allerdings unser Dreißigjähriger Krieg als schrecklicher Atavismus fortgesetzt.)

Die negative Lösung der gegenwärtigen Eskalation hieße Schisma, sei es durch Exkommunikationen, sei es durch Massen-Austritte; die positive ist in Konvergenzen zu suchen, in einer innerkatholischen durch Erfahrung und Dialog, durch Glaube, Hoffnung und – man verzeihe das harte Wort – Liebe, sodann vor allem in einer ökumenischen Konvergenz auf die *eine* Kirche Christi hin, nicht ohne den Kontext einer partiellen Konvergenz der Weltreligionen und der konkreten Humanismen der *einen* Welt.

So groß konzipierte positive Lösungen brauchen ihre Zeit – wenn sie überhaupt möglich sind. Die Überlegung, die hier über «Parteilichkeit» und einige ihrer Gegenbegriffe angestellt wird, hält sich dagegen im Bereich kurzer, höchstens mittlerer Fristen auf. In ihnen wird freilich – Gott und der Teufel stecken im Detail – möglicherweise über eine schlechte oder gute Zukunft entschieden werden, so wie in den wenigen Jahrzehnten der brisanten Reformation für fast ein halbes Jahrtausend über das Verhältnis der Konfessionen entschieden worden ist: Feindschaft, mindestens erst feindliche, dann gleichgültige oder unfreundliche, heute eher freundliche «Abgrenzung», um *Honeckers* politische Formel zu benutzen. Vielleicht leben wir im Kairos – den es zu verstehen und zu nutzen gilt, den man aber auch für lange Zeit verfehlen kann.

Was ist zu tun? Vermitteln, sich versöhnen? Oder kämpfen, Partei ergreifen?

Die Frage irritiert übrigens nicht nur die Kirche und das Kirchenvolk, sondern auch jeweils ganz aktuell und konkret traditionelle Gruppierungen und sogar verfaßte Gemeinden. Können oder gar sollen auch sie als solche theologisch und kirchenpolitisch Stellung beziehen und Partei ergreifen? Dürfen sie sich, müssen sie sich «parteilich» verhalten auch im Außenverhältnis, etwa – wie in Südamerika – im politischen Engagement für die Entrechteten und Ausgebeuteten? Oder –

bei uns – im Engagement für Unterprivilegierte und Randgruppen der Gesellschaft? Nicht nur generell oder gar nur in schönen Sprüchen oder Prinzipien-Erklärungen, sondern aus gegebenem Anlaß oft ganz konkret?

Man hat für den leidigen Zustand mehrere Formeln parat. Viele der Kämpfenden beanspruchen für sich die Wahrheit und den Sieg und sprechen der Gegenpartei alles Böse und den Untergang zu. Andere reden von einer Übergangskrise, die durchgestanden werden müsse, sei es im gemäßigten Kampf, sei es in bemühter Vermittlung, im viel berufenen «Dialog». Wieder andere suchen dem Gesamtzustand einen guten Sinn zu geben, indem sie im Namen des ohnehin modischen «Pluralismus» von notwendigen Pluralitäten sprechen, gegründet auf die Einheit im Notwendigen und vielerlei Freiheiten im einzelnen. Von manchen wird das, was oben «Eskalation» genannt wurde, sehr hoch als «Polarisierung» stilisiert und damit gerechtfertigt.

Polarität

Hier ist Vorsicht im Gebrauch der Wörter (und Bilder) geboten: Wo immer in der realen Welt, aus der wir unsere schillernden Bilder und eindrucksvollen Begriffe gewinnen, von Polen und Polarität gesprochen werden kann (in der Elektrizität und im Magnetismus, in der Geographie der Erdkugel und in der Astronomie überhaupt, in der animalischen Sexualität und im menschlichen Eros ...), handelt es sich um notwendige und – trotz Grenzmöglichkeiten wie dem Blitz, der ja auch ein Ergebnis von Polarität ist, aber dem Menschen Schaden antut – «gute», wesensbestimmende Strukturen. Man wird im Leben der Kirche gewiß von solchen «Polen» sprechen können, etwa vom Martha-Pol und Maria-Pol oder – fast gleichsinnig – vom Pol des «ora» und dem des «labora», von dem der Meditation und dem der Aktion, vom sozialen und politischen, ja revolutionären Engagement für eine bessere Welt und der Rückbesinnung auf die persönliche Heiligkeit, einem polaren Zusammenhang schließlich zwischen Dank und Buße. Aber wie es abwegig wäre, etwa das Verhältnis von «Hirt» und «Herde» oder von «Amt» und «Laientum» als Polarität aufzufassen, so wird man auch die Aufschaukelung der Gegensätze, wie sie sich etwa in dem Ereignisverlauf «Modernismusstreit – Konzil – nachkonziliare Reform – Restauration» andeuten ließe, nicht als Polarisierung bezeichnen dürfen. «Prinzipien» wie das konservative und das Prinzip des Fortschritts als Pole aufzufassen, ist zur Not für hohe Geister akzeptabel, aber wenn man konkret wird, führt das vom Ernst der Sach- und Geist-Entscheidung weg, bedeutet ihre Formalisierung und schlechte Harmonisierung; meist ist der Hinweis auf solche Polaritäten ein Alibi für einen wie immer motivierten Eskapismus, für mangelnde Entscheidungskraft. In den teils ärgerlichen, teils erregenden Vorgängen, deren Zeugen, Leidende und Handelnde wir sind, handelt es sich jedenfalls um alles andere als um eine Polarisierung der katholischen Kirche oder ihrer Gemeinden, sondern in der Tat um eine Eskalation, nämlich eine wechselseitige Steigerung, Aufschaukelung von Gegensätzen, ja von Widersprüchen mit noch unbestimmtem Ausgang, mit der schrecklichen Möglichkeit des Schismas oder auch eines gefährlichen Überdrusses.

Pluralitäten

Wie von Polarität, so kann man in einem weiten Bereich auch vom Pluralismus, von Pluralitäten in der Kirche reden. Um Zentren verschiedenster Art oder aus kollektiven Impulsen sind Bildungen von Gruppen besonderer Prägung ebenso selbstverständlich wie wünschenswert gewesen, und sie sind es noch heute: Zeichen des Lebens. Die bedeutungsvollsten, die wir aus der Geschichte der Kirche kennen, sind wohl die Orden, und in enger Verbindung mit ihnen die Glaubens- und

Lebensstile, aus denen sie geboren wurden oder die sie selbst erzeugt haben.

Das Phänomen ist allerdings, was «Pluralität» betrifft, nicht eindeutig. Bevor sich ein franziskanischer Lebensstil vom benediktinischen pluralisch absetzen konnte, ging es doch um mehr: um die Erneuerung der ganzen Christenheit und insofern paradoxerweise um «Religionsparteien»: Franziskus meinte die ganze Kirche – so wie das System, das ihn zuerst verachtete, dann in sich hinein integrierte oder kanalisierte, die ganze Kirche meinte: partes, Teile, die je das Ganze beanspruchten, ergaben «Parteien» – in der politischen Demokratie das Legitimste von der Welt, in der Kirche bedenklich, aber oft genug höchst real. Indem dann jene Orden ihr eigentliches Ziel nicht erreichten, wohl aber einen Teil ihrer Impulse und Einsichten in die Kirche einbringen konnten, trugen sie am Ende der Parteienkämpfe zu einem Pluralismus der Frömmigkeiten bei. Ähnliches läßt sich von vielen Reformbewegungen, wie etwa der devotio moderna, sagen.

Fast ebenso wichtig ist die Pluralität der Regionen geworden, die Ausbildung nationaler oder gar kontinentaler Katholizismen, die einander gelten lassen und voneinander lernen können und heute im Kommunikationsfeld der *einen* Welt zwar einerseits heftig aneinandergeraten können – verstärkt durch die Eskalation, von der wir reden –, aber auf die Dauer auf eine geistig-geistliche «Föderation», also auf Pluralität verwiesen sind.

Auch im Kleinen erlaubt die Freiheit der Wahl bestimmter Wertungs-, Ziel- oder Handlungskomplexe die Ausbildung von Spezialitäten vieler Art. Sie könnten die christliche Ökumene zu einer erfreulich bunten Landschaft machen, wären sie nur im Guten und produktiv entwickelt und nicht doch auch zum Teil vom Geist der Enge und des Starrsinns gefärbt.

So gab es also immer Pluralität in der Kirche und wird sie immer geben. Nicht immer ist leicht zu unterscheiden, wie wir – vor allem in der «Klugheit hinterher», die zu den menschlichsten Formen der Klugheit gehört – eindeutige Verschiedenheiten einzuordnen haben. Ein Beispiel: Nominalismus und Realismus: Stand da eine Häresie gegen rechte katholische Philosophie? Handelte es sich um Ordensrivalitäten? Lagen Polaritäten im Erkenntnisvorgang vor? Handelte es sich um historische Pluralitäten?

Der Tatbestand

Aber diese Andeutungen sollen nur das engere Feld besser eingrenzbar machen, in dem wir heute konkret gegeneinander stehen, «Communio» gegen «Concilium», *Urs von Balthasar* gegen *Metz* und *Küng*, der «Rheinische Merkur» gegen «Publik», Bischofskonferenzen gegen *Greinacher*, *Pförtner* und andere, im Gemeinderat der Pfarrer mit den Progressiven gegen die Beharrenden, mit den Beharrenden gegen die Progressiven, allein gegen den ganzen Rat, der ganze Rat gegen ihn, die «Orientierung» gegen – verzichten wir an dieser Stelle auf eine präzisere Ortung von Gegnern! In der Deutschen Bundesrepublik muß man die komplizierte Verstrickung der theologisch-kirchenpolitischen Fronten und der politischen Parteien hinzufügen.

Ist da mit Polarität etwas anzufangen? Wenig, wenn man nicht ideologisieren, derber gesagt, schwindeln will. Polaritäten spielen in den Prozeß, von dem die Rede ist, hinein, aber er selbst ist nicht durch sie bestimmt. In der voreiligen Beschwörung einer Polarität wird der Heilige Geist der Einheit und der Vielfalt («hoc, quod continet omnia et scientiam habet vocis»: der, der alles zusammenhält und doch jede Stimme artikuliert) mißbraucht, um Abgründe zu verdecken, um aus etwas sehr Gefährlichem etwas Providentielles zu machen. (Nicht nur die «List der Vernunft», auch eine «List des Geistes» wird gelegentlich mißbraucht.)

Ist mit Pluralität etwas anzufangen? Sehr viel mehr, aber nicht alles. Viele der angedeuteten Pluralitäten werden in den Sog der Gegensätze hineingezogen, doch ist es jedenfalls charakteristisch, daß diese nicht zwischen den Orden, zwischen den Regionen, zwischen Klerikern und Laien ausgetragen werden, wie es in früheren Perioden oft der Fall war (etwa zwischen der Theologie der Franziskaner und der Dominikaner), sondern quer durch diese Teil-Großgruppen hindurchgehen – so wie sie die theologischen Fakultäten, die Gemeinden und sogar die Familien entzweiten.

Umwege zur Einheit

Paulus hat sehr oft die Einheit des Glaubens, des Geistes und der Brüderlichkeit beschworen, vor «Widerspenstigen, Schwätzern und Verführern» gewarnt, vor «Spaltungen», vor Parteien um «Paulus», «Apollo», «Kephas» – aber wer sich auf ihn beruft, wird auch bedenken müssen, daß er selbst «dem Kephas ins Angesicht widerstand» und in der Heidenchristenfrage deutlich Partei ergriff. Als die junge Gemeinde langsam zu sich selber fand und sich vom geistigen und politischen Leben der Zeit radikal distanzierte, mußte sie in einer anderen Lage operieren als die heutige Kirche. Es handelte sich im Übergang von der Urgemeinde zur Frühkirche oder gar zum Frühkatholizismus um ungewohnte neue pastorale Probleme und um die ersten Formulierungen des neuen Geistes und der neuen Ordnungen: da war eine äußerste Bemühung um Geschlossenheit geboten. Die Berufung auf eine Ur- oder

frühchristliche Einheit, die es obendrein ebenso wie heute nur als Postulat gab, hilft uns deshalb ebensowenig weiter wie die auf die mystische Einheit der Kirche von Anbeginn bis heute: ihre reale Geschichte ist ja voll von Kämpfen theologischer und kirchenpolitischer Parteien. Daß einige von ihnen ins Verhängnis führten, so die im Grunde regionale, kirchenpolitische und politische, die zum großen Schisma von 1054 führte, so die der Reformation und der Gegenreformation, daß andere Richtungen sterile theologische Fixierungen bewirkt haben, ist kein Gegenargument dagegen, daß in anderen Fällen Parteien auf Zeit der Kirche auch zu größerer Klarheit verholfen haben. Die Beschlüsse der großen Konzilien, in denen wir uns einig sind, waren Ergebnisse oft heftiger Parteienkämpfe. Wenn «das Ganze die Wahrheit ist», dann ist nur Gott die ganze Wahrheit, aber in unserer Annäherung an die Wahrheitselemente und die Wahrheitsaspekte, die uns zugänglich sind, sind oft Perioden nicht nur kluger dialogischer Auseinandersetzungen, sondern auch von Richtungskämpfen zu überstehen, bis die je erreichbare Einheit und Einigkeit tatsächlich erreicht ist.

Aber diese eher formalen Überlegungen über Einheit, Pluralität, Polarität, Parteiung, Eskalation, unvermeidlich, wenn ein Feld der Möglichkeiten gegen das Unerträgliche abgegrenzt werden soll, enthalten keine inhaltlichen Indizien in unserer Sache selbst – in der Frage nämlich, ob die Sache Jesu heute unter Zeitgenossen Parteilichkeit verbietet oder gebietet. Darüber das nächste Mal.

Walter Dirks, Wittnau

DIE ZWEIFTEHE UND IHRE KIRCHLICHE BEGLEITUNG

Bekanntlich gibt es Schwierigkeiten zwischen «Rom» und der «Niederländischen Kirchenprovinz» in bezug auf die kirchliche Wertung der Zweitehen. Schon einmal hat diese Zeitschrift (Jg. 36, Nr. 5) berichtet, wie Kardinal *Staffa*, Haupt der Apostolischen Signatura, die niederländischen Bischöfe wissen ließ,¹ daß er ernsthafte Bedenken hege gegen bestimmte Praktiken der kirchlichen Gerichte in den Niederlanden. Diese Beschwerden richteten sich sowohl gegen das Fallenlassen einiger Prozeßvorschriften wie gegen den Inhalt der von den Eherichtern (Offizialaten) praktizierten Rechtsprudenzen. In diesem Beitrag werde ich an erster Stelle die Rechtsprudenzen etwas erläutern und nachher einige persönliche Bemerkungen hinzufügen.

Seit ungefähr 15 Jahren machen sich viele Seelsorger ernsthaft Sorgen über die wachsende Zahl der Ehescheidungen und der Zweitehen, auch bei Katholiken. Man mußte feststellen, daß diese Katholiken sich meistens von der Kirche entfernten, weil ihnen keine Möglichkeit geboten wurde, ihrer zweiten Ehe im Gesamt der Kirche einen Platz einzuräumen. Man meinte ja, daß sie in «Todsünde» lebten, falls sie ohne kirchliche Dispens eine neue Ehe eingehen würden. Und eine kirchliche Dispens war nur in einer kleinen Zahl von Fällen möglich.

Aus dieser Notsituation heraus entwickelte sich langsam und vorsichtig eine pastorale Praxis, mit der man diesen Ehen und den aufs neue Verheirateten zu helfen versuchte. In vielen Fällen einer mißlungenen Ehe war klar feststellbar, daß von einer wirklichen moralischen Schuld keine Rede sein konnte. Ebenso mußte man wohl feststellen, daß es oft eine unmög-

liche oder unmenschliche Aufgabe sein würde, unverheiratet zu bleiben. Die Seelsorge sah sich gezwungen, sich zu fragen, ob es in Übereinstimmung mit der evangelischen Lehre der Barmherzigkeit war, diese Menschen im Stich und am Rande der Kirchengemeinschaft leben zu lassen. Gehörten nicht gerade diese Menschen oft zu den «Armen» und den «Verstoßenen», deren Sorgen die Kirche sich besonders zu Herzen nehmen muß?

Diese Gedanken bekamen 1964 eine klare Unterstützung in Form eines Beitrags in der «Tijdschrift voor Theologie», der unter Mitverantwortung sämtlicher Moraltheologen der niederländischen theologischen Hochschulen geschrieben wurde. Ohne die Gegebenheit abzuschwächen, daß das Evangelium die bleibende Treue in der Ehe befürwortet und daß die Unauflöslichkeit der Ehe ein evangelisches Gebot ist, fordert der genannte Beitrag doch die Anerkennung, daß es Leute gibt, die dieses Gebot – wie es auch mit anderen Geboten so oft der Fall ist – nicht verwirklichen konnten, ohne daß sie dadurch eine Art von zweitrangigen Christen wurden. Oft wird klar, daß Menschen gerade ihre zweite Beziehung als eine wirkliche Ehebeziehung erleben, sie in einer wirklichen Ehegesinnung leben, und daß sie auch verpflichtet sind, diese zweite Beziehung festzuhalten ... Wenn dies der Fall ist, dann, so sagt man, brauchen sie sich nicht von den Sakramenten ausgeschlossen zu betrachten und können sich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bewegen.

Tatsächlich fand seitdem in der pastoralen Praxis eine viel mildere Beurteilung derjenigen statt, die geschieden und aufs neue verheiratet sind. Doch waren mit dieser Praxis auch einige Inkonvenienzen verbunden. Vielleicht waren dann und wann Seelsorger zu leichtfertig bei der Annahme einer zweiten

¹ Text dieses Briefes in *Archief van de Kerken*, 27. Jg. 1972, Sp. 710–715.

Ehe, ohne der wirklichen Schuld des Mißlingens der ersten Ehe Rechnung zu tragen. Beschwerlicher war, daß diese pastorale Praxis einen einigermaßen illegalen Charakter hatte. Sie stand außerhalb der offiziellen kirchlichen Praxis, außerhalb der offiziellen Kontrolle und war dem einzelnen Seelsorger überlassen. Das spürten auch diejenigen, die ein zweites Mal geheiratet hatten. Offiziell war ihre zweite Ehe nur eine standesamtliche Ehe, und sie wurde offiziell von der Kirche abgelehnt. Ihrem eigenen Gefühl nach gehörten diese Menschen nicht wirklich zur Kirche.

Aus diesen Gründen wurde während der Plenarsitzung des Pastoralkonzils vom Januar 1969 von der Versammlung, einschließlich der Bischöfe, folgende Resolution angenommen:

«Für jene Katholiken, deren Eheband faktisch in unwiederherstellbarer Weise verlustig gegangen ist, befürwortet die Versammlung eine Lösung, die mehr bedeutet als ein Kompromiß oder eine Notlösung auf pastoralem Niveau. Sie fordert die dazu befugten Personen und/oder Instanzen in der Kirche dringend auf:

1. Eine wirkliche Antwort zu suchen für die theologischen und praktischen Fragen bezüglich der Unauflösbarkeit der christlichen Ehe.
2. Sich um die notwendige Korrektur und Vereinfachung der bestehenden Kirchenordnung betreffs der Ehe, der Eheschließung und der juristischen Aspekte, die von den Behörden schon geregelt sind, und betreffs der Eheprozesse zu bemühen.»

Ehen, die nie existierten

Diese dringliche Bitte richtete sich natürlich vorerst an die zuständigen Stellen in Rom. Aber sie war auch eine Herausforderung an die niederländischen Offizialaten. Diese hatten übrigens schon ihrerseits mit einer Besinnung über diese Fragen angefangen, und zwar einerseits aus der Überzeugung heraus, daß eine wachsende Praxis sich nicht außerhalb der Rechtsordnung entwickeln sollte, und andererseits von einer neuen Sicht der Ehe her, wie diese sich im Rahmen des II. Vatikanums angebahnt hat.

Die Eheauffassung, die dem kirchlichen Gesetzbuch zugrunde liegt, betrifft einen Kontrakt mit einer starken Betonung der biologisch-sexuellen Möglichkeiten und Pflichten. Von diesem Konzept her kann man eine ziemlich straffe Ehegesetzgebung entwerfen. Das vatikanische Konzil geht jedoch bei der Beschreibung der Ehe von einem Bund aus, von einer Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau. Dieser andere Ausgangspunkt hat notwendigerweise seine Konsequenzen betreffs der Ehegesetzgebung. Es wird aber wohl noch lange dauern, bis diese Konsequenzen in einem neuen Gesetzbuch festgelegt werden. Die Offizialaten waren der Meinung, daß sie darauf nicht warten durften. Deshalb stellten sie sich bei zerrütteten Ehen viel bewußter die Frage nach den wirklichen Ursachen dieser Zerrüttung.

Ofters konnte man feststellen, daß mißlungene Ehen – besonders wenn sie nur kurz gedauert hatten – auf die Tatsache zurückzuführen waren, daß die betreffenden Menschen bei der Eheschließung mehr eine Flucht aus einer unhaltbaren Situation (z. B. heftiger Streit im Elternhaus wegen vorzeitiger Schwangerschaft) als den Aufbau eines wirklichen Ehelebens gesucht haben. Ebenso bekam man einen schärferen Blick für die Tatsache, daß einige Menschen einfach nicht imstande waren, miteinander zu einer wirklichen Ehebeziehung zu kommen. Es gibt ja nicht nur eine biologische, sondern auch eine psychische Impotenz, nämlich bei Menschen, die auf Grund ihrer Persönlichkeitsstruktur nicht zu einem echten Mann-Frau-Verhältnis imstande zu sein scheinen. In diesen beiden Fällen, wenn man also bei zerrütteten Ehen feststellen

konnte, daß die Eheleute entweder nicht imstande waren, zu einem wirklichen Eheverhältnis zu kommen oder nicht wirklich für eine Ehe motiviert waren, wurde – nach einer gründlichen Untersuchung und nachdem die Eherichter zu einer moralischen Sicherheit gekommen waren – die erste Ehe für nichtig erklärt, weil dieser ein wesentliches Element gefehlt hatte.

Bei dieser Art des Verfahrens handelt es sich folglich um zwei Fragen: Hat man mit diesem Partner wirklich und mit freiem Willen eine echte Ehe gewollt und war man im allgemeinen oder mit diesem Partner zu einem wirklichen Eheverhältnis imstande? Diesem Verfahren lag eine Verschiebung von der Kontraktidee (d. h. das Ja-Wort konstituiert die unlösbare Ehe) zur Vorstellung der Ehe als Beziehung zugrunde. Die Ehe wird weniger als statischer Kontrakt betrachtet, der nach der Eheschließung gleichsam über die Partner herausgehoben wird und ein eigenes Leben führt, sondern eher als dynamischer Wachstumsprozeß einer Lebens- und Liebesgemeinschaft, die auf dauerhafte Treue und Unauflöslichkeit ausgerichtet ist.

Obschon diese dynamische Auffassung des Ehebundes sich auf die heutige Theologie² und die Humanwissenschaften gründet und ihren Ausgangspunkt beim II. Vatikanum findet, richten sich gerade gegen diese Auffassung die Beschwerden des Präfekten der Apostolischen Signatura. Er wiederholt aufs neue, daß die Ehe ein Kontrakt ist und daß durch den Ehekonsens die unauflösliche Ehe zustande kommt. Eine andere Meinung würde die freien Verbindungen fördern, die gesellschaftliche Ordnung zerstören und zu einer Pastoral führen, die oberflächlich und ohne Fundament sein würde.

Dennoch sind die niederländischen Eherichter der Überzeugung, daß ihre Praxis nicht außerhalb der Linie der kirchlichen Tradition steht und auch bei der Jurisprudenz der römischen Rota wie der andern Gerichtshöfe der Weltkirche anknüpfen kann. Wie dem auch sei, der Konflikt ist da. Und vielleicht ist das nicht so schlimm, weil auf diese Weise das Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten klar zur Debatte gestellt ist und es hoffentlich einen fruchtbaren Dialog darüber geben wird.

Man wird Wege suchen müssen, um denjenigen, die ungewollt ihre Ehe in die Brüche gehen sahen und aufs neue heirateten, einen Platz in der Kirche einzuräumen, ohne daß man dem Ideal der unauflöslichen Ehe schadet. Man darf diese Menschen jedenfalls nicht wie eine Art von Parias am Rande der Kirche leben lassen.

In den Niederlanden haben die Offizialaten versucht, diese Problematik ernst zu nehmen und wenigstens für jene Ehen, in denen eine psychische Impotenz oder unvollwertige Motivation klar vorhanden war, eine Lösung zu finden.

Dies betrifft jedoch immer nur einen ziemlich kleinen Teil der mißlungenen Ehen. Es gehen viel mehr Ehen in die Brüche. Auch für diese Ehen würde man nach Lösungen suchen müs-

² Vgl. für den neuesten Stand der Exegese: Rudolf Pesch, *Freie Treue – Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg i. Br. 1971. Auch die Synode der deutschen Bistümer kommt um die Problematik nicht herum: Prof. Dr. F. Böckle in dem Interview «Die Kirche und die Geschiedenen», in: *Herderkorrespondenz*, 26. Jg. 1972, S. 69–73. Norbert Greinacher, *Die Stellung Geschiedener und Wiederverheirateter in der Kirche*, in: *In Sachen Synode*, Düsseldorf 1970, S. 52–71. Für eine neue, sich während des II. Vatikanums anbahnende Ehe-theologie: *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, § 48. Für eine offenere Pastoral in den Ostkirchen, laut geworden während des Vatikanums: Msgr. Elias Zoghby, *Die zweite Ehe der schuldlos Geschiedenen*, in: «Die Autorität der Freiheit» (Herausg. J. Chr. Hampe), Bd. III, S. 264–268. Somit scheint die Behauptung Kardinal Staffas, daß das Verfahren der holländischen Offizialaten gegen «die Praxis und die Lehre der Weltkirche» verstößt (in seinem Brief III, 6) nicht zuzutreffen, da auch die Ostkirchen zur Weltkirche gehören.

sen, die mehr bedeuten als «ein Kompromiß auf pastoralem Niveau». Damit gehe ich zum zweiten Teil des Beitrags über.

Anerkennung des Scheiterns

In der oben beschriebenen Praxis der niederländischen Offizialaten macht man einen Versuch, die Ungültigkeitsgründe etwas zu erweitern, indem man mehr die Tragfähigkeit der Menschen und die eigentliche Bedeutung der Ehe berücksichtigt. Diese Praxis führt mit sich, daß man als offizielle kirchliche Instanz ziemlich tief eingeht auf das, was die Menschen bewegt, auf ihre ganz persönlichen und intimen Motivationen und Möglichkeiten. Man will Fakten und Daten ganz persönlicher Art aufreiben, auf Grund derer man auf Ungültigkeit schließen kann. Aber sind die wohl aufzutreiben? Ist es nicht ziemlich anspruchsvoll, klar feststellen zu wollen, ob Menschen in ihrer Ehe auf ihrem Niveau wohl oder nicht fähig (gewesen) sind, zu einem vollwertigen Eheverhältnis zu gelangen? Würde sich so die Kirche, nötigenfalls mit Hilfe von Wissenschaft und Technik, nicht zu Urteilen verführen lassen, die eigentlich ihre Macht übersteigen? Es ist schließlich nicht nichts, wenn man erklärt, daß eine Ehe mit jahrelang geteilter Liebe und geteiltem Leid, mit Kindern und allem andern eigentlich nie existiert hat, ungültig und fiktiv war. Das ist eine Schwierigkeit, die man zu bewältigen hat, wenn es nur die Möglichkeit einer Ungültigkeitserklärung gibt, um aufs neue zu heiraten. Aber ist das wohl die einzige Möglichkeit? Faktisch kennt das kirchliche Recht wohl Fälle von Ehescheidung nicht unauflöslicher Ehen, nämlich bei nicht geschlechtlich vollzogenen Ehen und bei Ehen, die sich auf das Paulinische Privileg berufen können, das im heutigen Recht und in der heutigen Jurisprudenz sehr breit und beinahe unwahrhaftig interpretiert wird. Trotz einer grundsätzlichen Unauflöslichkeit zeigt sich deshalb, daß im Rahmen des heutigen kirchlichen Rechtes die Ehescheidung und eine neue Ehe dann und wann möglich sind. Die evangelische Forderung der Treue und Unauflöslichkeit muß dann auch, wie viele Theologen und Exegeten sagen, nicht so sehr verstanden werden als ein formell juridisches Gebot, das im Übertretungsfall jede andere Ehe notwendigerweise unmöglich macht, sondern eher als ein Zielgebot, als ein dringender Auftrag und Appell zu Treue und dauerhafter ehelicher Verbundenheit.

Würde es gerade hier nicht eine größere Möglichkeit geben, um Menschen nach einer fehlgeschlagenen Ehe zu helfen? In einem solchen Fall muß man dann davon ausgehen, daß Menschen, die sich an den kirchlichen Gerichtshof wenden, es aus Gewissensnot tun. Sie wollen in Frieden mit der Kirche leben. In weitaus den meisten Fällen ist ihre Ehe schon tiefgehend zerrüttet und standesamtlich gelöst. Ihr Problem ist nicht mehr ein juridisches Problem, sondern ein Gewissenskonflikt zwischen dem menschlichen Verlangen nach einem guten Ehe- und Familienleben und ihrem Verlangen, durch die Kirche und in der Kirche als vollwertige Christen betrachtet zu werden. Das ist es, was sie der Kirche vorlegen – und eigentlich nichts anderes.

Man würde dann wünschen, daß eine kirchliche Instanz, zum Beispiel das Offizialat, statt der Untersuchung nach einem Ungültigkeitsgrund mit diesen Menschen ein eindringliches Gespräch über die Ursachen der Zerrüttung veranstalten würde. In diesem Gespräch wird die Frage nach Schuld und Buße zur Sprache kommen müssen, und auch die Frage, ob man seine Verantwortlichkeit für die erste mißlungene Ehe zu tragen bereit bleibt (Alimentation, Besuchsregelung). Man wird untersuchen müssen, ob man echt religiös motiviert ist, wenn man eine neue Ehe auch kirchlich angenommen sehen will. Dann kann man auch über «Bekehrung» und über einen neuen und besseren Anfang sprechen. Aus einem solchen Gespräch kann klar werden, daß die Betroffenen die aufrichtige Ab-

sicht haben, ihre neue Ehesituation christlich zu leben. Dann würde die Kirche doch annehmen und es auch aussprechen können, daß diese neue, standesamtlich anerkannte Ehesituation von christlicher Bedeutung sein kann sowohl für die Betroffenen selber wie für die Kirche und die Gesellschaft, und daß es keine Schwierigkeit gibt, wenn diese neue Verbindung mit dem Segen der Kirche bekräftigt wird und dieselben Rechte und Verpflichtungen mit sich führt wie jede andere christliche Ehe. Auf diese Weise wird die Verantwortung für diese neue Ehe den Eheleuten klar dargelegt, aber sie dürfen wissen, daß ihre neue Ehesituation im Rahmen des Ganzen der Kirche angenommen wird. Die Frage, ob diese zweite Ehe auch ein Sakrament ist, kann man dann vorläufig außer Betracht lassen. Die Antwort darauf wird wohl auch davon abhängen, welche Ansichten über die Sakramententheologie man vertritt.

Pastorale Ehekommission

Persönlich bin ich der Meinung, daß eine solche Praxis eigentlich nicht einmal gegen das Recht verstößt. Sie ist eher «praeter legem». Die erste Ehe wird weder aus ungenügendem Grund für nichtig noch aufgelöst erklärt, aber man nimmt hin, daß sie durch den standesamtlichen Richter aufgelöst ist und faktisch aufgehört hat zu existieren. Man nimmt ebenso hin, daß eine neue standesamtliche, durch die Gesellschaft anerkannte Ehe angefangen hat. Warum soll die Kirche dieser neuen Ehe nicht ihren Segen geben dürfen?

Es ist eine andere Frage, ob es gerade die kirchlichen Gerichtshöfe sein müßten, um diese Aufgabe in Hinsicht auf die Zweitehen zu beherzigen. Sie scheinen nämlich viel mehr für die Handhabung «des Rechtes» angelegt zu sein. Dagegen kann man die Bemerkung machen, daß das kirchliche Recht (und deshalb die Gerichtshöfe) seiner Definition nach pastoral ausgerichtet sein muß. *Salus animarum suprema lex*. Die Kirchenordnung, auch diejenige bezüglich der Ehe, dient dem Wohl des ganzen Menschen, auch dem des Individuums: es ist weniger als beim bürgerlichen Gesetzbuch auf das Allgemeinwohl und auf Institutionen ausgerichtet.

Würde es jedoch große Schwierigkeiten mitbringen, wenn die Offizialaten sich in der oben umschriebenen Weise neu einstellen, würde man sich nach einer Möglichkeit umsehen müssen, um in den Diözesen neben den Offizialaten offizielle bischöfliche Instanzen ins Leben zu rufen, die mit genügender Befugnis und Autorität die pastorale Seite der zerrütteten Ehen im oben umschriebenen Sinn beherzigen können?

Es ist nämlich von großer Bedeutung, daß Menschen in Gewissensnot nicht nur pastoral, sondern auch offiziell im Namen des Bischofs geholfen wird. Diese Menschen haben doch, meiner Meinung nach, ein Recht darauf, zu wissen, daß sie auch offiziell ganz und gar zur Kirche gehören. Auf diese Weise findet ebenfalls eine Legitimierung und eine bestimmte Regulierung des seelsorglichen Handelns der Seelsorger statt. In diesem Sinn verstehe ich einen der Vorschläge für die schweizerische Synode: «In jedem Bistum ist das kirchliche Ehegericht zu ergänzen oder abzulösen durch eine pastorale Ehekommission, die sich in ihrem Beurteilen und Beraten primär von seelsorglichen Erwägungen und nicht nur von juristischen Kriterien leiten läßt» (22/2).

G. A. van Noort, Dechant, Leiden

Vertrauen verhindert Verbrechen

Kinder- und Jugendkriminalität ist keine Erfindung unserer Tage. Als der berüchtigte Schinderhannes am 22. November 1803 seine Verbrecherlaufbahn auf dem Schafott beendete, war er zwanzig Jahre alt, nach heutigem Recht also noch ein Heranwachsender. Es mag sein, daß die sozialen und politischen Verhältnisse jener Zeit bei der Entwicklung dieses jungen Mannes zum Anführer einer gefürchteten und gefährlichen Räuberbande

eine wesentliche Rolle gespielt haben. Aber die Aggressionslust, von der Schinderhannes und seine Kumpanen getrieben waren, scheint heute vielerorts wieder aufzuleben.

Alle drei Minuten wird in der Bundesrepublik jemand betrogen, alle neun Minuten ein Sittlichkeitsdelikt begangen, alle fünf Minuten eine Körperverletzung und alle 250 Minuten ein Mord oder Totschlag verübt. In den letzten neun Jahren stieg die Gesamtzahl der Straftaten und Verbrechen um ein Viertel auf 2,5 Millionen – also erheblich schneller als die Bevölkerung. Diebstähle machen mehr als 60 Prozent der Delikte aus. Die Vielzahl kleiner Eigentumsdelikte ist dabei mitverantwortlich für das weitere Absinken der Gesamtaufklärungsquote (etwa 50 Prozent), denn bei schweren Verbrechen, namentlich bei Tötungsdelikten, arbeitet die Polizei äußerst erfolgreich.

Hoch ist der Anteil der Minderjährigen an den begangenen Straftaten. Etwa einer von drei ermittelten Tätern ist noch keine 21 Jahre alt. Die Zahl der Delikte der unter Vierzehnjährigen beträgt jährlich allein über 60000. Da legt sich in Berlin eine Bande von Dreizehnjährigen in einem verlassenen Keller ein Diebeslager an und wird von der Polizei ausgeräuchert wie eine Gangsterbande. Da ersticht in Hamburg ein Elfjähriger eine 76jährige Toilettenfrau, um sich ein Brathähnchen kaufen zu können. Ein Großteil der Schuld an der wachsenden Kinder- und Jugendkriminalität trägt heute – neben Zeiteinflüssen und Entwicklungsproblemen – ohne Zweifel das Elternhaus. Die meisten straffällig gewordenen Heranwachsenden und Jugendlichen entstammen gestörten Ehen und Elternhäusern. Wir wissen, daß viele junge Straftäter deswegen auf die schiefe Bahn geraten sind, weil sie zu Hause keine Geborgenheit fanden. Entweder waren die Eltern beide berufstätig und konnten deshalb für ihre Kinder keine Zeit aufbringen, oder aber die Eltern hatten so viele «gesellschaftliche Verpflichtungen» zu erfüllen, daß darüber die Beschäftigung mit ihren Kindern notgedrungen zu kurz kam.

Die Kriminalpolizei muß immer wieder feststellen, daß Eltern völlig überrascht und fassungslos sind, wenn sie erfahren, bei welchen Straftaten man ihre Kinder gefaßt hat. Sie müssen einräumen, daß sie viel zu wenig Kontakt zu ihren Kindern hatten, ja daß sie im Grunde gar nicht mit ihren Kindern zusammenlebten. Kein Wunder, wenn sich diese bei Unbekannten durch kriminelle Handlungen für das rächen, was sie bei ihren Eltern vermissen mußten! Es fehlt heute in vielen Familien am notwendigen Vertrauen der Kinder zu den Eltern. Dieses Vertrauen zu erwerben, zu festigen und zu erhalten – das ist einer der wichtigsten Faktoren bei der Vorbeugung gegen die Straftaten Jugendlicher.

Nur Vertrauen ist letzten Endes imstande, Verbrechen und Vergehen zu verhindern. Nur die Primärgemeinschaft der Familie kann die Schlüssel-ergebnisse vermitteln, auf denen die spätere Gesellschaftsfähigkeit des Kindes und des Jugendlichen beruht. Reinhard Abeln, Stuttgart

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebner, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelsexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

AUSSCHREIBUNG

Die Einigung kath. Studenten an Fachhochschulen sucht ab sofort einen(e)

GESCHÄFTSFÜHRER(IN)

für die Leitung der Zentralstelle in Köln.

Der Arbeitsbereich umfaßt die verantwortliche Haushaltsführung, Planung, Organisation und Durchführung von Seminaren, Kontakte zu zirka 80 Studentengemeinden, zu Studentenverbänden, staatlichen und kirchlichen Behörden. Fähigkeit zur Vortrags- und Redaktionstätigkeit erwünscht.

Vergütung: Nach Studium-Abschluß und Berufserfahrung (BAT III bzw. BAT II); übertariflicher Urlaub; Reise- und Tagegeldetat vorhanden.

Eine Einarbeitungszeit ist gewährleistet.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind zu richten an:

Gerald Stein, Vorstandsvorsitzender der EKSF

4300 Essen, Humboldtstraße 65, Telefon (02141) 71 53 43

INTERKO-REISEN 1973

Biblisch-archäologische und landeskundliche Studienreisen unter wissenschaftlicher Führung

für anspruchsvolle, interessierte Menschen, die in der Gemeinschaft Gleichgesinnter das Außerordentliche suchen.

Ägypten mit Nilkreuzfahrt

Studienreise in Unter- und Oberägypten, verbunden mit einer achttägigen Nilkreuzfahrt auf den Hotelschiffen «Isis» und «Osiris»

14 Tage: 1. Reise vom 1. bis 14. März 1973

2. Reise vom 5. bis 18. April 1973

Leiter: Dr. Franz Fürer, Althistoriker und Ägyptologe, Zürich

Biblische Welt von Libanon, Syrien, Jordanien Israel und Sinai

Das außergewöhnliche Programm einer biblischen Studienreise

19 Tage, vom 1. bis 19. April 1973

Leiter: Prof. Dr. theol. Rudolf Schmid, Luzern

Griechenland, einschliesslich Kreta und Rhodos

Biblisch-klassische Studienreise auf den Spuren des Apostels Paulus

17 Tage, vom 2. bis 18. April 1973 (10. Wiederholung)

Leiter: Dr. Winfried Elliger, Universität Tübingen

Persien

Studienreise zu den Stätten des antiken Perserreiches und der islamischen Hochkultur (3. Wiederholung)

17 Tage, vom 2. bis 16. April 1973

Leiter: Univ.-Prof. Dr. Hans Joachim Stoebe, Basel

Das Afrika der römischen Antike: Algerien und Tunesien

Eine Studienreise in die Kulturgeschichte des antiken Roms und des frühen Christentums in Nordafrika

17 Tage, vom 5. bis 21. Oktober 1973

Leiter: Univ.-Prof. Dr. theol. Peter Stockmeier, München

Äthiopien

Faszinierende Studienreise in das Land des «Löwen von Juda», in die Geschichte einer über 3000 Jahre alten Kultur, mit einer reichen christlichen Tradition inmitten des beidnischen Afrika (5. Wiederholung)

17 Tage, vom 21. September bis 7. Oktober 1973

Leiter: Dr. Walter W. Müller, Dozent für semitische Philologie an der Universität Tübingen

Heiliges Land (Israel und Sinai)

Von den Quellen des Jordan bis Beersheba, bzw. Eilat am Roten Meer und zum St.-Katharinen-Kloster im Sinai

14-, 17- und 19tägige Reisen mit Abreiseterminen am 1. April, 22. April, 30. April, 30. September und 6. Oktober 1973

Wissenschaftliche Leiter: Univ.-Prof. Dr. theol. Ernst Jenni, Basel; Dr. rer. bibl. Otto Rickenbacher, Assistent an der Universität Fribourg; Prof. P. Johannes Haymoz OSB, Einsiedeln; Univ.-Prof. Dr. theol. Hans Wildberger, Zürich; Prof. lic. theol. u. lic. bibl. Georg Schelbert, Luzern und Fribourg

Flugpauschalreisen mit Kursflugzeugen. Zuverlässige technische, seit 19 Jahren bewährte Organisation. Ausgezeichnete Hotels und bester Service. Verlangen Sie die detaillierten Reiseprogramme und weitere Auskünfte von

INTERKO

Geschäftsstelle des Interkonfessionellen Komitees für biblische Studienreisen
Postfach 616, CH-6002 Luzern, Telefon (041) 36 55 38