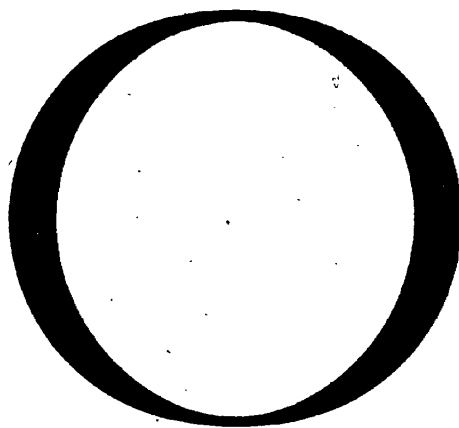




WIR SIND DIE HEILIGE FAMILIE. Es gibt den Heiligen Vater und die Heilige Mutter, und ich, ich bin das Kind. Die Menschen müssen sich um uns drängen wie die Küken zu ihrer Mutter, wie die kleinen Vögelchen im Nest. Die Erde zittert. Überall Feuer und Flut. Nun treten die Ozeane über die Ufer, und das große grüne Wasser überflutet alles. Die Welt ist nichts mehr als eine riesige Flut. Die größten Schiffe gehen unter wie kleine Bötchen aus Zeitungspapier. Es gibt nur eine Konstruktion, die schwimmt, das Haus der Heiligen Familie. Alle Getreuen haben geholfen es zu bauen, und es nimmt alle auf. Das Haus schwimmt auf einem Ozean von Schlamm.»

Das Böse schwimmt mit

Unheil überall. Doch wunderbar, dieses Gefühl der Geborgenheit. Heil in der Arche. Wunderbar, daß es das gibt: einen Heiligen Vater und eine Heilige Mutter. Dazu das andere Gefühl: Die ganze Welt dreht sich um uns, den Kreis der Sühnenden und Erlösten. Wunderbar und bestrickend. Die Geretteten ducken sich unter die Fittiche der Mutter. Alle, die bei ihr ihr Nest suchen, finden sich in ihrem Netz. Bei jedem Wunders sind sie an der Leine. Am Strick. Im Gefängnis. In der Hölle.

Das ist die abschreckende Übersetzung des verführerischen Textes, den wir an den Anfang gestellt haben. Er stammt nicht aus der Mun-Sekte mit ihren «wahren Eltern», nicht von den Children of God und auch nicht aus dem Divine Light Zentrum. Wir fanden ihn in einem Drehbuch von *Pierre Koralnik*. Der Text ist die naiv-poetische Skizze für einen Film, der in ihrer Entfaltung etwas entlarvt, was jederzeit aus jedem hervorbrechen kann. Sein ursprünglicher Titel lautete «La Sainte Famille», aber der Produzent entschied sich für *La*

chasse au diable. Tatsächlich steht am Ende die Tat einer mörderischen Teufelsaustreibung. Wie bei einem Krimi sieht man diese auch schon zu Beginn. Der Film zeigt, warum es soweit kommen konnte, kommen mußte (vgl. *letzte Seite*).

Hinter dem Film stehen die Akten eines Prozesses. Hinter den Akten ein Geschehen, das sich unter uns abgespielt hat. Unter uns im «streng katholischen» Milieu: im großen Dreieck zwischen Rom, Fatima und dem Heiligen Land und im kleinen Dreieck zwischen Singen am Hohentwiel, Hellikon/Aargau und Ringwil im Zürcher Oberland. Es begann im Jahre 1950. Auf dem Höhepunkt jener unfehlbaren Sicherheit, die man darin gewann, daß Rom und Fatima in eins fielen. Der Filmregisseur hat das nur angedeutet. In Wirklichkeit fuhr die spätere Heilige Mutter per Rad zuerst nach Rom, dann nach Fatima. Später freilich nur noch nach Fatima und nicht mehr per Rad, sondern mit einem Mercedes 300 und in Begleitung eines «Paters», der nach dieser Fahrt das Ordenskleid auszog. Die weltweite Mission, derer sich die Heilige Mutter aufgrund des Segens von Fatima/Rom rühmte und aufgrund derer sie bis nach Jordanien gelangte, schrumpfte alsbald auf das Kleine Dreieck zusammen, in dem sie mit richtender «Herzensschau» und absoluter Autorität den «Willen Gottes» verkündete.

Im Kampf gegen das Böse verengt sich der Blick. Von der wirklichen Welt werden nur noch Hiobsbotschaften wahrgenommen. Sie verwandeln sich in Drohungen und Terror gegenüber den Getreuen. Hörig geworden vergessen diese sogar die Verantwortung für die eigenen Kinder. Eines von ihnen wird verteufelt und zum Sündenbock gemacht: Isolierung und Projektion des Bösen, das in uns selber durchbricht, je fanatischer wir es bekämpfen. Die Untat an dem Mädchen, das den Stockschlägen der Sekte erlag, geschah am 14. Mai 1966. Am Vorabend, dem jährlichen Fatima-Tag, hatten die Heiligen Eltern zur letzten Bußwallfahrt aufgerufen. *Ludwig Kaufmann*

Film

Die Heilige Familie / La chasse au diable: Pierre Koralniks Verfilmung der Ringwiler «Teufelsaustreiber» – Geborgenheit, Auserwählung und Terror in der «Arche» – Der bigott-katholische Hintergrund – Triebverdrängung und Sendungsfanatismus – Hörigkeit der Getreuen – Das Böse überwältigt seine Bekämpfer – Wie auch heute eine Sekte entsteht (siehe: «Zur Titelseite»). *Ludwig Kaufmann*

Zivilisation

Fahrrad/Auto – Illich nachgerechnet: Nach Illich wendet ein amerikanischer Automobilist für 10 000 km 1500 Stunden auf – Zwei Franzosen versuchen die Nachrechnung für ihr Land – Zeitaufwand um sich ein Auto leisten zu können – «Verallgemeinerte Geschwindigkeiten» in bezug auf Autotyp und Berufsgruppe – Bei der höchsten Berufsgruppe sind Fahrrad und Auto gleichrangig – Die «soziale Zeit» in einer Fahrrad-Gesellschaft.

Y. Debourverie/J. P. Dupuy, Paris

Schisma

Die Altgläubigen – damals und heute: Veränderungen in der Liturgie führten im 17. Jahrhundert zum russischen Raskol (Spaltung) – Patriarch Nikons Reformen – Das Kreuzzeichen mit drei statt mit zwei Fingern wird zum Bekenntnisunterschied – Berufung auf die angeblich ältere Tradition – Die am Bisherigen festhalten, werden mit Feuer und Schwert ins «Martyrium» getrieben – Aber auch Avvakum, der Führer der Altgläubigen, möchte die «Neueren» am Galgen sehen – Konformismus und Intoleranz auf beiden Seiten – Das «ausgewählte Volk» zerfiel in Sekten – 1971: Bann über die Raskolniki aufgehoben – 1976, 7. März: Stichtag für ein Meßbuch-Schisma?

Robert Hotz

Theologie

Autonome Moral im christlichen Kontext: Die Forderung nach einer «Glaubensethik» als Kritik an A. Auer's «Autonome Moral und christlicher Glaube» – Seine Thesen – Unterstellungen der Kritiker – Positionen von Stoeckle, Schürmann, Ratzinger und von Balthasar – *Gegenkritik:* Der Handel mit Reizworten und die Reduktion auf Apologetik – Nur appellative statt einsichtige und verbindlich gemachte Situationsgerechtigkeit – Mit H. Schürmann eine Basis der Verständigung – Drei Forderungen für die weitere Diskussion.

Dietmar Mieth, Fribourg

Zuschrift

Bei der Khamsi in die Schule gehen?: Was hat sich in Europa getan, daß wir für afrikanische Riten sensibel werden? – Therapie an Jugendlichen, die «in der Luft hängen» – Unsere Priorität des Gewußten vor dem spürbar-sinnenhaft Bewußtem – Das Selbstgefühl aus durchgestandenen Prüfungen – Ein Vakuum in unserem religiösen Sinngefüge.

Felixitas Betz, Hamburg

Fahrrad/Auto: Illich nachgerechnet

Diesem Mann muß man auf die Finger sehen! Ob seine Berechnungen überhaupt stimmen? So ist da und dort hinsichtlich der Thesen von Ivan Illich zu Energie und Geschwindigkeit zu hören. Zwei Franzosen, in deren Land Illich mit seinen Büchern und über die Zeitschrift «Esprit» große Erfolge buchen kann, haben sich daran gemacht, Illich hinsichtlich seiner Kritik am Auto (bzw. am Zeitverlust bzw. mangelnden Zeitgewinn durchs Auto) nachzurechnen. Wer selber mit dem Rad fährt, fühlt sich da gewiß bestätigt; doch kommt vielleicht der Augenblick, wo er bemerkt, daß das Mitführen von *Lasten* und daß die *Steigungen* (nebst Weg- und Witterungsverhältnissen) offenbar nicht eingerechnet wurden: daß somit Fortbewegung je nach Situation nicht nur eine Frage der Distanz, sondern u. a. auch der Höhendifferenz ist. Daß aber überhaupt im Sinne von Illichs Sicht gefragt und gerechnet wird, ist deshalb noch lange nicht falsch, und auf jeden Fall ist interessant und amüsant, was die beiden Franzosen im einzelnen, zumal hinsichtlich Autotyp und Berufsgruppe, herausgefunden haben.

Die Redaktion

Illich schrieb: «Der typische Amerikaner verwendet jährlich über 1500 Stunden für sein Auto. Er sitzt darin (beim Fahren oder Warten), er arbeitet, um es mit allen zusätzlichen Ausgaben (Pneus, Benzin, Straßentaxe, Versicherung, Steuer usw.) zu bezahlen. Er verwendet vier Stunden pro Tag für sein Auto. Dabei sind die mit dem Transport zusammenhängenden Tätigkeiten nicht eingerechnet, wie etwa die Zeit im Spital, vor Gericht, in der Garage, die Zeit, die man braucht, um die Autoreklamen am Fernsehen zu verfolgen oder um das Geld für eine Ferienreise zu verdienen. Dieser Amerikaner braucht 1500 Stunden, um 10 000 km zurückzulegen. Er benötigt also durchschnittlich eine Stunde für sechs Kilometer. In jeden Ländern, die keine Transportindustrie kennen, erreichen die Menschen genau die gleiche Geschwindigkeit und können erst noch das Ziel ihrer Bewegung frei wählen. Sie gehen zu Fuß und brauchen dafür 3 bis 8% ihrer sozialen Zeit. Der Unterschied bezüglich des Verkehrs zwischen den reichen und sehr armen Ländern liegt folglich nicht im größeren Wirkungsradius, sondern in der Verpflichtung – bedingt durch die Transportindustrie –, die Energie in hohen Quanten zu konsumieren».¹

«Verallgemeinerte Geschwindigkeit» des Automobilisten

Da Illich sich auf den amerikanischen Automobilisten bezieht und die einzelnen Elemente seiner Berechnung nicht angibt, wollten wir mehr darüber wissen. Wir haben deshalb untersucht, welches die «verallgemeinerte Geschwindigkeit» des französischen Automobilisten ist. Das Prinzip der Berechnung ist einfach. Man schätzt die jährlichen Ausgaben, die mit dem Besitz und dem Gebrauch eines Autos verbunden sind: Amortisierung der Ausgaben für den Führerschein; Amortisierung des Kaufpreises; die fixen jährlichen Ausgaben: Ver-

sicherung, Garage; die laufenden Ausgaben für den Gebrauch: Benzin, Öl, Pneu, periodische Revision, normale oder unfallbedingte Reparaturen, Parkgelder, Bußen, Kauf verschiedener Akzessorien. Diese Ausgaben werden in Zeit verwandelt, indem man sie durch den Stundenlohn dividiert. Die so errechnete Zeit ist jene, die man braucht, um das Geld zu verdienen, das für den Ankauf und den Gebrauch eines Autos nötig ist. Zu dieser Zeit zählt man jene hinzu, die man braucht, um mit dem Auto zu fahren.² Schließlich fügt man jene anderen Zeiten an, die mit dem Gebrauch des Wagens verbunden sind: persönliche Arbeit für den Unterhalt des Autos, Kauf des Benzins und der verschiedenen Akzessorien, Spitalaufenthalt usw. Wenn man die so errechnete Zeit mit den jährlich gefahrenen Kilometern in Beziehung setzt, erhält man die gesuchte «verallgemeinerte Geschwindigkeit».³

Wir haben uns zunächst für typische Fälle interessiert, die sich charakterisieren lassen durch die Berufsgruppe, den Autotyp und den Wohnort. Die Resultate finden sich auf der *Tabelle 1*.

Die verschiedenen Parameter der Berechnung (z.B. die jährliche Kilometerzahl und ihre Verteilung) ändern sich je nach Berufsgruppe und Automarke. Die *Tabelle 1* erlaubt deshalb nicht, die verschiedenen Autotypen in bezug auf die gleiche Berufsgruppe und den gleichen Gebrauch untereinander zu vergleichen. Deshalb haben wir die *Tabelle 2* erstellt, in der diese Berechnungselemente vom Autotyp unabhängig sind. Wir haben außerdem die Möglichkeiten des Fahrrades hinzugefügt.

Die von uns berechneten Werte sind im allgemeinen etwas höher als jene, die Illich für den amerikanischen Automobilisten angibt. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß wir nur jene Ausgaben in unsere Berechnung einbezogen haben, die der Automobilist direkt trägt. Wenn man *Alfred Sauvy* glaubt, dessen Stimme in Frankreich leider zu oft unterdrückt wird, sind die Kosten, die von der öffentlichen Hand (also vom Steuerzahler) getragen werden, beachtlich höher.⁴ (Die Ausgaben des Staates und der Gemeinden für die Infrastruktur sind höher als die Auto- und Benzinsteuern; desgleichen übertreffen die kollektiven Kosten der Autounfälle bei weitem jenen Betrag, den der Automobilist direkt trägt; ganz außer Betracht fallen auch die Kosten für jene Beschwerden, die durch das ständige Autofahren entstehen). Es ist folglich nicht unwahrscheinlich, daß eine komplette Berechnung zu ähnlichen Ergebnissen wie die von Illich führt.

Wie dem auch sei, besonders interessant für die Analyse sind die verschiedenen «verallgemeinerten Geschwindigkeiten» in bezug auf den Autotyp und die Berufsgruppe. Bei einem gegebenen Automodell ist die «verallgemeinerte Geschwindigkeit» um so höher, je mehr man in der sozialen Hierarchie steigt. Dafür gibt es zwei Gründe: die Erhöhung der jähr-

Tabelle 1
Verallgemeinerte Geschwindigkeit

Bauer		gelernter Arbeiter			Vorarbeiter			Angestellte		Kleiner Unternehmer		Mittleres Kader			Höheres Kader		Freie Berufe	
Simca 1301	2CV (occ.)	Aronde	Opel Kadett	Renault 16	2CV	Peugeot 204	Peugeot 204	Renault 4	Simca 1301	Ami 6	Opel Rekord	Simca 1000	Fiat 124	Taunus 17 M	Fiat 850	ID 13	Fiat 500	DS
L	L	M	V	P	V	V	M	M	V	L	M	M	V	P	L	P	P	L
6	11	11	9	8	12	10	10	11	10	17	12	15	15	12	26	14	14	27

P = Paris; V = Vorort von Paris; M = Mittelmäßige Stadt; L = Landgemeinde (Wohnort)

Tabelle 2

		Fahrrad	Citroën/2CV	Simca/1301	Citroën/DS 21
Höheres Kader	P	14	14	14	12
Angestellte	M	13	12	10	8
Gelernter Arbeiter	M	13	10	8	6
Bauer	L	12	8	6	4

lichen Kilometerzahl, wodurch der Anteil der fixen Kosten pro Kilometer geringer wird, vor allem aber das höhere Einkommen, wodurch die Zeit kürzer wird, die nötig ist, um die Ausgaben für das Auto zu verdienen. Übrigens ist unabhängig von der Berufsgruppe das schnellste Automodell in bezug auf die «verallgemeinerte Geschwindigkeit» jenes, das sich zuunterst auf der Modelliste befindet, und dieses wird noch durch das Fahrrad übertroffen (außer für die höchste Berufsgruppe, bei der die beiden gleichrangig sind).

Die «soziale Zeit» in einer Fahrrad-Gesellschaft

Wie sind diese Ergebnisse zu interpretieren? Die Mitglieder einer Gesellschaft, die nur das Fahrrad kennen und die gleichen Ortsveränderungen wie wir machen müßten, würden weniger «soziale Zeit» dafür verwenden. Die berühmten Leistungen des Autos in bezug auf Zeitgewinn und Beweglichkeit sind nur ein täuschender Mythos. Selbstverständlich gäbe es eine ganz andere Verteilung in der sozialen Zeit zwischen Arbeitszeit und Zeit für effektive Ortsveränderung.

An diesem Punkt werden die «seriösen und realistischen» Leute, jene, die «beide Füße auf dem Boden» haben, anfangen, sich lustig zu machen. Sie werden einen gesellschaftlichen Zustand lächerlich finden, der verlangen würde, daß jeder im Durchschnitt täglich ungefähr drei Stunden mit dem Fahrrad unterwegs wäre. Dieses Argument wendet sich aber sogleich gegen sie selbst. Denn jene Strukturierung des Raumes und jene Verteilung der Zeit⁵, die – *vorangesetzt, sie blieben unverändert* – zu jener lächerlichen Situation führen würden, sind genau jene, die uns heute zwingen, einen schönen Teil unserer Zeit dafür zu arbeiten, die Kosten für den Weg zwischen Wohnort und Arbeitsplatz zu bezahlen. Wie kann man aber übersehen, daß die Strukturen unserer raum-zeitlichen Sozialwelt durch die «effektiven Geschwindigkeiten» in der Ortsveränderung geschaffen werden? Wie kann man übersehen, daß diese Geschwindigkeiten die Distanzen schaffen und gleichzeitig einen kostbaren Teil unserer vitalen Zeit verzehren? Wie kann man übersehen, daß diese Geschwindigkeiten den Zeitmangel bewirken, und zwar durch die wachsende Entfernung zwischen den Orten unserer Verpflichtung und jener unserer Wünsche, und die außerdem Ungleichheiten schaffen? Jene, die nämlich nicht über das Geld verfügen, um sich die raschen Verkehrsmittel zu beschaffen, und trotzdem in einer Raum-Zeit leben, die durch jene strukturiert ist, sind die Betroffenen. Und, wie Tabelle 2 zeigt, gewinnen nicht einmal die Begünstigten unter uns tatsächlich Zeit. Was wir gewinnen, ist nur die *Möglichkeit* erhöhter Beweglichkeit. Die industrielle Gesellschaft, die diese Möglichkeit schafft, errichtet aber gleichzeitig auch die Hindernisse zur Realisierung jener Möglichkeit.

Es gibt eine andere Weise, das Gleiche darzustellen. Manche werden sagen, es sei sinnlos, die Zeit, die man braucht, um sein Auto zu verdienen, und die Zeit, die man zum Fahren verwendet, zusammenzuzählen. Wenn man nämlich morgen die Fabrikation von Autos anhalten würde, ließe sich die Arbeitszeit gewiß nicht im entsprechenden Maße reduzieren. Man würde nur andere Dinge produzieren. Illich entwickelt durch seine Berechnung tatsächlich ein Argument im Sinne der Reduktion auf das Absurde. Er entlarvt die vorgetäuschte Rationalität des Systems und enthüllt damit zugleich die Existenz einer anderen impliziten und verborgenen Rationalität. Man sagt uns, die Ökonomie sei im Dienste von Bedürfnissen (z.B. Ortsveränderung), die vorgegeben und unabhängig vom wirtschaftlichen System sind. Gut, dann hat Illich aber das Recht, seine Berechnung so vorzunehmen, wie er es tut, und jedem Bedürfnis einen Teil des Arbeitsaufwandes anzulasten. Man gelangt so zu einer Absurdität: die technische Evolution, auf die wir so stolz sind, führt zu einer Regression und nicht zu einem Fortschritt. *Die technische Evolution geborcht folglich einer anderen Logik.* Im Falle des Autos ist es ganz klar,

daß wir es nicht mit einem einfachen Transportmittel zu tun haben. Etwas anderes erklärt, wieso wir an ihm hängen: es ist zum Zeichen geworden für den Platz, den wir in der sozialen Hierarchie einnehmen, und zum Instrument für eine *magische Beherrschung der Welt*. Y. Debourverie / J. P. Dupuy, Paris

Aus dem Französischen von Raymund Schwager

¹ Vgl. I. Illich, Eine verhängnisvolle Illusion, Orientierung 37 (1973) 225.

² Die totale Fahrzeit wird geschätzt auf Grund der jährlichen Kilometerzahl. Diese wird aufgeteilt in die verschiedenen Arten von Ortsbewegungen – Wohnort/Arbeitsplatz, Berufsverkehr, Vergnügungsfahrten, Ferien usw. Diese Arten der Ortsbewegung werden mit typischen Geschwindigkeiten (Landstraße, städtischer Spitzenverkehr, städtischer Minimalverkehr usw.) in Beziehung gebracht.

³ Die Einzelheiten der Berechnung können eingesehen werden in den Büros der CEREBE, 140, rue de Chevaleret, Paris 13ème.

⁴ A. Sauvy, Coûts et avantages de l'automobile pour la Nation, in «L'automobilisme», cahier 4/5 de la Chronique Sociale de France (Oct. 1973). – Vgl. außerdem: Ulf Bülte, Die sozialen Kosten des Automobils in der Schweiz, Orientierung 38 (1974) 10–12.

⁵ Zu erwähnen ist vor allem die *wachsende* Entfernung zwischen Wohnort, Arbeitsort, Ferienort usw.

DIE «ALTGLÄUBIGEN»

Die Frage nach einem möglichen *Schisma* wurde hier bereits vor einem Jahr (Orientierung 1975/4) gestellt, aber die Sicht war auf das Wallis im Hinblick auf das Seminar von Ecône beschränkt. Neuerdings wird das Wort «Schisma» auch in Deutschland herumgeboten. Manche wollen im bevorstehenden 1. Fastensonntag (7. März) einen «Stichtag» sehen, weil auf dieses Datum in den deutschsprachigen Ländern das neue Meßbuch verbindlich eingeführt wird. Der Aufruf, die Kirchensteuern zu verweigern, ja womöglich eigene Kirchgemeinden zu bilden, war in der Schweiz schon im vergangenen November zu vernehmen: Inserate mit Vorwürfen gegen Synoden und Bischöfe riefen zur «Sammlung» der «treugebliebenen» Katholiken auf. Unverhofft traf dann am 19. Januar die Meldung aus Rom ein, es sei – «erstmal seit langer Zeit» – eine *Exkommunikation gegen Bischöfe* ausgesprochen und veröffentlicht worden. Und so ausgefallen der Kontext auf den ersten Blick zu sein scheint, so verwandt mit unseren traditionalistischen Gruppen wirkt er doch bei näherem Zusehen. Der Grund zur Exkommunikation liegt nämlich in der widerrechtlichen Weihe von fünf spanischen Klerikern zu Bischöfen, die der im Exil lebende frühere Erzbischof von Hué und Bruder des ermordeten Präsidenten Diem, Mgr. Ngo Dinh Thuc (79), in Spanien vollzogen hat. Sieht man von dessen persönlichem Schicksal (und vielleicht verminderter Zurechnungsfähigkeit?) ab, so bleiben (nach der katholischen Madrider Zeitung «Ya») drei Kennzeichen für den Hintergrund dieser illegal aufgebauten Hierarchie: 1. die angeblichen Marienerscheinungen und die Wallfahrten von El Palmar de Troya, 2. ein extremer Antikommunismus (politisch die «Rechte der spanischen Rechten»), 3. die exklusive Anerkennung des Konzils von Trient. Das sind aber Elemente, die man auch in unseren traditionalistischen Gruppen wiederfindet. Mindestens beim zweiten und dritten Kennzeichen wird man an Äußerungen des Gründers von Ecône, (Alt-) Erzbischof Marcel Lefebvre, erinnert. Dieser lehnt bekanntlich nicht nur das neue Meßbuch Pauls VI. ab; er weigert sich vielmehr nach wie vor, sich dem Zweiten Vatikanum zu unterwerfen, obwohl ihn der Papst persönlich und formell dazu aufgefordert hat. Darüber ist von der Schweizerischen Bischofskonferenz im Dezember eine Dokumentation herausgegeben worden. Sie bestätigt und ergänzt die Erklärungen von Bischof Mamie und sticht von der «verhüllten» römischen Äußerung zu Ecône deutlich ab, über die wir zuletzt (Orientierung 1975/10) berichtet hatten. Damals fiel das Wort

«Sekte». Allerdings hatten wir gerade zuvor auf den Roman «Catholics» von Brian Moore hingewiesen: den Versuch, mit einer tragikomischen Zukunftsvision der unbewältigten innerkirchlichen Gegenwart beizukommen. Heute nun versuchen wir etwas Ähnliches mit einer Rückblende in die Geschichte der Spaltung der russischen Kirche, aus der die «Raskolniki» hervorgingen. Manche Parallele zwischen dem 17. Jahrhundert der russischen Orthodoxen und dem 20. Jahrhundert der westlichen Katholiken wird der Leser selber entdecken: einige aber sind ziemlich drastisch hervorgehoben, weil es möglicherweise bald einmal zu spät ist, um noch die nötigen Lehren zu ziehen. Wer weiß, vielleicht wird damit das Augenmaß derjenigen geschärft, die auf beiden Seiten noch etwas Sinn für Maß bewahrt haben.

Die Redaktion

HÄTTE SICH 1956 jemand träumen lassen, daß zwanzig Jahre später die katholische Kirche ein «Altgläubigen-Problem» haben würde? Damals waren runde drei Jahrhunderte vergangen seit jenem *Ritenstreit* in Rußland, der 1656 zur Abspaltung («Raskol») der sogenannten *starovery* (Altgläubigen) oder *staroobryadcy* (Altritualisten) führte. Wie die Geschichte beweist, handelt es sich bei religiösen Riten nicht um bloße Äußerlichkeiten. Als Ausdruck innerster Glaubenshaltung können sie nicht leichter Hand geändert werden, wenn nicht die Gefahr heraufbeschworen werden soll, daß man in der Veränderung der Riten gleichzeitig eine Veränderung dessen vermutet, was sie auszudrücken suchen. Patriarch *Nikon*, der große Liturgiereformer des 17. Jahrhunderts, der von 1652 bis 1658 an der Spitze der russisch-orthodoxen Kirche stand, hat hiervon nichts gewußt – und die Folgen waren dementsprechend.

Patriarch Nikons Reformen

Der 1605 geborene Bauernsohn Nikon, der sich rasch und zielstrebig zu den höchsten kirchlichen Würden emporgearbeitet hatte (mit 43 Jahren war er bereits Metropolit von Groß-Novgorod), war zweifellos ein gebildeter Mann. Sein Vorbild war die Kirche von Byzanz, welche einst Rußland das Christentum gebracht hatte. Und so meinte er im Rückgriff auf die griechischen Bräuche der damaligen Zeit seine Kirche zu den Quellen der apostolischen Tradition zurückführen zu können und an diese angleichen zu müssen.

Tatsächlich wiesen die altslawischen Übersetzungen aus dem Griechischen manche Mängel auf, und so schien es ein durchaus verdienstvolles Unternehmen, diese Fehler nach dem Stand des damaligen Wissens zu korrigieren und die liturgischen Texte entsprechend zu überarbeiten. Allerdings waren die alten Formulierungen schon längst ins Gebetsleben des Volkes eingegangen, und so konnte es nicht ausbleiben, daß die veränderten Texte (mochten sie auch der griechischen Vorlage weit besser entsprechen) bei vielen Gläubigen auf Widerstand stießen.

Und Patriarch Nikon, einmal vom Reformeifer gepackt, ließ es auch nicht bei textlichen Reformen bewenden. Er verlangte, daß der Name Jesu künftig in der griechischen Diktion *Iisus* und nicht wie bis anhin *Isus* auszusprechen sei. Neben dem Kreuz mit acht Enden sollte auch das mit vier Enden verehrt werden. Bei der Vorbereitung auf die Liturgie hatten nun nur noch fünf und nicht mehr sieben Opferbrote Verwendung zu finden. Doch die einschneidendste Änderung bestand in der Vorschrift, das *Kreuzzeichen* künftig nach griechischem Brauch *mit drei Fingern* zu machen, Symbol der Hl. Dreifaltigkeit. Nikon glaubte, dies sei apostolische Tradition. Er konnte ja nicht wissen, daß bei der Missionierung Rußlands auch die Griechen noch das Zweifingerkreuzzeichen machten, dem Symbol der zwei Naturen in Christus. Ironie des Schicksals, nicht die Griechen, sondern die Russen hatten im Grunde genommen die ältere Tradition bewahrt, und das angeblich seit jeher gebräuchliche Kreuzzeichen mit drei

Fingern war tatsächlich eine Neuerung. Liturgische «Archäologie» führte schon im 17. Jahrhundert nicht immer zu den Quellen.

Auch die Textreformen waren im Endresultat weit weniger wissenschaftlich, als sie im Wunschdenken des Patriarchen hätten sein sollen. Zwar kaufte dieser in einem Athoskloster 498 alte griechische Manuskripte, und auch die übrigen Patriarchen steuerten rund 200 Texte bei, doch insgesamt bezogen sich nur sieben der Handschriften auf die Liturgie. Und am Ende ging Eile vor Wissenschaft, so daß man anstelle der alten Texte eine Ausgabe eines Meßtextes, der 1602 in Venedig publiziert worden war, dem neuen und 1655 von einem Landeskonzil in Moskau approbierten slawischen Meßbuch zugrunde legte.

Aber es waren letztlich nicht diese Dinge, welche viele Gläubige verunsicherten, sondern die Änderungen des kirchlichen Brauchtums als solchem, wobei hinzukam, daß Patriarch Nikon und die ihm ergebenden Kirchenversammlungen ihre Neuerungen mit der größtmöglichen Intoleranz als die allein-seligmachende Ausdrucksform des wahren Glaubens zu verkünden begannen und sich nicht davor scheuten, zu deren Durchsetzung auch die weltliche Macht einzuspannen. Wer das Kreuzzeichen mit zwei Fingern machte, war ein Ketzer, den man für ein solches «Verbrechen» foltern und verbrennen mußte.

Der einzige Bischof, *Pavel* von Kolomna, der sich auch auf der Moskauer Kirchenversammlung offen gegen die Reformen Nikons auszusprechen wagte, wurde in die Verbannung geschickt und vielleicht sogar umgebracht. Ein weiterer Gegner, der Protopope *Ioann Neronov*, wurde in ein Kloster verbannt. Und der eigentliche Führer der Altgläubigen, der Protopope *Avvakum*, wurde 1681 nach Verbannung, Kerker und Folter bei lebendigem Leibe auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Viele seiner Anhänger erlitten in der Folgezeit ein ähnliches Schicksal. Schließlich hatte ja ein großes Landeskonzil bereits im Jahre 1666/67 beschlossen, daß die «Altgläubigen» als Ketzer einzustufen und dementsprechend zu exkommunizieren seien. Es war dies die Antwort der offiziellen Kirche an jene Gläubigen, welche in den liturgischen Neuerungen einen Abfall vom wahren Glauben der Väter zu sehen wagten.

Die Typologie der «Altgläubigen»

Der bekannte Satz aus dem «Indiculus de gratia Dei» (D 139): «Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens» (Lex orandi – lex credendi) wird zwar heute aus historischer Sicht anders interpretiert, aber für die meisten Gläubigen ist oder war zumindest die Liturgie zugleich Glaubensnorm. Mit den Feinheiten dogmatischer Formulierungen konnte und kann die Mehrzahl der Gläubigen, den Klerus nicht ausgeschlossen, oft recht wenig anfangen. Hingegen war es auf dem rituellen Gebiet, d.h. in den Ausdrucksformen des Glaubens, sehr einfach, die Identität des Glaubens abzulesen. Übereinstimmung der Formen hieß Glaubenseinheit, Verschiedenheit der Formen bedeutete Trennung, Spaltung und Glaubensabfall.

Noch vor wenigen Jahren schüttelten Kenner des russischen Altgläubigenschismas erstaunt den Kopf, daß so geringfügige und äußerliche rituelle Änderungen zu einer Kirchenspaltung führen konnten, welche noch heute andauert. Nicht minder erstaunlich schien die Tatsache, daß man die Altgläubigen wegen ihres Festhaltens an den überlieferten religiösen Formen mit Feuer und Schwert verfolgte und diese lieber das Martyrium auf sich nahmen, wie beispielsweise die berühmte Bojarin Morozova und ihre Schwester, die Fürstin Urusova, als sich mit drei Fingern zu bekreuzigen. Inzwischen haben manche vor dem modernen Altgläubigenphänomen des 20. Jahrhunderts das Kopfschütteln verlernt und beginnen ernsthafter nach den Ursachen zu forschen.

Der russische Kirchenhistoriker *P. Johannes Chrysostomus* aus Niederaltaich hat bereits vor Jahren auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Altgläubigenraskol hingewiesen: Es handelte sich um eine Epoche äußerer Unsicherheit. Diese Unsicherheit manifestierte sich auch darin, daß eine Vielzahl von Prophezeiungen über einen bevorstehenden Weltuntergang im Umlauf waren. Aus einer apokalyptischen Schau heraus wurde von einer Übernahme der Herrschaft durch Satan und dem darauf folgenden Ende der Zeiten gesprochen. Die Gläubigen wurden vor den Irreführungen durch die Propheten des Bösen gewarnt und zur unbeirrbarsten Treue aufgefordert, die in der teuflischen Bedrängnis allein den Sieg garantiert.

Ähnliche Phänomene wie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erleben wir heute wieder. Wer hätte nicht von Visionen und Erscheinungen gehört, von Mahnungen, Warnungen und Drohungen, die bei Nichtbeachtung das Weltende ankündigen. Seltsamste Prophezeiungen, die selbst den Glaubensabfall des Papstes nicht ausschließen, machen die Runde und finden auch im sogenannten «aufgeklärten» 20. Jahrhundert bei manchen Christen – den Klerus wiederum nicht ausgeschlossen – Gehör.

Der wahre Glaube sei in Gefahr, meinten die «Altgläubigen» des 17. Jahrhunderts, und diejenigen des 20. Jahrhunderts denken ein Gleiches. Nachdem in den russischen Westgebieten durch das Vordringen des polnisch-litauischen Großreiches eine Reihe orthodoxer Diözesen 1595 in Brest-Litovsk eine Union mit der katholischen Kirche Roms eingegangen waren, sahen die konservativen orthodoxen Kreise ihre Kirche vom – in ihren Augen – häretischen Katholizismus bedroht. Die Nikonsche Liturgiereform und die sich hieraus ergebende Verunsicherung wurde als Schwächung der eigenen Position gegenüber dem andringenden äußeren Feind empfunden. Ähnliche Empfindungen lassen sich auch bei katholischen Gläubigen des 20. Jahrhunderts bezüglich der Ökumene, insbesondere mit dem Protestantismus, feststellen.

Aber es gab noch ein innerkirchliches Moment, das die Altgläubigen nicht minder in ihrer Ablehnung der Reformen bestärkte. Denn rund hundert Jahre zuvor (1551) hatte ein Moskauer Konzil – die sogenannte Synode der hundert Kapitel oder «Stoglav» – unter anderem energisch das Zweifingerkreuzzeichen eingeschärft. (Allerdings war auf jener Hundertkapitelsynode auch schon eine Revision der kirchenslawischen Texte erstmals diskutiert worden, wenn auch ohne praktische Resultate.)

Dieses Zweifingerkreuz, das 1551 noch als ein Zeichen absoluter Orthodoxie (d.h. der Rechtgläubigkeit) gegolten hatte, war unter Nikons Einfluß urplötzlich zum verdammungswürdigen Symbol der Häresie geworden. Hatte sich der Patriarch damit nicht selber offen von der kirchlichen Tradition entfernt? Denn weshalb sollte 1653 das nun falsch sein, was 100 Jahre zuvor ebenfalls von einer Bischofssynode feierlich als allein richtig verkündet wurde? So zumindest fragten sich manche Gläubige – und wohl nicht ganz zu Unrecht, denn es war ihnen schließlich einiges an kirchlicher Inkonsistenz zugemutet worden.

Es rächte sich eben bereits damals, wenn der Veränderung unterworfenen religiösen Formen mit einem quasi-dogmatischen Charakter umgeben wurden. Man erinnert sich unwillkürlich an die lateinische Rubrizistik, welche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Form der katholischen Meßfeier bestimmte. Was war da nicht alles bis ins kleinste und unwesentlichste Detail vorgeschrieben? Die Form hatte einen sakrosankten Charakter bekommen. Wehe demjenigen, der nicht mit dem Rücken zum Volk zelebrierte oder die Vorschrift nicht beachtete, daß das Allerheiligste in einem Tabernakel auf dem Altar aufzubewahren sei. Er geriet unweigerlich in Konflikt mit den Hütern der kirchlichen Disziplin, obwohl

gerade in den beiden als Beispiel aufgeführten Punkten auf ein kirchliches Brauchtum verwiesen werden konnte, das einmal anders gewesen war.

Inzwischen haben sich die Vorzeichen geändert, und bereits gelten heute die Weherufe denjenigen, welche nach wie vor an den alten Rubriken bei ihren Meßfeiern festhalten (das Latein statt der Landessprache verwenden oder noch nicht mit dem Gesicht zum Volk zelebrieren). Dabei ist der Streit, der sich um solche Details erhebt, nicht weniger grotesk als die erbitterte Auseinandersetzung um den Gebrauch des Zwei- oder Dreifingerkreuzzeichens. Sind nicht auch wir heute auf dem besten Wege, jene Formen, die noch vor einigen Jahren als alleinseligmachende galten und von der Macht kirchlicher Disziplin energisch gestützt und verteidigt wurden, als Äußerungen schismatischer Randgruppen der Kirche zu betrachten?

Beinahe meint man, der alte Patriarch Nikon sei in neuer Gestalt aus dem Grabe erstanden, wenn man vernimmt, daß nach der verpflichtenden Inkraftsetzung des neuen «Meßbuchs für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets» am 7. März 1976 kein Geistlicher mehr das alte tridentinische Meßformular benutzen dürfe, es sei denn privat und ohne Anwesenheit von Gläubigen, sowie mit einer besonderen Genehmigung des zuständigen Ordinarius.

Mit Konformismus und Intoleranz

In einem Punkte mußten sich schon im 17. Jahrhundert die Altgläubigen und die Vertreter der offiziellen Kirche gegenseitig nichts vorwerfen: im Grunde genommen waren nämlich beide Teile gleichermaßen konformistisch. So gab es beispielsweise nicht die Möglichkeit, sich *sowohl* mit dem Zwei- *als auch* mit dem Dreifingerkreuz zu bezeichnen. Gott bewahre! Nein, nur das eine von beidem war möglich. Und während sich die Altgläubigen auf ihre Tradition beriefen und die Vorfahren und Heiligen, die immerhin mit den alten Riten ein heiligmäßiges Leben zu verbringen vermochten (was nur schwer zu bestreiten ist), als Zeugen anriefen, beschwor Patriarch Nikon seine angeblich «apostolische» Überlieferung und stützte sich dabei auf die Aussagen seiner griechischen Mitbrüder im Patriarchenamt, die – von Sachkenntnis nicht getrübt – eifrig ihre Bräuche als apostolische beschworen.

Kein Wunder, daß bei so einseitiger und konformistischer Betrachtungsweise eine Polarisierung der Meinungen unvermeidlich wurde. Kein Wunder auch, daß mit dem Konformismus die Intoleranz Hand in Hand ging und es nicht lange dauerte, bis sich die Gegner gegenseitig verketzten und mit Bannflüchen belegten. Dabei wurden die äußerlichen rituellen Formen nun tatsächlich auch zu dem, was man ihnen zuvor schon zugeschrieben hatte, nämlich zum Unterscheidungszeichen von Rechtgläubigkeit und Häresie, was den Weg zur Einsicht endgültig vermauerte, daß im Grunde genommen sowohl die Riten der Altgläubigen wie der «Neuerer» gleichermaßen dem allein wichtigen Ziele dienten, Gott zu loben und sein Heilswirken zu verherrlichen.

Statt gegenseitiger Duldung der rituellen Formen, die in nichts die Rechtgläubigkeit angetastet hätte, kam es nun zu einem jahrhundertlangen, blutigen Streit, bei welchem die offizielle Kirche nur deshalb die Oberhand behielt, weil sie sich auf die Unterstützung der Staatsmacht stützen konnte. Aber zu einem «Sieg», d.h. zur völligen Unterdrückung und Vernichtung der Altgläubigen reichten auch die Mittel weltlicher Macht nicht aus. Den eigentlichen Grund für diesen Mißerfolg hatte schon Avvakum in einem Brief an den Zaren Alexej Michailovitsch dargelegt: «Seltsam, in was für einem Irrtum sie befangen sind. Mit Feuer, Knute und Galgen wollen sie den Glauben festigen. Welche Apostel haben dergleichen gelehrt?»

Das hinderte nicht, daß der gleiche Avvakum in einem andern Brief riet, Patriarch Nikon und die übrigen Ketzer, «diese schlimmen Hunde, Lateiner und Juden», verbrennen oder aufhängen zu lassen, wie dies der liebe und verständige Zar Ivan der Schreckliche zweifellos getan haben würde. – Auch Avvakum unterschied sich also seiner Mentalität nach in nichts von seinen Gegenspielern.

Stellt man die Frage nach der «Schuld» für den Raskol, so fällt ein Urteil nicht leicht. Nimmt man die Reformen Nikons zum Ausgangspunkt, so bleibt doch die Tatsache unübersehbar, daß die slawischen Texte tatsächlich einer Verbesserung bedurften und daß der Patriarch bestehende liturgische Übelstände, wie das gleichzeitige Lesen verschiedener Meßteile durch mehrere Priester, erkannte und beseitigte. Andererseits erlag jedoch auch Nikon der Gefahr eines Pseudointellektualismus, der vor lauter angeblicher Wissenschaftlichkeit die religiösen Werte nicht mehr richtig zu gewichten wußte. Die eigene Überheblichkeit und die Fehleinschätzung politischer Realitäten führten sehr bald zum Konflikt mit dem Zaren und zum eigenen Sturz. 1658 wanderte auch Nikon ins Klostergefangnis und erlangte bis zu seinem Tode die Freiheit nicht mehr. Seltsamerweise starb er im gleichen Jahre 1681 wie sein Gegenspieler Avvakum, nur mit dem Unterschied, daß ihm beim Begräbnis nochmals die Ehren eines Patriarchen zuteil wurden.

Aber auch die Altgläubigen waren in ihrem eisernen Festhalten an der überlieferten Tradition sicherlich nicht nur gut beraten, denn ihr Brauchtum ging genauso wenig auf eine Einsetzung durch Christus oder die Apostel zurück wie die Neuerungen eines Nikon! Zudem gründete ihre Ablehnung keineswegs bloß in rein religiösen Motiven, sondern basierte zum Teil auch auf einem recht handfesten russischen Nationaldenken. So schrieb Avvakum beispielsweise an den Zaren: «Seufze Du wieder nach alter Art, wie in früheren Tagen, und sprich auf gut russisch: Gospodi, pomiluj (Herr, erbarme dich). Und das Kyrie eleison, laß das sein, so sprechen die Griechen, spuck auf sie! Du bist doch ein Russe, Michailovitsch, und kein Grieche.» Noch weiter ging ein Mönch des Klosters von Solovki, der von den Griechen zu behaupten wagte, sie hätten den christlichen Glauben verloren, «leben sie doch schon viele Jahre unter den gottlosen und unreinen Türken».

National-religiöses Prestigedenken war bei den Raskolniki wie bei den Nikonianern vorhanden, nur daß sich dieses auf Grund der bestehenden politisch-geschichtlichen Situation eben verschieden äußerte.

Aus geschichtlicher Rückschau wird man sagen müssen, daß die beiden Gegner sich letztlich gerade wegen der Ähnlichkeit ihrer Strukturen so sehr ineinander verbissen. Sie kämpften mit gleichlautenden Argumenten für einen kompromißlosen Konformismus und vergeudeten – gleicherweise intolerant – ihre Kräfte in einem sinnlosen Streit. Sieger gab es dabei keine, sondern nur Verlierer, weil die Sache, für die gekämpft wurde, gar keinen Sieg erlaubte. Auf diese Weise verlor die russisch-orthodoxe Kirche viele standhafte, glaubenstreue Menschen, während die Altgläubigen, in die Isolation getrieben, am Ende selber rituelle Kompromisse eingehen mußten, um ihr Überleben als eigenständige Gruppe zu sichern.

Von der Kirche zur Sekte

Der hierarchisch-institutionalistischen Vorstellung einer Kirche als Hüterin der Rechtgläubigkeit hatten die Altgläubigen die Auffassung vom «ausgewählten Volk Gottes» gegenübergestellt, das die Tradition in seinem Glaubensbewußtsein erhält. Doch die Altgläubigen mußten bald erfahren, daß ohne hierarchische Institution ein kirchlicher Zusammenhalt nicht zu gewährleisten ist. So zerfiel denn das Altgläubigentum in

eine Vielzahl von Einzelgruppierungen, Teilkirchen und Sekten.

Bischof Pavel von Kolomna hatte keine Bischöfe geweiht, da er an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende glaubte. So fehlte denn den Altgläubigen eben ein Bischof und bald einmal auch die Priester, was ihre Weiterexistenz in Frage stellte.

Eine Gruppe, die sogenannten «Priesterlosen» (bezpopyevy), beschränkte sich darauf, Taufe und Buße durch Laien spenden zu lassen, und verzichtete künftig auf die übrigen Sakramente, womit sie allerdings im Bestreben nach ritueller Reinheit den zentralen Sinn des ganzen Ritus verloren.

Eine andere Gruppe suchte das Manko durch Aufnahme abgefallener orthodoxer Popen auszugleichen und wurde deshalb als «beglopopyevy» bezeichnet. Daß diese Form im Endeffekt auch das Bestreben nach absoluter ritueller Reinheit nicht erfüllte, liegt auf der Hand.

Wieder andere unter den priesterlichen Altgläubigen fanden 1848 schließlich einen griechischen Metropoliten, der sich ihnen anschloß, und vermochten in der Folgezeit eine eigene kirchliche Hierarchie aufzubauen, nachdem auch sie sich zuerst 150 Jahre lang mit «flüchtigen» Popen hatten begnügen müssen. Es ist nicht erstaunlich, daß sich gerade diese Altgläubigengruppe in ihrem Bestand am besten erhielt.

Das Bestreben, alle Rubriken und Vorschriften des 17. Jahrhunderts getreulich zu bewahren, um nicht – wie sie glaubten – des Heiles verlustig zu gehen, zwängte die Altgläubigen nicht nur in das Korsett eines starren Ritualismus, sondern diktierte ihnen auch weitgehend eine starre, agrarische Lebensweise. Ihre Beharrlichkeit, ihr religiöser Ernst verbunden mit moralischer Integrität sowie ihre Arbeitsamkeit, die nicht minder asketische Züge trug als ihre Religiosität, erregt zwar Bewunderung, brachte aber keine neuen schöpferischen Impulse.

Aber auch die offizielle russisch-orthodoxe Kirche hatte ihren traurigen Tribut an diesen fruchtlosen Streit zu entrichten. Ihr Abstützen auf die Staatsmacht erwies sich als Bumerang. Aus dem Diener Staat entwickelte sich unter Peter dem Großen der Staat als Herr der Kirche mit allen sich daraus für die Kirche ergebenden Nachteilen, an denen sie zum Teil noch heute krankt.

Auf dem Moskauer Landeskoncil der russisch-orthodoxen Kirche wurde 1971 endlich der Kirchenbann über die Altgläubigen aufgehoben. Das geschehene Unglück konnte damit allerdings nicht mehr rückgängig gemacht werden. Immerhin reizt dieses ganze Geschehen zum Nachdenken. Während im Osten nach über drei Jahrhunderten eines sinnlosen Ritenstreites die Zeichen auf Versöhnung stehen, scheint sich im Westen eine Entwicklung abzuzeichnen, deren Parallelen zum russischen Altgläubigenschema nur schwer zu übersehen sind. Vielleicht wäre heute gerade noch Zeit – wenn auch gewissermaßen in letzter Minute – aus den Erfahrungen der Geschichte zu lernen: Statt daß wir uns in «Nikonianer» und «Altgläubige» spalten und uns gegenseitig bekämpfen, sollten wir auf beiden Seiten dem je eigenen Konformismus und der damit verbundenen Intoleranz den Krieg erklären.

Robert Hotz

Bibliographie

- Mitr, Makarij «Istorija Russkoj Cerkvi» Bd. XII, S.-Peterburg 1883, S. 112–227.
Valentin Gittermann «Geschichte Rußlands» Bd. I, Hamburg 1949, S. 301–315, 507–510.
B. Schultze/Johannes Chrysostomus «Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche», Salzburg 1961 (Joh. Chrysostomus «Die russische Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts im Spiegel der damaligen Kirchenspaltung»), S. 46–67.
Johannes Chrysostomus «Die russischen Altgläubigen» in «Catholica Unio» No 2/1975, S. 35–43.
S. Zen'kovskij «Russkoe staroobrazdestvo» München 1970.
Istorija russkoj literatury XVII–XVIII vekov, Moskva 1969, («Zitie» protopopova Avvakuma) S. 112–137.

AUTONOME MORAL IM CHRISTLICHEN KONTEXT

Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik

Jeder Christ geht zu Recht davon aus, daß *Moral* und *Glaube* etwas miteinander zu tun haben. Wenn er näher überlegt, wird er zugleich zugestehen, daß *Moral* und *Glaube* nicht dasselbe sind. Glaubensfragen lassen sich nicht auf Moralfragen reduzieren; umgekehrt können die gleichen moralischen Urteile aus verschiedenem Glauben gefällt werden. *Moral* und *Glaube* sind nicht zu trennen, aber sie sind zu unterscheiden.

Wie nun diese Unterscheidbarkeit und Untrennbarkeit zugleich genauer zu bestimmen ist, worauf sie sich im einzelnen bezieht und wie sie sich bei der Entstehung sittlicher Einsichten und bei der Begründung sittlicher Urteile auswirkt, das ist eine Frage, die die theologische Ethik schon immer beschäftigt hat. Im Zeichen der Erkenntnis der weltlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens und Handelns nach dem Konzil wurde diese Beschäftigung besonders intensiv. Sie hat eine Diskussion erneuert, die mit den Grundworten *Autonomie* und *Theonomie* des Sittlichen geführt wird. Das Grundwort *Autonomie* stammt aus der von Kant begründeten Entwicklung der neuzeitlichen philosophischen Ethik; das Grundwort *Theonomie* hat vor allem P. Tillich in die Diskussion eingeführt. Von einigen theologischen Ethikern wird heute die neuzeitliche *Autonomie* des Sittlichen aufgenommen und als *Autonome Moral im christlichen Kontext* neu interpretiert.

Am ausführlichsten wurde diese Position bisher von A. Auer dargestellt.¹ Mit hier nicht weiter zu behandelnden Differenzen vertreten eine Reihe von theologischen Ethikern einen ähnlichen Ansatz.² Die zunächst spärliche Kritik³ hat sich mit der Zeit verstärkt und in dem Grundwort *Glaubensethik* vielleicht ihr zentrales Stichwort gefunden.⁴

Mit dem Gegensatz *Glaubensethik* – *autonome Moral* sind die Fronten einer interessanten Diskussion zwar einprägsam, aber sicherlich in der Sache falsch abgesteckt. Von den Kritikern wird oft vergessen, daß A. Auer sein Buch *«Autonome Moral und christlicher Glaube»* genannt hat. Da es bei den Kritikern üblich geworden ist, die Position einer autonomen *Moral* im christlichen Kontext zu verzeichnen, sei sie vor einer Auseinandersetzung an dieser Stelle kurz skizziert.⁵

¹ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; ders., Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: *«Autonome Moral»*; Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu, beides in: *Moralerziehung im Religionsunterricht*, hg. v. A. Auer u.a., Freiburg – Basel – Wien 1975, 27–90.

² Zum Beispiel: J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral? In: *Stimmen der Zeit* 185 (1970) 99–112; R. Hofmann, Das Menschliche im christlichen Ethos, in: *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus* (Münchener Akademienchriften, Bd. 56), hg. v. F. Henrich, München 1970, 145–168; D. Mieth, Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (Reihe X), Graz – Wien – Köln 1970; St. Pfürtnner, Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos, in: *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, hg. v. G. Teichtweier u. W. Dreier, Würzburg 1971, 243–266; F. Böckle, Theonomie Autonomie, Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: *Humanum* (Festschr. R. Egenter), hg. v. J. Gründel u. V. Eid, Düsseldorf 1972, 17–46; H. Juros/Th. Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik, in: *Theologische Berichte* 4, hg. v. J. Pfammatter u. F. Furger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974, 89–108.

³ Zuerst von G. Ermecke, vgl. *Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie*, in: *Catholica* 26 (1972) 193–211.

⁴ Vgl. *Wörterbuch der christlichen Ethik*, hg. v. B. Stoeckle, Freiburg – Basel – Wien 1975, Klappentext und Einleitung S. 13.

⁵ Die Kritiker: B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; K. Hilpert, Art. *Autonomie*, in: *Wörterbuch der christlichen Ethik* a.a.O. 28–34; J. Ratzinger (unter Mitarbeit von H. Schürmann u. H. Urs von Balthasar), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

Die Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext

Die wesentlichen Thesen sind folgende:

Die Erkenntnis-These: Die der Wirklichkeit innewohnende Wahrheit ist zumindest annähernd erkennbar, aussagbar und mitteilbar. Wirklichkeit hat rationalen Charakter. Daher kann das Vernunftgemäße in der Wirklichkeit erkannt werden. Das Sittliche ist das Vernunftgemäße (nach Thomas von Aquin).

Die Geschichtlichkeit der Erkenntnis: Die «Rationalität der Wirklichkeit» (A. Auer) kommt in der Geschichte fortlaufend anders zu Wort. Das entspricht der Welthaftigkeit und Werdehaftigkeit des Menschen.⁶ Die Geschichtlichkeit der Erkenntnis des Sittlichen (man vergleiche etwa die Entwicklung der Menschenrechte) zielt jedoch nicht auf einen Relativismus und Subjektivismus, da Geschichte nicht nur als Ort des Wandels, sondern auch als Ort der Überlieferung begriffen wird.

Die ethische These: Ein rationaler Ausweis des Sittlichen ist also möglich. Verbindlich ist der Ausweis der für den Menschen gültigen Sinnkriterien. Sittlichkeit ist die Verbindlichkeit des erkannten Sinnes der Wirklichkeit. Sinn wird also immer zugleich auch als Wert verstanden («Sinnwert»). Ausgewiesen werden die Sinn- und Wertkriterien nach der Methode hermeneutischer Argumentation.⁷

Die theologische These: Gott hat den Menschen nicht erst geschaffen und ihm dann (zusätzlich) Weisungen für sein sittliches Leben gegeben. Der Mensch ist von Gott so in Freiheit gesetzt, daß er die sittlichen Weisungen in geschichtlicher Erkenntnis in der geschaffenen Wirklichkeit finden kann. Die Erkenntnis des Sittlichen und der sittliche Vollzug sind ihm freilich verdunkelt durch die *Entordnung* der Sünde. Daher gerät durch die Wortoffenbarung der Weg zur Sittlichkeit in deutlicheres Licht. Mit andern Worten: die Autonomie des Sittlichen (Eigengesetzlichkeit der Wirklichkeit, Selbstgesetzlichkeit der Vernunft) erscheint als theologisch legitim, solange die Notwendigkeit eines aufklärenden Verweisungszusammenhangs mit dem Glauben gesehen wird. Die autonome Moral im christlichen Kontext vertritt also keine absolute Autonomie oder Autarkie der sittlichen Vernunft. Sie kann sich dabei auf Thomas, aber auch auf Kant berufen.⁸ Freilich steht sie in Gegensatz zu einigen nachkantianischen Entwicklungen der Ethik.

Die These von der christlichen Eigenart des Sittlichen: Christliche Sittlichkeit ist nicht der rationalen Begründung entzogen und nicht in nur für Gläubige zugängliche Einsichten zu fassen. Die christliche Eigenart besteht in der entschiedenen Bedrängnis, die der einzelne Sinngehalt und die ihm entsprechende sittliche Weisung auf den Menschen ausübt. Thomas von Aquin verlegt die Eigenart der sittlichen Aussage des Neuen Gesetzes auf die Ebene des *guten Rates*. Von der christlichen Eigenart wird daher im Sinne eines neuen Sinnhorizontes und einer spezifischen unausweichlichen Motivation gesprochen. Damit ist nicht gemeint, daß die Aus-

⁶ Vgl. A. Auer, Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral, in: *ThQ* 149 (1969) 4–22.

⁷ Vgl. A. Auer, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation, a.a.O. 31: «Man wird drei konstitutive Elemente einer Ethik als Sinnwissenschaft nennen müssen: den Ansatz beim Vorverständnis, die wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Vorverständnisses und die bleibende kritische Offenheit.»

⁸ Vgl. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

sagen der christlichen Offenbarung inhaltlich gleichgültig werden, sondern nur, daß sie im Glauben als verstärkende Kraft, oft sogar als entscheidender Impetus der sittlichen Handlung erscheinen.

Der theologische Verweisungszusammenhang («Kontext») ist ebenfalls nicht in einer christlichen Sonderethik zu fassen, die alle anderen Menschen nichts angeht. Er liegt im Glauben an eine bestimmte umfassende Intentionalität des Sittlichen. Ohne solche Verweisung kommt auch eine ausgesprochen atheologische Ethik nicht aus. Der Kontext geht auch in die Begründung des Sittlichen konkret mit ein. Er wird argumentativ greifbar in der kritischen Sonderung, integrierenden Verlängerung und stimulierenden Verschärfung der Ergebnisse der autonomen Moral.

Die Lehramtsthese: Die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für den gesamten Bereich des sittlichen Handelns wird von der Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext nicht bestritten. Die Frage ist nur, ob sich diese Zuständigkeit mit unterschiedsloser Kompetenz artikulieren darf. Vorgeschlagen wird, daß sie sich originär im «geistlichen» Bereich des spezifisch christlichen guten Rates und subsidiär im «weltethischen» Bereich äußert. Eine lehramtliche Äußerung wird daher um so weniger nötig, je mehr die autonome Moral selbst die Argumente liefert, und um so mehr, als eine Defizienz des sittlichen Bewußtseins besteht. Dazu tritt die Forderung, die lehramtliche Aussage im Sinne der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils dialogisch und argumentativ wahrzunehmen und nicht gegenüber den praktisch gelebten Überzeugungen in der Kirche zu isolieren.

Kritische Punkte der Position: Im Grunde steht jede dieser Thesen zur Diskussion an. Die Option für die Rationalität des Sittlichen muß vielleicht ebenso differenziert werden wie die Option für Geschichtlichkeit. Im Argumentationsverfahren gibt es bereits heute einige Differenzen zwischen den Vertretern der Grundposition. Niemand wird behaupten, daß die Frage lehramtlichen Sprechens im Bereich der Sittlichkeit ausdiskutiert sei. Aber so ohne weiteres läßt sich nicht die Sittlichkeit unter das Dach des Glaubens bergen; und die unterschiedslose Kompetenz des Lehramts für Angelegenheiten des Glaubens und Angelegenheiten der Sittlichkeit, die dogmatische Sprache im Bereich des Sittlichen bedarf der Überprüfung. Eine Differenzierung von Glaubenssätzen und Sittensätzen im Kontext des Glaubens scheint durchaus am Platz. Man kann nicht die Moral in den Glauben hineinholen und zugleich die Eigenständigkeit des Glaubens gegenüber der Moral behaupten.

Die Position im Dunkel der Unterstellungen ihrer Kritiker

Kritik ist nur soweit überzeugend, als sie die kritisierte Position dort angreift, wo sie steht. Die guten Regeln scholastischer Disputation sind jedoch heute oft in der Theologie vergessen. Damit soll nichts gegen die Würze der Polemik gesagt sein, sofern diese zusätzlich zur nahrhaften Speise geliefert wird. Was haben jedoch die Kritiker aus der skizzierten Grundposition gemacht? Einige Beispiele:

B. STOECKLE: GRENZEN DER AUTONOMEN MORAL

Primat der Ethik vor dem Glauben: Mit einem einzigen Kant-Zitat aus «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (vgl. S. 13 und S. 20) wird der gesamten Entwicklung der autonomen Moral Moralismus unterstellt. Die autonome Moral im christlichen Kontext fällt so unter die Irrtümer der Neuzeit. Die nicht zitierte Quelle von Stoeckles übrigen Aussagen über Kant ist G. Girardi.⁹ Bei Girardi heißt es:

⁹ Vgl. Der Atheismus und das Moralproblem, in: Internat. Dialogzeitschrift 1 (1968) 408.

Schon in seiner Jugend hatte ihn (Kant) die Wolffsche Grundlegung der Sittenlehre, wie er sie von Baumgarten übernommen hatte, unbefriedigt gelassen. Er forderte eine autonome Moral, die unabhängig sein mußte von den Gegenständen und mithin im besonderen von der Metaphysik und der Religion. Was Kant zu dieser Position führte, war weniger eine wissenschaftstheoretische Absicht als ein sittliches Ideal: das der Freiheit. Die Moral ist autonom, weil der Mensch autonom zu sein hat. Indem Kant den transzendenten Gott als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnete, machte er aus ihm eine Bedingung der Möglichkeit der Freiheit.

Zum Vergleich Stoeckle (S. 20):

Schon in seiner Jugend hatte ihn die überkommene, von Wolff maßgeblich bestimmte Grundlegung der Sittenlehre unbefriedigt gelassen: Sie erschien ihm zu theonom. Im Bemühen, sich von ihr abzusetzen, fordert Kant eine autonome Moral, eine Sittenlehre, die unabhängig sein mußte von den sogenannten «Gegenständen», damit im besonderen von Metaphysik und Religion... Was freilich Kant zur Einnahme dieser Position veranlaßte, war weniger eine wissenschaftstheoretische Absicht als vielmehr ein bestimmtes Postulat: das der Freiheit. Von daher gesehen ist die Moral darum autonom, weil der Mensch selbst autonom, frei von jeder Fremdbestimmung zu sein hat. Autonomie der Ethik und Autonomie des Menschen sind demnach aufs engste miteinander verknüpft... In Weiterführung dieser Neugründung der Ethik gelangte dann bekanntlich Fichte zu der Überzeugung, daß man zwischen Religion und Moral wählen müsse.

Schon Girardis Text stellt zu wenig heraus, daß es Kant primär um eine Befreiung des Menschen von der *Heteronomie seiner Bedürfnisse* geht und nur sekundär um Religion und Metaphysik, die diese Heteronomie (Eudämonismus) transportieren.¹⁰ Stoeckle läßt nun aus dem Girardi-Text Kants Gottesbegriff heraus und retuschiert ihn so, daß die Gegensätze schärfer werden. Auf diese Weise läßt sich Kants These in der «Grundlegung der Metaphysik der Sitten» kaum diskutieren!

Gleichsetzung von Autonomie und Autarkie:

Die katholische Version autonomer Moral operiert ziemlich genau mit jener Grundvorstellung vom Menschen und seinem sittlichen Erkenntnisvermögen, das dem profan-neuzeitlichen Selbstverständnis entspricht (S. 38).

Ein anderes Urteil findet sich bei Stoeckles Schüler Hilpert:

Die theologische Version autonomer Moral übersieht also genau das, was die Stoßrichtung der neuzeitlichen Autonomiebewegung ausmacht und zur Trennung von philosophischer und theologischer Ethik geführt hat.¹¹

Vermutlich mußte man aus diesem Für und Wider ein Einerseits-Anderseits machen: die autonome Moral im christlichen Kontext übernimmt den Autonomiegedanken zwar historisch aus der Neuzeit, begreift ihn aber sachlich durchaus als älteres Problem und modifiziert ihn entsprechend im Rahmen seiner theologischen Verwendung. Nun ist mit Stoeckles Vorstellung von der neuzeitlichen Stoßrichtung der Autonomie keineswegs Kant gemeint, sondern – man höre und staune: der Neoeudämonismus etwa H. Marcuses. Denn für Stoeckle «verdichtet sich auch der Eindruck, daß das theoretische Konzept autonomer Ethik maßgeblich zur Legitimierung und Befestigung neoeudämonistischer Lebenseinstellung bemüht wird, ja dieser sein Vorhandensein verdankt» (S. 39). Die Autonomie als Pflicht zur Selbstzwecklichkeit der menschlichen Person und die Autonomie als Libertinismus: Stoeckle mußte sich hier entscheiden, welches der gegensätzlichen Konzepte er angreift, bzw. gar moraltheologischen Positionen unterstellt.

Einebnung des Glaubens?

«...was die theologische Ethik anlangt: in ihrem Bestreben, sich rational so weit als nur möglich verständlich zu machen und alles auszuräumen,

¹⁰ Vgl. dagegen J. Schwartländer, Der Mensch ist Person a.a.O.

¹¹ Art. Autonomie, in: Wörterbuch christlicher Ethik a.a.O. 34.

was' welthafter Vernunft nicht vollziehbar erscheint, entging sie nicht der Gefahr, den Menschen zum Maß aller Dinge, damit auch zum Maß göttlicher Wahrheit zu degradieren... Es ist auch nicht zu verkennen, daß diese ethische Ausrichtung stark opportunistische Züge trägt: Ihr fehlt ja der Halt an einem übergeordneten Maßstab. Das Handeln wird zum bloßen Reagieren auf die jeweiligen Umstände und Situationen.» (S. 128).

Nach der Art kirchenamtlicher Dokumente wird hier auf die Nennung der Betroffenen verzichtet. Welcher theologische Ethiker könnte sich in dieser Skizze wiedererkennen: als Ausräumer des Glaubens, als Defraudant der Wahrheit und als Opportunist? Da manche der hier Angegriffenen in der Kirche nicht immer ein leichtes Leben haben, muß diese Art polemischer Sprache bloßgestellt werden.¹²

Der Autonomie-Artikel von K. Hilpert in dem von B. Stoeckle herausgegebenen *Wörterbuch christlicher Ethik* enthält neben interessanten historischen Informationen ebenfalls eine Reihe von Unterstellungen gegenüber der Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext: «Der Kirche komme bezüglich desselben (des Weltethos) nicht autoritative (sic!), sondern bloß subsidiäre Lehrkompetenz zu» (S. 33). Auch dies wurde so nie vertreten: der Gegensatz ist nicht *autoritativ-subsidiär*, sondern *originär-subsidiär* (A. Auer). Hilpert behauptet, diese Position besäße zudem keine legitime Tradition, sondern sei bisher in Lehrverfahren bekämpft worden. Welch ein Argument! Es wäre auf Thomas seinerzeit gut anwendbar gewesen. Schließlich unterstellt Hilpert Fuchs, Auer und Böckle «metaphysischen Dualismus» und «Trennung von Theorie und Praxis», ein Zeichen, daß er gar manche Äußerung der genannten Autoren nicht kennt.¹³

H. SCHÜRMANN: DIE FRAGE NACH DER VERBINDLICHKEIT DER NEUTESTAMENTLICHEN WERTUNGEN UND WEISUNGEN¹⁴

Zum *Dualismus*: Schürmann greift eine Reihe von Sprachregelungen einer autonomen Moral im christlichen Kontext an, so z.B. die Unterscheidung von formalen und materialen Weisungen und die von A. Auer gebrauchte Unterscheidung von Heilsethos und Weltethos (S. 28, Anm. 25). Er selbst schlägt dafür die Unterscheidung von *eschatologisch* ausgerichteten Wertungen und Weisungen und *partikulären*, «die sich auf unterschiedliche Welt- und Lebensbereiche beziehen», vor; an die Stelle von Heil und Welt tritt für ihn *geistlich* und *sittlich* (S. 31 ff.). Die Sachfragen verändern sich mit dieser anderen Begrifflichkeit freilich nicht. Der Systematiker muß zudem darauf hinweisen, daß es eine exegetische Illusion ist, einem philosophischen Vorverständnis bei der Interpretation der Bibel zu entgehen (S. 28, Anm. 25); wenn Schürmann vor einem funktionalen Verständnis der biblischen Weisungen warnt, dann tut er es mit philosophischem Vorverständnis: sein Verständnis ist «personal-ontisch» (S. 28, Anm. 26). In jedem Fall beweist der Exeget, daß man ohne eine – recht verstandene – duale Einordnung mit den Weisungen des NT nicht zurechtkommt.

¹² Vgl. A. Auer, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation a.a.O. 57: «Man wird lange suchen müssen, wenn man ein ähnliches Ausmaß von Verzeichnung einer gegnerischen Position finden will, wie es das Buch von Stoeckle ausweist. Es scheint geflissentlich über die theologischen Aussagen jener Autoren, die einer christlichen Integrierung autonomer Ethik das Wort reden, hinwegzulesen.»

¹³ Vgl. A. Auer, Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: *Humanum* a.a.O. 47–65.

¹⁴ In: J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral a.a.O. 9–39. Der Text wurde in genereller Form von der Internationalen Theologenkommission in ihrer Sitzung im Dezember 1974 angenommen. Vgl. auch: *La documentation catholique* Nr. 1682 vom 7.–21. 9. 1975, 761 ff. (französischer Text mit einer Einleitung von Ph. Delhaye).

«Norm» und «Modell»: Schürmann wendet sich gegen die von J. Blank¹⁵ vorgeschlagene und von einigen Vertretern einer autonomen Moral im christlichen Kontext übernommene Unterscheidung zwischen Norm, deren Verbindlichkeit in der Befolgung liegt, und Modell, dessen Verbindlichkeit in der Nachfolge liegt und das deshalb dem Charakter jesuanischer Weisungen angemessener sei (S. 14, 33, 38). Was er jedoch über den «approximativen» Charakter der Befolgung neutestamentlicher sittlicher Weisungen sagt, läßt eben doch «hier und da den «Modellcharakter» der Worte Jesu erkennen» (S. 23). Man fragt sich gegenüber Schürmanns Sorge vor bestimmten Sprachregelungen, ob nicht in der Theologie Begriffe, die aus dem gegenwärtigen Verstehen genommen sind, gelegentlich einfach als «Reizworte» erfaßt und daher nicht in ihrem Inhalt aufgenommen werden. (Das gilt bestimmt für das Wort «Autonomie», wenn auch interessanterweise nur im deutschen Sprachraum.)

J. RATZINGER: KIRCHLICHES LEHRAMT – GLAUBE – MORAL¹⁶

Zur *Lehramtsthese*: Wenn Ratzinger der Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext unterstellt, daß von ihrem «Ausgangspunkt her ein kirchliches Lehramt in Sachen Moral keinen Platz behält» (S. 46), so ist das schlicht nicht wahr.¹⁷

Eine Differenz zwischen Ratzingers eigenen Äußerungen zur Funktion des Lehramts (vgl. S. 63–66) und der Position Auers vermag der unbefangene Leser nur in den Unterstellungen zu sehen, mit denen die Position der autonomen Moral verdächtig gemacht wird: die inhaltliche Moral werde aus dem Bereich des Glaubens «abgedrängt», «der Glaube aus dem Raum der Vernunft herausgezogen» (S. 64). Vor der Verketzerung sollte hier einmal die genaue Lektüre der Schriften zur Autonomie der Moral stehen! In diesen Schriften wird nämlich vom Glauben als Tiefendimension der menschlichen Vernunft gesprochen, die selbstverständlich auch der Vernunft gegenüber Korrekturfunktion hat. Damit wird auch Ratzingers «Frage nach Möglichkeit und Grenzen der Vernunft dem Glauben gegenüber» (S. 47) berücksichtigt. Auch das Interesse an einer Skizzierung dialektischer Extreme («Autonomie» und «Orthopraxis») rechtfertigt Ratzingers Verzeichnungen nicht (S. 45; 46).

Das *spezifisch Christliche*: Ratzinger wendet sich gegen H. Küng, Christsein (München 1974, 532 ff.), soweit dieser die Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext zur Formulierung des christlichen Proprium übernimmt (S. 45 u. Anm. 1). Die Argumente gegen eine christliche Exklusiv- und Sonderethik werden dabei so gewendet, als finde ein Ausverkauf des moralischen Beitrags des Christentums überhaupt statt. Wo es Küng positiv um den Beitrag des Glaubens zur Sittlichkeit geht, wird der Text gegen seine Grundintention als Beitrag zur Evasion der Sittlichkeit aus dem Glauben interpretiert. Da müßte doch differenziert werden: es geht nicht *hier* um Leugnung, *dort* um Behauptung des spezifisch Christlichen, sondern um das, was die «christliche Originalität» (S. 48) ausmacht. Und wenn Ratzinger selbst von «neuer Gesamtgestalt» (S. 49) und vom «neuen Rang, den das Sittliche erhält» (S. 52), spricht, wenn er die «Originalität des Christlichen... nicht in der Summe der Sätze» sieht, dann ist er, streicht man die Polemik weg, nicht mehr weit von Küng entfernt. Die Sachfrage schmilzt so letztlich zur Allergiefrage zusammen.

¹⁵ Vgl. Zum Problem «ethischer Normen» im NT, in: *Concilium* 3 (1967) 356–362.

¹⁶ In: Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral a.a.O. 41–66.

¹⁷ Vgl. A. Auer, Autonome Moral a.a.O. 185 ff.

H. URS VON BALTHASAR: NEUN SÄTZE ZUR CHRISTLICHEN ETHIK¹⁸

H. Urs von Balthasar tritt als entschiedener Propagandist einer exklusiv christlichen Ethik auf, nimmt also innerhalb der Kritiker die extremste Position ein: sittliches Handeln des Christen hat sich nur vor Christus als universale und konkrete Norm zu verantworten (S. 74). Vorbiblische und außer-biblische Ethiken sind fragmentarisch. Sie werden entweder vom Christentum geschluckt, oder sie begründen «nachchristliche anthropologische Ethik» (S. 92, 93). Wer sich bei christlicher Sittlichkeit auf «Natur» oder «Struktur» des Menschseins beruft, der befindet sich in der grundsätzlichen Aporie der Mitmenschlichkeit. Der gute Nichtchrist freilich muß sich sagen lassen, daß seine Güte teils aus der Schöpfungsoffenbarung (S. 89), teils aus der bereits stattgefundenen «Einstrahlung des christlichen Lichtes in die nichtbiblischen Religionen und Ethiken» (S. 91) zu erklären ist. Es sei der Logik dieser Position zugestanden, daß, wer sie teilt, in der Tat in einer autonomen Moral im christlichen Kontext nur eine falsche Anpassung sehen kann. Wie sich diese Position jedoch mit den exegetischen Ergebnissen (z.B. Schürmanns) verträgt, ist mir unerfindlich. Hier sei jedoch nur eine Unterstellung angegriffen: die Bezeichnung der Berufung auf das Humanum als «nachchristlich» setzt den Nachweis voraus, daß das Christentum den Inhalt der «goldenen Regel» verändert, und nicht nur den Nachweis (S. 76, 77), daß es ihr einen neuen Sinnhorizont gibt (was ja niemand bestreitet!).

Die Position im Lichte einer Gegenkritik

Der Handel mit Reizworten oder das Spiel mit der Allergie: Die Summe der Unterstellungen, die man bei den Kritikern einer autonomen Moral im christlichen Kontext findet, zeigt deutlich, daß sie entweder aus Allergie gegenüber einem bestimmten Sprachgebrauch selbst reagieren (Autonomie ist für sie bereits negativ fixiert) oder aber diese Allergie bei anderen (etwa bei der «schweigenden Mehrheit») dazu benutzen, um Argumente durch Assoziationen zu ersetzen. Über die von Schürmann vorgetragenen Unterscheidungen läßt sich gewiß sachlich reden; Stoeckles und Ratzingers Verzeichnungen der Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext stehen zunächst einmal einer sachlichen Debatte im Wege.

Reduktion der christlichen Ethik auf ein «ceterum censeo»?: Man hat bei den Kritikern den Eindruck, daß sich der Gegenstand christlicher Ethik auf Apologetik reduziert. Ein bloßes «ceterum censeo» des Christentums gegenüber der Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft hat aber innerhalb der bedrängenden Aufgaben heutiger Moralthologie nur blockierende Wirkung. Mag es die Pflicht des Dogmatikers sein, die theologischen Ethiker an das christliche Heilsethos zu erinnern, so bleibt doch das, was er zur Applizierung dieses Ethos in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sagen hat, ziemlich dürftig. Der Moralthologe Stoeckle hingegen muß sich der «autonomen Moral» A. Gehlens dort bedienen, wo er konkret wird. Er kommt praktisch nicht darum herum, das zu betreiben, was er theoretisch ablehnt, und manchmal stellt sich die Frage, ob er mehr Apologetik des Institutionenethos oder mehr Apologetik des Christlichen betreibt. Soweit jedoch das «ceterum censeo» des Christlichen in der Ethik im Recht ist, scheint es in einer christlichen Integrierung der autonomen Moral gesichert.

Christlich inspirierte Situationsethik als Alternative?: Die Kritik der Kritik sucht natürlich die Alternative, die die Kritiker einer autonomen Moral im christlichen Kontext entgegensetzen haben. Analysiert man die *Prinzipien christlicher Moral* im Hinblick auf diese Alternative, so findet man ausschließlich Ansätze, die auf eine christlich inspirierte Situationsethik sehr

formaler Art hinauslaufen. Einige Zitate mögen das bestätigen:

Schürmann: Herrenworte fordern eine «der Situation entsprechende – approximative Befolgung» (S. 24). Die Nächstenliebe fordert «ein sach- und situationsgerechtes Verhalten» (S. 28). Der Christ soll sich der eschatologischen Heilsdimension gegenüber «glaubend und liebend sach- und situationsgerecht... verhalten» (S. 29). Die veränderte geschichtliche Situation ist das Maß der Veränderung des tradierten sittlichen Urteils (S. 32, 34, 35).

Ratzinger: Das Wesen der christlichen Ethik ist «Entfaltung der apostolischen Mahnung als maßgeblicher Tradition auf die Situation zu» (S. 62, Anm. 18). Das Lehramt hat den Auftrag, «den sittlichen Anspruch der Gnade zu konkretisieren und zu präzisieren auf die jeweiligen Zeiten hin» (S. 63).

Urs von Balthasar: Die absolute Norm des gekreuzigten Christus «vergegenwärtigt sich als die eine Norm in jedem Einzelverhältnis, in jeder Situation» (S. 77).

Alle diese Sätze scheinen mir zwar nicht falsch, aber wenig hilfreich. Die Pflicht und Schuldigkeit einer theologischen Ethik besteht darin, Situationsgerechtigkeit nicht nur appellativ, sondern einsichtig und verbindlich darzulegen. Daher kann sie nicht nur vom Glauben her auf die Wirklichkeit zugehen, sondern sie muß auch von der (autonomen) Wirklichkeit selbst ausgehen.

Eine Basis der Verständigung

Wenn man von der exegetischen Basis ausgeht, wie sie H. Schürmann gelegt hat, zeichnet sich immerhin eine Basis der Verständigung ab: die Bestimmung des Christlichen im Sinne einer radikalen Motivation im Bereich des Sittlichen. Schürmann betrachtet die «Proprietät» der neutestamentlichen Liebesforderung als «Motivation» (S. 19, 20). Er spricht einem Großteil der Herrenworte motivierende Bedeutung zu (S. 23). Auch die apostolischen Weisungen werden im Sinn einer tieferen Begründung und Motivation des sittlichen Imperativs (S. 30) verstanden. Der biblische Befund, von dem die autonome Moral im christlichen Kontext ausgeht¹⁹, erfährt hier seine Bestätigung. Dies ist jedoch der entscheidende Punkt. Von ihm her läßt sich der von den Kritikern behauptete Gegensatz zwischen einer autonomen Moral im christlichen Kontext und einer Glaubensethik als Unterstellung markieren. Um Glaubensethik geht es allen; das Bemühen, die ethische Bedeutung des Glaubens zu erarbeiten, sollte niemand für sich okkupieren. Daher scheint es mir notwendig, für den weiteren Verlauf einer Diskussion um die Prinzipien der Moral einige Forderungen zu stellen:

► Kritik sollte aus einer sorgfältigen Analyse der Gegenposition heraus erfolgen, in der diese sich selbst wiedererkennt.

► Es soll vermieden werden, den Gegner indirekt, ohne Namensnennung zu zitieren, damit nicht der Verdacht entsteht, hier werde gegen imaginäre Positionen vorgegangen.

► Mit den Prinzipien sollte man auch deren Verifikation in einer Methode der theologisch-ethischen Urteilsbildung diskutieren. Appelle in einem luftleeren Raum nützen der Moralthologie heute wenig.

Dietmar Mieth, Fribourg

¹⁸ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral* a.a.O. 118–122; ders., *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu*, in: *Die Frage nach Jesus*, Graz – Wien – Köln 1973, 271 ff., hier 291 ff.: «Das Modell einer christlichen Integrierung autonomer Sittlichkeit sieht... das christliche Proprium in dem durch Jesus erschlossenen neuen Sinnhorizont und den darin implizierten neuen Motivationen.» Reserven, wie sie H. Rotter, *Grundlagen der Moral*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, gegen den Begriff der Motivation geltend macht, entbehren der biblischen Grundlage. H. Rotter kann diese Reserven auch nur geltend machen (vgl. S. 166), weil er den Gedanken der Motivation minimalistisch verzeichnet.

¹⁸ In: Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral* a.a.O. 67–93.

Elternschule bei der Khamsi?

Zuschrift zu Nr. 23/24 (1975)

Der Bericht «Khamsi-Orakel am Batié-Paß» hat mich so fasziniert, daß ich mich veranlaßt sah, der Sache etwas nachzugehen: Was ist das eigentlich, das an diesem Bericht unsere Beteiligung herausfordert?

Was hat sich in Europa getan, daß wir für afrikanische Riten sensibel werden? Daß wir nach einer Ära aufgeklärter Überheblichkeit nun nicht mehr lächeln, sondern wachen Sinnes hinhorchen, wenn uns berichtet wird, was eine afrikanische Mutter unternimmt, die in Sorge um ihren zwanzigjährigen Jungen ist, der die Schule verlassen hat und arbeitslos – weit von ihr fort – in der Stadt dahinlebt?

Innerlich seufzend betrachten wir die Möglichkeiten einer Therapie an solchen Jugendlichen, die «in der Luft hängen». Dieser Khamsi steht etwas zu Gebote, was uns fehlt. Wir verfügen nicht mehr und noch nicht wieder über allgemein anerkannte Riten, die jungen Menschen zu einem seelischen Gleichgewicht verhelfen können. Wir werden etwas Entsprechendes wieder aufbauen müssen.

An den angewendeten Riten der Khamsi fiel mir ganz besonders das Sinnenfällige an diesen Handlungen auf. In Europa scheinen wir zur Zeit einen Tiefpunkt in der Vernachlässigung des Sinnenfälligen, Leibhaft-Spürbaren erreicht oder vielleicht schon überschritten zu haben. Wir brauchen daraufhin nur unsere Liturgie anzusehen, um festzustellen, wie mehr und mehr das Sinnenfreudige eliminiert ist, so daß bei den letzten Überbleibseln erforderlich ist, im Kopf zu wissen, was einmal leibhaftig erlebt werden konnte. Einem vier- bis siebenjährigen Kind klarzumachen, daß es sich bei einer Eucharistiefeier eigentlich um eine feierliche Form eines Essens handelt, ist fast ein unmögliches Unterfangen. Wenn es gelingt, ist das nur der Gutgläubigkeit der Kinder zu verdanken. Unsere Riten sind im Lauf der Jahrhunderte und durch das In-Erscheinung-Treten von großen Menschenmassen ständig verflacht, so daß sie schließlich entbehrlich scheinen.

► Der Jean Fotsing aus unserem Bericht aber wird das an ihm vollzogene Ritual nicht vergessen, weil er es *am eigenen Leibe gespürt hat*. Unsere Kinder haben von den letzten Resten unserer Riten wie Erstkommunion oder Firmung, oder Konfirmation vielleicht eine Erinnerung an etwas Feierliches behalten. Jener junge Afrikaner aber hat von Kopf bis Fuß etwas zu *spüren* gekriegt, die gesamte Hautoberfläche ist mitbeteiligt worden, Augen, Ohren, Nase, Mund wurden durch Hineinblasen, durch Steine oder sonstiges Geschehen aktiviert. Und: er mußte etwas *erleiden*, was nicht gerade als angenehm zu bezeichnen ist. Daß er von Flüchen und Verwünschungen befreit worden ist, bekam er nicht nur zu hören, sondern er hat es gefühlt: Mit rauhen, in Reinigungswasser getauchten Blätterbüscheln wurden sie von ihm heruntergewaschen. Während dieser Zeremonie haben ihm sowohl seine Mutter als auch seine Tante (in Stellvertretung seines toten Vaters) zum Ausdruck gebracht, daß sie ihm wohlwollen. Sie haben sich gewissermaßen mit in die Reinigungszeremonie begeben: «Welche Hindernisse auch immer durch unsere Schuld in deinen Weg gelegt werden, Fotsing, mögen sie fallen!» Man hat den Eindruck, daß diese Menschen irgendwie verschuldete, für sie rational nicht faß- und bearbeitbare Behinderungen, die das Schicksal dieses Kindes beschatten, spüren und auflösen möchten. (Mir fällt dabei ein, daß ich als Kind einmal Zeuge eines für meine Ohren nicht bestimmten Gesprächs meiner Großmutter mit einem ihrer Söhne war. Dessen Frau war damals schwanger, wie ich vernahm, und meine Großmutter war mit irgendeinem Verhalten meines Onkels nicht einverstanden. Sie war erregt und versuchte, ihrem Sohn klarzumachen, daß sein Verhalten während der Schwangerschaft seiner Frau nicht ohne Wirkung auf das Schicksal des werdenden Kindes sein würde, was er zu verantworten haben werde.)

► Es läßt sich vorstellen, daß die von Fotsing an der Haut gespürten Reinigungszeremonien zusammen mit den Worten, die in sein Ohr dringen, seine Seele tief beruhigen – wann zum Beispiel hören unsere Kinder auf eindrucksvolle Weise solche Wünsche und Gebete ihrer Eltern?

Wenn Fotsing nach der Waschung aufgefordert wird, zu sagen: «Das Unglück ist von mir abgewaschen», so rundet sich für ihn die ganze

Erfahrung, indem er sie bewußt-sprechend bestätigt. Ein *neues Selbstgefühl* kann seinen Anfang nehmen. Dieses wird nun unterstützt durch ein neues Schutzbewußtsein vor den Angriffen irgendwelcher Übelgesonnener. Auch das wird ihm augenscheinlich klargemacht; indem seine Haut durch helle und dunkle Flecken einem Pantherfell ähnlich gemacht wird, erlebt er sich selbst als ein Unangreifbarer – er ist quasi ein Panther geworden.

Es folgt die Bestreichung mit Eischleim auf der Haut, der in der Wärme anbacken, die Poren verstopfen wird; unangenehm wird es werden, wenn er neun Tage so verkleistert bleiben soll – aber dann wird er sich nach dem Bad wie ein Neugeborener fühlen.

► Beachtlich ist auch, daß Fotsing am Schluß des ersten Zeremonienteils ein «An-Denken» empfängt, das er mitnehmen und unter sein Kopfkissen legen soll. Eine ganze Zeitlang wird ihn dieses An-denken an das erinnern, was er bei den Riten gesehen, gehört und gefühlt hat, und diese Erinnerungen werden die geistigen Empfindungen wiedererwecken, die durch die rituelle Sinneserfahrung hervorgerufen worden sind.

Gegenüber diesen deutlichen, sinnhaft wahrnehmbar gemachten Erfahrungen in afrikanischen Riten fällt auf, daß wir Europäer von einer – zwar nirgends ausdrücklich festgehaltenen – Einstellung bestimmt sind, die darauf baut, daß mehr oder weniger deutlich Gewußtes genügt und es überflüssig ist, jungen Menschen etwas sinnhaft bewußt zu machen. Über Riten, die etwas durch sinnliche Erfahrung bewußt machen, fühlen wir uns erhaben: Wir können alles aus Büchern lernen oder in den Schulen, wo uns das Richtige gesagt wird.

Aber der Verfall unserer religiösen Riten hat tatsächlich dazu geführt, daß wir trotz fundierten Kopfwissens zu «Nicht-mehr-Wissenden» geworden sind, weil uns die Erfahrungselemente fehlen. Auf der Seelenebene, auf der jedenfalls Fotsing durch die von der Khamsi verordneten Riten angesprochen wird, dämmern bei uns die Millionen dahin. Inzwischen gibt es sogar schon Alarmzeichen, denn nicht nur ein kraftloses Dahinvegetieren in seelischen Bereichen ist zu beobachten, sondern wir bemerken bereits eine Mobilisierung der Unzufriedenheiten, die in diesem ungeklärten Dösen gut gedeihen: Überall bekommen aufmüßige, aufrührerische, protestierende Tendenzen gute Chancen. Es läßt sich voraussehen, daß Appelle an die Vernunft allein auf Dauer nicht genügen werden. Denn die Vernunft umfaßt nur einen Teilbereich des Menschen, der noch dazu verhältnismäßig klein zu sein scheint. Wir sind eben nun mal Sinnenwesen, die auch in geistigen Bezügen auf Sinnlichkeit angewiesen und von ihren Sinnen abhängig sind.

► Noch ein Moment in dem berichteten Ritual prägt sich uns ein und ist für uns bedenkenswert: Im zweiten Teil der Zeremonien wird die mütterliche Linie aktiv. Fotsings Großmutter, die sich als «Stellvertreterin aller meiner Kinder» bezeugt, ist anwesend. Und nun führen Mutter und Großmutter eine rituelle Peitschung durch. Sieben Rütchen, in die jeweils zwei Knoten geknüpft worden sind, liegen bereit. Jean Fotsing wird geschlagen, bis sich die Knoten auflösen. Solange sie geknüpft bleiben, wird das als ein Beweis dafür angesehen, «daß noch schlechte Gedanken übrigbleiben: ein unverziehener Fehler, ein Hindernis in der Familienversöhnung.» – Das ist natürlich etwas, was europäischen Ohren heute unbedingt widerstrebt. Wir sind da mit Assoziationen zu Sklaverei, zum Durchpeitschen von Leibeigenen belastet oder denken an Strafmassnahmen, die wir als menschenunwürdig empfinden. Aber dem vorliegenden Bericht ist zu entnehmen, daß dieser rituellen Peitschung nichts Demütigendes anhaftet. Hier wird niemand zur Strafe von irgend etwas von einem Mächtigen geprügelt. Sondern es handelt sich darum, daß sich ein junger Mann einem Ritus unterzieht, der ihm Erleidendsbereitschaft und Tapferkeit abverlangt, aber auch Lösung von unguten Belastungen verheißt. Fotsing muß die Streiche aushalten, bis die Knoten sich gelöst haben. Das ist gewiß schmerzhaft, aber die durchgestandene Prozedur mag einem jungen Mann auch das Bewußtsein verleihen, daß er die *Fähigkeit besitzt, etwas durchzustehen*, und das ist schließlich ein stolzes Gefühl. Es wird aber nur dem zuteil, der bereit war, sich einer solchen Prüfung zu unterziehen, die eine Erleids- und Mutprobe darstellt. Sie wird den Prüfling von infantilen, unmännlichen Leidensängsten befreien und ihm dazu verhelfen, freieren Blickes sein Haupt zu erheben. Wir werden unwillkürlich an die Prüfungen in der «Zauberflöte» erinnert. Auch dort lautet die Weisung, welche die drei Knaben dem Tamino bringen: «Sei standhaft, duldsam und verschwiegen!» Zu Tapferkeit und

Erlebensbereitschaft kommt da noch «Verschwiegenheit» dazu, aber auch die Prüfung in der Zaubergeflöte soll dem Mann werden des Jünglings Tamino dienen, und auch sie geht nicht ohne Erleiden ab.

► In unserem Zeremoniell vollziehen sich alle Handlungen in einem religiösen Sinngefüge, vor dem Angesicht einer göttlichen Autorität, die immer wieder von der Khamisi angesprochen wird. Sie weiß sich ihr durch ihre Berufung verpflichtet, sie bezeugt sie und steht für sie ein. Und das religiöse Bewußtsein, das durch die Khamisi dargestellt wird, ist das Wesentliche bei allen Vorgängen. Ihr Sohn freilich kann sich nicht frei von Widerstreben zu dem Zeremoniell entschließen. Er ist zwei Jahre in der Stadt auf europäische Schulen gegangen und hat dort eine völlig andere Welt schmecken gelernt, die den alten Stammesriten entgegengesetzt zu sein scheint. Er ist noch nicht abgenabelt, bemerken wir, er kann sich noch von den alten Bräuchen heilen lassen, aber wir wittern bereits, daß über kurz oder lang für die kommenden Generationen in Afrika wahrscheinlich auch ihre heilsamen Riten wirkungslos und unbeachtet bleiben werden.

So kehren wir von dem Ausflug bei der Khamisi bekümmert zurück: Auch dort droht der Zerfall dem, was uns neu fasziniert. Und besehen wir mit vergleichendem Blick unsere eigene Situation, so läßt sich feststellen, daß wir zwar einen Schritt weiter sind, was den Zerfall angeht, aber auch noch nichts jenen heilsamen Riten Vergleichbares unseren Heranwachsenden anzubieten haben. Die letzten Reste überkommener Riten bei uns haben wir eigenhändig (und eigenköpfig, könnte man sagen) abbauen geholfen. Es war nötig, schien uns. Nun sehen wir sorgenvoll die sich ausbreitende Lustlosigkeit, Erlebensangst und deren Kompensationen unter der Jugend an. Wenn wir auch das Bewußtsein haben, daß die Entwicklung wahrscheinlich nicht viel anders hat verlaufen können, so spüren wir doch an allen Ecken und Enden, wie ungut der augenblickliche Vakuumzustand ist und daß er zerstörerischen Kräften Chancen schafft. Das macht uns leiden. Bleibt nur zu hoffen, daß dieses Leiden der Aufgewachten dazu führt, wachsamem Auge die neuen Chancen aufzuspüren, die sich uns aus der notvollen Situation eröffnen.

Von den Riten der Khamisi können wir lernen, daß auch uns Heutigen Sinnhaftes gemäß ist, daß isolierte Intellektualität nicht den ganzen Menschen ausmacht (schon gar nicht in jungen Jahren) und daß es einer Verweichlichung und Verwahrlosung seelischer Kräfte gleichkommt, wenn der Jugend Prüfungen vorenthalten werden, die ihnen Standhaftigkeit, Tapferkeit und Erlebensbereitschaft abverlangen. Ihr Glück scheint nicht ohne solche geplante Vorgänge gebaut werden zu können.

Wie sehr aber die glaubensmäßige Bezogenheit auf eine göttliche Autorität zur wirksamen Therapie gehört, können wir

dem Bericht aus Afrika auch entnehmen: und da liegt vorerst noch unsere größte Schwierigkeit. Es hat den Anschein, als müßten wir bittend darauf warten, bis sich der bei uns in vieler Hinsicht tot-gepredigte Gott wieder erhebt und uns in Jesus – dem Menschensohn – neu sein Gesicht zuwendet.

Felicitas Betz, Hamburg

Zur Titelseite

Im Film von Pierre Koralnik und im dahinterliegenden Geschehen finden sich viele instructive Hinweise zur aktuellen Frage: *Wie entsteht eine Sekte?* Trotz frappanter anderer Parallelen (zur Mun-Sekte, vgl. Orientierung 1975/22, S. 248 ff.) müssen uns vor allem typische Elemente eines «katholischen» Sektiererturns zu denken geben: etwa die *Exklusivität*, mit der der Meßritus Pius V. als «allein gültig» und die «neue Liturgie» als «nicht mehr katholisch» ausgerufen wird, u.a. weil in ihr Jesu Hingabe «für alle» statt nur für die *Auserwählten* gefeiert werde (W. Siebel, Saarbrücken, vor der VKL im Zürcher Volkshaus, am 8. 2. 1976). Seinerzeit (1969/2, S. 13 ff.) hat uns Josef Rudin den Prozeß und die hintergründige Geschichte der «Teufelsaustreiber» unter dem Stichwort *Religiöse Kritiklosigkeit* kommentiert und auf die Leichtgläubigkeit gegenüber den «Heilandsbotschaften» der Schwester Stella hingewiesen, der ein kirchliches Imprimatur aus Jerusalem und ein päpstlicher Segen Vorschub leisteten. Andere Stichworte waren: Psychischer Zwang, Verdrängung, Kompensation, denen man auch in Rudins grundlegender Analyse des *Fanatismus* (2. Auflage 1975, Walter-Verlag) begegnet. Im «Einspielen des Verdrängungsmechanismus vor allem sexueller Vorstellungen und Wünsche» sah Rudin ein wesentliches Element jener «strengen katholischen Erziehung» der Angeklagten, die während des Prozesses immer wieder betont wurde.

Diese Erziehung hatte hernach auch Walter M. Diggelmann im Auge, als er die Gutachten usw. in seinem Buch *Hexenprozeß* (Benteli Verlag Bern, 1969) zusammenfaßte. Besonders aufschlußreich ist darin die Darstellung, die Landwirt Hasler von Hellikon, der Vater der zu Tode geprügelten Bernadette, von seinen Erlebnissen gegeben hat. Hier erfährt man, wie er und seine Frau nebst anderen langsam unter den unheimlichen seelischen Druck gerieten, der sie ans «Heilige Werk» fesselte. Wer aber danach forscht, «wie es anfangt», wird bemerken, daß die rechtschaffenen Haslers schon vor der Begegnung mit der «Heiligen Familie» unter dem Einfluß einer bestimmten, wenn auch noch loseren Gruppe standen. Diese hatte sich bei Wallfahrten zu angeblichen Marienerscheinungen (Rotzel BRD), durch Kontakte zur «Blauen Armee» und durch die Furcht vor «schweren Zeiten» nach der angekündigten Eröffnung des «Dritten Geheimnisses von Fatima» gebildet. In der Folge geriet sie in eine fast unfähliche Hörigkeit. Vater Haslers Bericht ist um so wichtiger, als die aus Singen geflüchteten «Heiligen Eltern» ungefragt sein Haus als Versteck wählten und über Jahre von hier aus (durch Weisungen und Drohungen auf Tonband!) das «Heilige Werk» und das Heim in Singen in Abhängigkeit hielten.

Im Vergleich zu den Auskünften bei Diggelmann ist der fertige Film «*La chasse au diable*» von einer außerordentlichen Diskretion. Diskret bleiben die Anspielungen auf den sexuellen Bereich, diskret (vielleicht überdiskret) die Einwirkungen von Vertretern der Kirche und was sie mit ihrem früheren Pro und späteren Kontra zur Entwicklung beisteuerten. Für die Achtung vor der persönlichen Würde, gegen die in der Sekte so viel gesündigt wurde, gibt die Regie von Pierre Koralnik ein erstaunliches Beispiel, das mit der Änderung der Namen und der Vermeidung jeder Ähnlichkeit in den Gesichtern beginnt. Den weitverzweigten Stoff hat er gestrafft und zum Teil auch kreativ umgestaltet. Zum Beispiel hat er die «Botschaften» seiner Christina (Schwester Stella) zu Beginn mit Poesie geschmückt, um den Abstieg zur Banalität der (für die Sekte) «bestellten» Eingebungen um so deutlicher zu machen. Vor allem aber gehört Christina als «Kind» für ihn so sehr zur «Trinität» der Heiligen Familie, daß sie nach ihrer eher unfreiwilligen Rückkehr ins Kloster substituiert werden muß. Ihr Verschwinden wird von einem «Augenzeugen» zur «Himmelfahrt» umgedeutet, und am «Schauplatz» des «Wunders» wird die junge Teresa (Bernadette) von der «Heiligen Mutter» zur neuen «Botschafterin» auserwählt. Weil sie den Erwartungen nicht entspricht und weil die «Mutter» ihre verdrängte Sexualität in sie projiziert, kommt es zu erwünschten Geständnissen, bei denen aus jugendlichem Triebverhalten schließlich die «Hochzeit mit dem Teufel», das Motiv für den Hexenprozeß wird.

In seiner Anprangerung jeder Praxis indiskreter «Seelenreinigung» und erzwungener Geständnisse richtet sich der von hervorragenden Hauptdarstellern (Ingrid Thulin und Michel Bouquet) gespielte Streifen auch gegen Folter und Gehirnwäsche im politischen Raum. Gerade weil es kein Reißer, sondern ein anspruchsvoller Problemfilm ist, sollte er von engagierten Christen, zumal von Erziehern, angesehen und diskutiert werden. L.K.

ORIENTIERUNG Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager,
Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v.
Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli,
Josef Rudin

Anschriften von Redaktion und Administration:

Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 556.967

Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700

Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheck Roma 1/28545

Abonnementspreise:

Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten
Fr. 19.—

Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten
DM 20.—

Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten
öS 120.—

Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag
wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto