



**V**OR VIELEN, vielen Jahren verstanden sich Menschen und Tiere und lebten zusammen. Eines Tages hielten die Tiere ihre Vollversammlung ab.

Dabei kamen sie auf ein Mädchen zu sprechen, ein sehr schönes Mädchen, mit deren Schönheit es keine andere weit und breit aufnehmen konnte. Doch sie saß irgendwo weit weg, jenseits der Meere. Da kamen die Tiere überein, daß der erste, der bei ihr ankommt, der glückliche Bräutigam sein soll.

Der Tag der Abreise wurde festgelegt.

Alle Tiere stellten sich in einer Reihe auf, bereit, das Rennen mitzumachen. Mouté, der Löwe, gab das Startzeichen.

M'Beudul, der schnellste der Vögel, flog mit großen Flügelschlägen direkt aufs offene Meer zu.

## Seit diesem Tage ...

Doch M'Beudul hatte nicht M'Bokha, den Frosch, bemerkt, der blitzschnell in die Schürzentasche des Vogels hüpfte, als das Zeichen zum Start gegeben wurde.

M'Beuduls Vorsprung ist riesengroß, er fliegt schon über dem Meer. In großem Abstand folgen die anderen Tiere, sie vernehmen nur noch das Pfeifen der Luft, von M'Beuduls peitschendem Flügelschlag hervorgerufen.

Wie ein einziger mächtiger Chor stimmen sie das Lied an:

«Alle Kinder sind zum Wettkampf von Joukou M'Baye aufgebrochen, gibt es einen, der nicht mitmacht? O ja, M'Beudul N'Diaye!

Ihr Gesang jedoch verlor sich im weiten Busch, während M'Beudul als winziger Punkt mit dem Horizont verschmolz. Schon ist das Mädchen ganz nahe.

M'Beudul schwebt hernieder, kommt näher, schon kreist er über der begehrten Schönheit.

In diesem Augenblick springt M'Bokha, der Frosch, aus der Tasche und setzt sich auf die anmutig gewölbte Brust des Mädchens und ruft: «Hock, hock, da mi laha» («Quak, quak, sie gehört mir»).

Der Frosch ist aber nicht gerade das, was sich das Mädchen erträumt hat, deshalb sagt sie zu ihm: «Mein liebster Gemahl, ich denke, Sie sollten ein Bad nehmen.»

M'Bokha, die Zuvorkommenheit in Person, antwortet sogleich: «Sie haben ganz Recht, nach einer so anstrengenden Reise wird mir ein Bad guttun.»

«Ich werde Ihnen ein Bad bereiten», sagt das Mädchen und setzt einen Topf Wasser aufs Feuer. Wenig später kommt es mit dem kochend heißen Wasser und meldet: «Das Bad ist fertig.» Ohne zu zögern springt der Frosch hinein. Verbrüht endet der arme Freier.

Mittlerweile sind alle Tiere angekommen. Um jegliche Mißgunst zu vermeiden, beschließen sie, daß keiner das Mädchen zur Frau haben solle, daß sie aber alle, einer nach dem anderen, es umarmen wollten.

Alle Tiere ziehen an dem Mädchen vorbei; übrig sind noch Gomou, die Hyäne, und Soul, der Aasgeier. Da überholt der gierige Soul die Hyäne, umarmt aber das Mädchen nicht, sondern hackt ihm die Augen aus.

Jeder kehrt in sein Dorf zurück, verärgert die einen, die anderen unbefriedigt und alle entzweit.

Seit diesem Tage unternehmen die Tiere nichts mehr gemeinsam.

*Senegalesische Fabeln aus dem Lande der Serer N'Dut*, von denen hier eine Probe erscheint, hat die katholische Landjugend Bayerns nach zwanzigjährigem Kontakt mit der Landjugend Senegals herausgebracht. «Jedesmal, wenn ein Alter stirbt, ist es, als brenne eine Bibliothek ab»: Mit diesem Diktum verweist die Übersetzerin *Liselotte Bernard* in ihrer instruktiven Einführung auf Schicksal und Bedeutung der mündlichen Tradition in Afrika. Auskünfte über Bemühungen, mindestens einiges von diesem Schatz zu erhalten (bisherige Forschung und neue Projekte), ergänzen die Sammlung. Den einzelnen Fabeln wird kein Kommentar zuteil. So fremd sie uns bleiben, so wenig sie auf «Moral» in unserem Sinn ausgerichtet sind: ihr «Tag-» und ihr «Nachtgesicht» (das Vorder- und das Hintergründige) mögen vielleicht doch Interesse am Anderssein der Senegalesen zu wecken. (Auslieferung: KLB, Kriemhildenstraße 14, D-8000 München 19). (Red.)

## THEOLOGIE

**Von Theologen diskutiert, von Rom verurteilt:** Jacques Pohiers Buch «*Quand je dis Dieu*» – Gespräch zwischen Psychoanalyse und Theologie immer noch in den Kinderschuhen – Hauptschwierigkeit: «Ungewöhnliche Ausdrucksweise» – Risiko eines persönlichen Bekenntnisses – Glaube im Prozeß des Fragens – «Wo ist dein Gott?» – Offenbarung schafft Erfahrungs«orte» – Jesus Christus und menschliche Kontingenz – Kritische Anmerkung zu Pohiers Verständnis von Auferstehung – Spiritualität der Lebensfreude: Im Bekenntnis zum Provisorium Mensch Lust an Gott.

Dietmar Mieth, Fribourg

**Leidenschaft des Glaubenden:** Kohärenz der Reflexion gegen Orthodoxie der Formeln? – Interpretation des Todes Jesu – Ursprung der Christologie – Elemente für eine mögliche Religion der Zukunft – Die Wünsche des Subjekts und der vorbehaltlose Glaube. Jean-Pierre Jossua, Paris

## POLEN

**Stellung und Nachfolge des Primas:** Kardinal Wyszyński, bis jetzt Symbol kirchlicher und nationaler Einheit – Auch von den kommunistischen Gegenspielern als moralische Autorität anerkannt – Weichenstellungen für die Nachfolge – Aber wird die faktische Vorrangstellung des Primas den jetzigen Träger überleben? – Ihre Wurzeln im Auf und Ab der Geschichte des Erzbistums Gniezno – Auch die jüngste Entwicklung ruft nach einer entsprechenden Primatialgewalt – Oder glaubt man in Rom, diese Aufgabe könne jetzt vom polnischen Papst wahrgenommen werden? Robert Hotz

## WELTPOLITIK

**USA im Wechsel der Mächtspiele (I):** Zweierlei Sichten von Weltordnung im Amerika der Nachkriegszeit – Universalismus und Theorie der Einflußsphäre – Der Glaube an amerikanische Lösungen in widersprüchlichen Weltsituationen – Relativisten und Absolutisten – George F. Kennan für «Eindämmung» – Unversehens an einer kulturellen Front – Wie Nixon und Kissinger die Weltkarte sahen – Des Harvardprofessors Analyse einer stabilen internationalen Ordnung – Seine Anlehnung an den Wiener Kongress – Legitimität durch Konsens – Staatskunst und Bürokratie. Theodor Leuenberger, St. Gallen

## FRAU

**Frauenbewegung und «Befreiung der Theologie»:** Europäische und amerikanische Einstellung zur Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft – Psychologische Kritik an einem autoritär-männlichen Gottesbild – Ist Gott grausam? – Was von Tilmann Mosers Kritik bleibt – Gott ist Vater und Mutter, aber nicht Mann und Frau – Krise und Krankheit des Mannes bei H.E. Richter «Der Gotteskomplex» – Christliche Frauenbewegung und neuer Lebensstil – Kritik an theologischen Formeln – Suche nach einer neuen religiösen Sprache. Paul Schmidt, Halle/Westf.

# Über die Lust an Gott und das Provisorium Mensch

Jacques Pohier, Quand je dis Dieu (Editions du Seuil, 1977)

Mit einem vom 3. April datierten im Osservatore Romano veröffentlichten Dekret hat die Glaubenskongregation die Aufmerksamkeit auf ein Buch gelenkt, das, außerhalb des französischen Sprachraums noch kaum bekannt, dort aber in einschlägigen Zeitschriften schon ausführlich diskutiert und erst noch von einer Verlautbarung der zuständigen Bischofskommission kritisiert worden war. Dem Dekret läßt sich deshalb im Namen des Subsidiaritätsprinzips seine Überflüssigkeit vorwerfen: Gerade in diesem Fall hatten die Selbstregulierungskräfte der Theologie bestens gespielt. Erschreckend an dem Dekret aber ist, daß es nur Irrtümer aufzählt, ohne auch nur mit einem einzigen Wort die Eigenart des Buches und sein positives Anliegen zu würdigen. Zudem läßt die Behörde erkennen, daß sie offensichtlich die besondere Sprache des Autors überhaupt nicht verstanden hat. Sie erklärt sich angesichts der «ungewohnten Ausdrucksweise zur Gottheit Jesu Christi» außerstande, ein Urteil über die Orthodoxie derselben abzugeben: Ergo ...

Würde sich eine Behörde in solcher Lage und mangels ausreichender theologisch-philosophischer Repräsentanz nicht eher durch Schweigen auszeichnen?

Was aber nicht verschwiegen werden sollte, ist, daß hier nun doch wieder, ohne daß dies allerdings erwähnt wird, das ominöse *außerordentliche Verfahren* angewandt worden ist, gegen das seinerzeit im Fall des Moraltheologen und Dominikaners Prof. *Stephan Pfürstner* sowohl die theologische Fakultät wie das Plenum der Universität Fribourg wie auch die Schweizer Synode 72 entschieden im Namen von Menschenrecht und Menschenwürde protestiert haben. Daß es angewandt wurde, erhellt daraus, daß der Autor nicht zu einer Unterredung nach Rom aufgeboten worden ist. Immerhin ist bisher nicht von persönlichen Sanktionen die Rede, so daß man hoffen darf, der Autor, *Jacques Pohier O.P.*, werde nicht aus seinem segensreichen Wirken unter depressiven Frührentnern und aus seiner Predigtstätigkeit herausgerissen. Zur Information unserer Leser bringen wir, zusätzlich zur hier folgenden Besprechung des Buches von Prof. Dietmar Mieth, aus der Diskussion in Frankreich einen Text des theologischen Systematikers Jean-Pierre Jossua (vgl. *Kasten*). N.B. Eine deutsche Ausgabe von Pohier's Buch ist jüngst beschlossen worden.

Der Verfasser dieses im französischen Sprachraum heftig diskutierten und jetzt auch durch die Glaubenskongregation weiteren Kreisen bekanntgemachten Buches ist Dominikaner, hatte den Lehrstuhl für Moraltheologie am inzwischen aufgegebenen Ordensstudium in *Le Saulchoir*, Paris. Nach einer psychoanalytischen Ausbildung hat er einige gesammelte Studien zwischen Theologie und Psychoanalyse veröffentlicht (*Psychologie et théologie*. Paris 1967; *Au nom du Père*. Paris 1972). Er ist Direktor der Sektion Moraltheologie bei der internationalen Zeitschrift *«Concilium»*.

Das Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse steckt immer noch in den Kinderschuhen. Wer es aufnimmt, gerät vor allem seitens der Theologie schnell in den Verdacht, eine Glaubensanalyse von *außen* vorzunehmen, vom sicheren Dampfer der gebräuchlichen theologischen Fachsprache ins Wasser zeitgenössischen Bewußtseins zu springen und dort natürlich *ins Schwimmen* zu geraten. Wie die Kongregation für die Glaubenslehre sagt, drückt sich der Autor in der Tat «in ungebräuchlicher Weise» aus. Er sichert sich weder nach rechts noch nach links und schon gar nicht nach der Mitte ab.

Dieses Buch aber hat er nicht nach der Weise üblicher Dialogtraktate zwischen Theologie und Psychoanalyse geschrieben, er hat es für sich selbst geschrieben. Nicht also, um jemanden zu überzeugen, noch auch, um seinen Glauben vor jemandem zu verteidigen. Er ist der Meinung, in einer Zeit, in der wenige in der Gesellschaft nach dem Glauben fragen, komme es weniger auf Apologetik an (gegen wen?) als darauf, angstfrei aus der eigenen Glaubensfreude heraus zu sprechen. Seine Glaubensfreunde, vermutet er, haben daher Angst, manche vor ihm, manche für ihn. Er scheut sich jedoch nicht, denn die Frage nach Gott ist für ihn verbunden mit dem Geschmack am Leben. Antwort geben für jedermann will und kann er nicht. Doch hat das Buch auch eine Gesprächsbasis hinter sich. Pohier hat Kontakt zu intellektuellen Gruppen, die vom Christentum nicht mehr viel wissen und die offizielle Lehre und Verkündigung, soweit sie von ihr

hören, kaum mehr als Antwort auf ihre Fragen verstehen können.

## Glaube im Prozeß des Fragens

In dieser Situation versucht das Buch, Zeugnis vom persönlichen Glaubensprozeß eines Theologen abzulegen, der sich seinen eigenen Fragen stellt und nicht gleich alle Fragemöglichkeiten systematisch vorwegzunehmen versucht. Zugleich aber redet er mit denjenigen, denen die *Kinderfragen* des Glaubens bei aller Distanz zur Kirche doch wieder nicht fremd sind: die Frage nach Gott, nach dem Sinn der Welt, nach der Gestalt Jesu und dem Sinn seines Todes, nach der Auferstehung und dem Sinn des Lebens überhaupt.

Ich sage deshalb *Kinderfragen*, weil diese Fragen meiner Frau und mir bei den Problemen der religiösen Erziehung des Kindes begegnet sind und weil uns dabei aufging, wie sehr man sich manchmal mit eingefahrenen Formeln zufrieden gibt und wie sehr sich die theologischen Antworten von existentiellen Fragen entfernt haben.

Den eingefahrenen Formeln, die oft noch ein nachchristliches Bewußtsein prägen, ist Pohier kritisch auf der Spur. Dabei bringt er meist *biblisches* Nachsinnen gegen *theologische* Lehrsprache ins Spiel, gleich zu Anfang zum Beispiel, wenn er den Psalmisten von den anderen Menschen befragt sieht: «wo ist dein Gott?» Sogleich werden zwei theologische Formeln kritisch unter die Lupe genommen:

Gott ist überall (also ist die Frage falsch!) – Gott ist nirgends (negative Theologie! – also ist die Frage falsch!). Aber dieser Gott «überall und nirgends» ist uninteressant, bedeutsam für den Menschen ist ein Gott, der durch Offenbarung Erfahrungs-«orte» gibt. So kommt Pohier zu einer doppelten biblischen Antwort: die alttestamentlichen Zeichen des «Gott mit uns» (nicht «über uns», «vor uns» usw.) in einer bestimmten Geschichte, in einem bestimmten Land, an einem bestimmten Ort: als *Schekinah*, im offenen Raum zwischen den Flügeln der Cherubim über der Bundeslade; das neutestamentliche Zeichen: Gottes Gegenwart ist Jesus Christus. Schließlich unsere Zeichen: die Schrift, die Eucharistie, wir selbst. Unser Glaube ist Gottes Gegenwart, sofern wir ihr Raum lassen, für sie Raum öffnen, statt diesen als *Statthalter Christi* zu verschließen. Von daher werden Antworten fragwürdig, die aus der Gegenwart in der Schrift eine Fixierung in Tradition, aus der Gegenwart in der Eucharistie eine Fixierung in Stoff und aus der Gegenwart in der Kirche eine Fixierung in die Qualität von Amtspersonen machen.

## Unendliche Differenz zu Gott

Auf die Frage «wo ist dein Gott?» folgt die Frage «wer ist dein Gott?». Sie kann nicht isoliert gestellt werden. Denn Gott gibt sich nur im Verhältnis, in der Beziehung: zur Schöpfung, zum Menschen. Die Schöpfung aber, so beginnt dieses *zweite Kapitel*, erklärt Gott nicht, sie proklamiert ihn nur, sie spricht ihn aus. («Gott wird Gott, wo alle Geschöpfe Gott sagen» – dieses Eckhart-Wort ist der Leitvers des Buches.) Gotteserfahrung hängt eng mit der Kontingenzerfahrung der Schöpfung und des Menschen zusammen. Kontingenz ist unsere Natur, das ist ein zentrales anthropologisches Datum für Pohier, aus dem sich unendliche Differenz zu Gott ergibt. Schöpfungsglaube heißt für ihn, den Menschen Mensch und Gott Gott sein lassen. Diese Gelassenheit wehrt Illusionen über das Problem des Übels und des Bösen, das entweder überschätzt wird – dann wird Kontingenz nur zu einem soteriologischen Datum – oder aber unterschätzt – dann geben wir es auf, es zu bekämpfen. «Gott

mit uns» ist in jedem Fall keine Lösung des Daseins als Kontingenz, sondern Vergebung inmitten dieses Daseins, dessen Unzulänglichkeit nicht aufgehoben werden kann, weil sonst die Differenz der Schöpfung hinfällig wäre. Dementsprechend sollen wir uns nach Pohier auf unsere Kontingenz ernsthaft einlassen und sie nicht durch eine göttliche Zukunft überspielen, sondern unsere Verantwortung für eine menschliche Zukunft entfalten. Wer Gott liebt, soll der Erde treu bleiben, Zeit und Welt lieben.

Aber Jesus von Nazaret? Ist er nicht für mehr gestorben als für diesen Abrahamglauben Pohiers? Das *dritte Kapitel* stellt die Frage nach dem Sinn des Todes Jesu. Die These lautet konsequent: Jesus ist für die Art gestorben, wie er Gott bezeugte und damit den Gott der religiös und gesellschaftlich geordneten Welt desavouierte. Jesus ist für sein Leben gestorben, nicht für seinen Tod. Jesu Tod ist kein metaphysisches, «übermenschliches», «göttliches» Leiden, kein Gottes-Tod als Ausgleich für der «Sünde Sold», sondern ein Tod, in dem sich menschliches Leiden und Sterben wiedererkennen können, in dem die kontingente Natur nicht desavouiert wird. Jesus ist gestorben, weil er Gott bei den Menschen sein ließ. Gedächtnis seines Todes heißt daher Nachfolge eben darin: mit Gott für die Menschlichkeit des Menschen eintreten.

Von daher verändert sich die Auferstehungserfahrung (*viertes Kapitel*). Auferstehung versteht Pohier als «re-surrection» («re» wie in «relever», «surrection» wie in «insurrection»). Ohne daß Gottes Gnade an Jesus und an uns gelehnt wird, kommt es Pohier nicht auf eine nachzeitliche Lebensform an, sondern auf den Wiederbelebungsprozeß Jesu in unserem Leben, auf eine christliche «Mentalität» des «Wider-Standhaltens» mit Jesus. Ziel dieser widerständigen Wiederbelebung (Pohiers Sprachspiele sind schwer zu übersetzen!) ist Gott mitten im menschlichen Dasein. Wenn man Pohiers Grundgedanken verstehen will, ohne daß ich ihn hier im einzelnen nachzeichne, muss man sich an die Tradition der Mystik erinnern, die Jesu Geburt im Herzen der Gläubigen, hier und jetzt, zu lehren versuchte. In analoger Struktur vertritt Pohier eine Spiritualität der Auferstehung, hier und jetzt. Auferstehung ist so kein Zuspruch, sondern ein Anspruch. Sie wird lebenspraktisch und therapeutisch gedeutet. Mir scheint, es wäre in jedem Fall ein Mißverständnis – auch der literarischen Form des Buches –, dies als neues dogmatisches Kompendium zu verstehen.

Es ist kein Zufall, daß der Autor in der Einleitung vom «*Geschmack*» spricht, den er durch den Glauben am Leben gewinnt. Man wird an die alte *sapientia* (von *sapere* = schmecken) erinnert, an die religiöse Lebensfreude, die dem befreiten Nachsinnen über Gott anhaftet. Das Buch gibt dem Glauben die Freiheit, sich selbst zu suchen. Dabei macht es auch Widerspruch lebendig, wie könnte es anders sein! Aber vielleicht ist es eine der Chancen, Glauben in einer desinteressierten Gesellschaft erneut *fragwürdig* (der Frage würdig) zu machen. Dazu hilft, daß es selten lehrhafte, fachtheologische Sprache benützt. Sein sprachlicher Ausgangspunkt ist die (vor allem alttestamentliche und synoptische) Bibelsprache, die in eine dem Autor eigene im guten Sinne pathetische Rhetorik (man hört ihn reden!) überführt wird. Man wird sicher für viele Gedanken Vorbilder finden (etwa *Bultmanns* präsentische Eschatologie), aber der Leitgedanke erscheint frisch und psychisch angstfrei ausgesagt. Nicht ohne Subtilität ist Eckharts Leitspruch aus «*Nolite timere eos ...*» gewählt.

### Realitätsprinzip und Welt als je größere Möglichkeit

Manche Theologen haben dieses persönliche christliche Gottesbekenntnis bereits auf den Scheiterhaufen verwiesen. Für sie gibt es nichts Schöpferisches in der Theologie. Theologie erscheint als Puzzlespiel mit gebräuchlichen Formeln: das Gesamtbild steht zudem fest. Von solcher Ausgangsposition her wird Kritik überflüssig: es genügt, den Autor entlang der dogmatischen Strichliste zu zitieren, dann ergeht es ihm wie Jesus vor dem

## Leidenschaft des Glaubenden

In Locronan, bei gemeinsamen Bekannten, leiht mir Jacques Pohier das Manuskript seines nun beinahe abgeschlossenen Buches. Ich freue mich, diese ursprüngliche Sicht, diese kraftvolle spirituelle Erfahrung zu entdecken bzw. wiederzufinden. Das Buch enthält herrliche Abschnitte über die Art und Weise, in der Gott seine Gegenwart erweist, und über die Notwendigkeit, sich auf die eigene Endlichkeit und Sterblichkeit einzulassen. In bezug auf Jesu Tod zeigt er nicht nur – wie ich selber –, wie der Sinn dieses Ereignisses entstellt worden ist, indem man es auf den altbekannten Sühnetod reduziert hat. Er legt dar, welche mächtigen Interessen in uns darauf hinaus wollen, daß unsere Sünden Jesus getötet hätten und daß nur sein Opfertod dafür Sühne leisten könne; er zeigt auf, daß zwischen Jesu Lehre von der Sünde und der Rolle, die die Sünde in der Folgezeit gespielt hat, ein frappanter Gegensatz besteht. Bei der Auferstehung Jesu hebt Pohier jenen wesentlichen Aspekt hervor, daß sie sich mit Pfingsten deckt; sie stellt Gottes Beglaubigung für Jesus dar, indem sie seine Jünger aus seinem Geist leben läßt.

Ich war überdies glücklich, daß Pohiers Reflexion – wenn auch auf Kosten seiner «Orthodoxie» – an Kohärenz gewonnen hat. Im Namen der unüberwindlichen Kontingenz unseres menschlichen Daseins lehnt er jedes individuelle Fortleben nach dem Tode und folglich auch die ganze neutestamentliche Eschatologie ab (hier erweist sich die psychoanalytische Erfahrung entscheidend als vorausgesetztes kritisches Instrument). Von da her ist es gut, daß er nun die Auferstehung Jesu in einer Weise versteht, die sie nicht als einen erratischen Block erscheinen läßt. Er wird, darauf habe ich ihn hingewiesen, in derselben Weise den Sinn seiner Christologie entfalten müssen: die Aussage, in Jesus sei Gott selber gegenwärtig, Jesus sei der uns nahegekommene Gott, muß in einer solchen Perspektive von neuem beleuchtet und begründet werden, sind diese Aussagen doch von Jesu individueller Auferstehung ausgegangen, um dann auf seine irdische Daseinsweise zurückprojiziert zu werden.

In bezug auf diese entscheidenden Punkte bin ich mit Pohier tiefest uneins und ist meine Überzeugung eine andere. Und ich bedauere sehr, daß – aus m. E. recht zufälligen Gründen – die Ablehnung jeder individuellen Auferstehung schon im Kapitel über die Schöpfung sozusagen als Test für ein konsequentes Verständnis der Endlichkeit erscheint – während doch die drei ersten Kapitel und der positive Teil des vierten Kapitels auf die begeisterte Zustimmung vieler (wie übrigens auch von mir selber) hätten zählen können. Aber unter einer anderen Rücksicht kann ich die machtvolle Originalität dieser Synthese nur bewundern. Hier liegt eine große religiöse Erfahrung und ein bedeutendes religiöses Denken vor. Es ist etwas anderes als das traditionelle Christentum, ja selbst als eine Interpretation des Neuen Testaments. Hier ist ein Grundstein für eine mögliche Religion der Zukunft – aus dem Christentum hervorgegangen – gelegt.

Eine letzte Frage. Die Weise, wie in diesem Buch die Beziehung des Menschen zu Gott gefaßt wird, besteht ganz aus Staunen und aus geistlicher Freude und ist frei von jedem Eigennutz, und wäre es auch nur die (auf Gottes Verheißung gegründete) Erwartung einer gewissen Garantie endgültiger Gerechtigkeit, eines gewissen Lebensprinzips in oder außerhalb der Geschichte. Ist diese Auffassung nicht zu sehr geläutert, zu grundlos, um noch Anlaß eines vitalen Interesses, eines vorbehaltlosen Engagements, einer echten Leidenschaft zu sein – und zwar gerade bei «neuen» Menschen, die nicht zuerst eine vielleicht ungeordnetere, aber auf einige unserer tiefsten Sehnsüchte antwortendes Bild gekannt haben, das sie dann immer mehr hätten abstreifen können?

Jean-Pierre Jossua O. P.

Aus: *L'écoute et l'attente*. Journal Théologique II. Cerf, Paris 1978, 73f. (Tagebucheintrag vom 12. August 1976)

Hohen Rat: er überführt sich selbst. Jede echte Kritik muß sich aber einmal zunächst auf den theologischen Ansatz und seine Folgerungen einlassen, und ich meine, sie kommt an der lebendigen Glaubensfreude dieses Buches nicht vorbei. Wer Theologie in den persönlichen Glaubensprozeß hineinnimmt, geht stets Wege in die Gefahr, zumindest in die Gefahr der seelisch befreienden und handlungsleitenden Reduktion. Aber der Theologe ist ja kein einzelner und braucht sich um Widerspruch nicht zu sorgen.

Pohier erfährt seine Befreiung im Aufgeben der Versuche, die Last der eigenen Endlichkeit abzustreifen, Kontingenz stets mit Sünde und Erlösung zusammenzudenken, die *condition humaine* stets zu bewältigen, statt sich auf sie einzulassen. Gott soll Gott sein, nah, mit uns und doch verborgen, der Mensch Mensch bleiben und die Versuchungen zur Vergöttlichung abstreifen. Dies ist eine psychoanalytisch gehärtete Erfahrung. Aber, da liegt mein Widerspruch, hinter manchem, was aus dieser Erfahrung als Lehr- und Leerformel erscheint, steht ebenfalls eine solche Erfahrung. Abraham und Jesus, das heißt nicht nur Vertrauen und Nachfolge, sondern auch Verheißung. Unsere Endlichkeit, Geschöpflichkeit, Leiblichkeit sind garantiert, gewiß. Aber ist auch die Gestalt unserer Kontingenz garantiert? Desavouiert man den Schöpfergott und die unendliche Diffe-

renz, wenn man an die Neuschöpfung glaubt? Fieht man die Welt, wenn man ihre Verwandlung erwartet? Wenn Gott die Liebe ist, warum sollten ihr durch den Schöpfungsakt die Hände gebunden sein? (Vgl. dagegen S.105ff.) Diese Erfahrung wird doch nur dann widersprüchlich zur Transzendenz Erfahrung Gottes, wenn sie zu genau zu wissen vorgibt, welche Form die neue Geschöpflichkeit, die verheißene, anzunehmen habe, und sie mit handgreiflichen Wünschen nach Unsterblichkeit, Schuldlosigkeit, Konfliktlosigkeit anfüllt, statt diese andere Dimension erfüllter Liebe Gott zu lassen; wir haben ja nach Paulus, nur Bildworte dafür. Wenn *ich* Gott sage, meine ich Gnade und Liebe, und ich bin nicht bereit, deren Dynamik durch das Schema von Transzendenz und Kontingenz einzuzengen.

Dietmar Mieth, Fribourg

## Polens Primas, Symbol kirchlicher und nationaler Einheit

Was der Jubel über die Reise von Papst Johannes Paul II. in seine Heimat bisher weitgehend überdeckte, dürfte nun Polens Katholiken (aber auch den Vatikan) in stets drängenderer Sorge beschäftigen, nämlich die Nachfolge von Primas Stefan Kardinal Wyszyński. Schon lange ist es in Polen kein Geheimnis mehr, daß der Primas, der zu einer Symbolfigur der polnischen Kirche geworden ist und ihre Geschlossenheit und Stärke repräsentiert, an einer schweren Krankheit leidet. Es charakterisiert die starke Persönlichkeit des 1901 geborenen Kirchenfürsten, der seit 1948 an der Spitze der polnischen Kirche steht, daß er auch vor der Krankheit nicht kapituliert. Und trotz Erreichung der Altersgrenze im Oktober 1976 beließ der Papst den Primas in seinem Amt. Symbolfiguren sind schwer zu ersetzen, vor allem, wenn sie eine eigentliche unantastbare Autorität im Staate geworden sind.

Dabei war Kardinal Wyszyński nie ein bequemer Mann, weder für die Kommunisten noch für seine Kirche, die er mit eiserner Hand leitete. Im Westen haben ihn deshalb manche als einen Autokraten eingestuft. Er war einer, wenn sich irgendwo in der Kirche Risse und Schwächezeichen bemerkbar machten. Nur eine starke, homogene und geschlossen solidarische Kirche vermag den ununterbrochenen Angriffen eines atheistischen Regimes zu trotzen. Das war seine Überzeugung, und in diesem Punkte gab es für ihn keine Kompromisse. Wer es wagte, dieser Auffassung des Primas zuwiderzuhandeln, fand in ihm einen unbeugsamen Gegner. Und es ist nicht zu bestreiten, daß sich diese Haltung in der polnischen Situation, wo rund 90% der Bevölkerung als praktizierende Katholiken bezeichnet werden können, bestens bewährte.

Der Kardinalprimas schuf sich so eine Plattform, die es ihm erlaubte, von einer Position der Stärke aus mit dem kommunistischen Regime zu verhandeln. Und er, der als erster katholischer Kirchenfürst schon 1950 versucht hatte, mit einer kommunistischen Regierung zu einer Übereinkunft zu kommen, scheute sich nicht, sogar in einem gewissen Widerspruch zur neuen Ostpolitik des HI. Stuhls eine eigene, unabhängige Linie zu verfolgen. Er hatte wohl recht, wenn er meinte, die Lage im eigenen Lande besser zu kennen, auch wenn er sich in der Einschätzung der kirchlichen Situation bei seinen Nachbarn gelegentlich geirrt haben dürfte, indem er den polnischen Sonderfall allzu sehr verallgemeinerte.

Auch als Gegner integer und in seinen Forderungen stets ein weiser Pragmatiker, der auch die Grenzen in der Handlungsfähigkeit des polnischen Regimes kennt, wurde Kardinal Wyszyński selbst bei den Kommunisten zu einer moralischen Autorität. Und er war sogar für die kommunistische Regierung gerade dadurch, daß er seine Kirche fest in der Hand zu halten wußte, eine Art Garant dafür, daß sich der bestehende Gegensatz im Lande nicht zu einer sinnlosen Konfrontation auswuchs. Wer aber wird und kann dereinst mit gleicher Kraft an seiner Stelle spre-

chen und mit gleicher Unabhängigkeit das Steuer der polnischen Landeskirche in die Hände nehmen? Das ist die bange Frage, die sich Polens Katholiken seit Wochen in zunehmendem Maße stellen.

### Hypothesen zur Wahl eines neuen Primas

Sicher ist jedenfalls schon jetzt, daß bei der Wahl des Nachfolgers von Kardinal Wyszyński diesmal auch das kommunistische Regime seine Präferenzen anmelden wird. Es dürfte kaum die Gelegenheit vorbeigehen lassen, Druck auszuüben, um einen auch ihm genehmen Kandidaten zu erlangen. Deshalb hört man bereits die Hypothese, der künftige Primas werde nicht mehr die Führungsrolle seines Vorgängers erhalten. Man könnte unter Umständen versuchen, das Amt des Präsidenten der polnischen Bischofskonferenz von dem des Primas zu trennen, weil die Regierung auf die Wahl eines solchen Präsidenten praktisch keine Einflußmöglichkeiten hätte. Dementsprechend würde dann dem jeweiligen Präsidenten die eigentliche Führungsaufgabe zukommen. Das würde allerdings den Bruch mit einer jahrhundertealten Tradition bedeuten, wobei noch keineswegs die Gewähr geboten würde, daß eine solche Lösung besser und effizienter wäre.

Andere wieder meinen, man brauche zumindest derzeit nichts zu befürchten, denn man habe ja bereits so etwas wie einen «Oberprimas» in Rom. Damit wird aber sowohl die eigentliche Aufgabe des Papstes als auch die eines Primas völlig verkannt. Es machte ja gerade die bisherige Stärke der polnischen Kirche aus, daß sie unmittelbar auf die Herausforderungen der polnischen Kirche reagieren konnte, ohne in jeder ihrer Entscheidungen die gesamte Weltkirche zu engagieren. Damit konnten Konflikte im lokalen Rahmen gelöst werden, ohne daß diese gleich den Charakter einer weltpolitischen Affäre erhielten. – Eine Delegation ihrer kirchenpolitischen Möglichkeiten an den Vatikan könnte zudem eine Schwächung der polnischen Kirche beinhalten, spätestens dann, wenn nicht mehr ein Pole in Rom residiert.

Gewiß zweifelt niemand daran, daß auch Kardinalprimas Wyszyński selber sich eingehend mit dem Problem seiner Nachfolge beschäftigt und diese entsprechend vorbereitet. (Allerdings könnte er im entscheidenden Moment bereits nicht mehr gegenwärtig sein.) Jedenfalls fällt auf, daß der Primas seit neuestem versucht, die verschiedenen politischen Gruppierungen unter den Katholiken zu einigen und auch das offizielle Gespräch mit denjenigen nicht mehr scheut, die er (wie beispielsweise Pax) während vieler Jahre bekämpfte und in Acht und Bann tat. Will der Primas vor seinem Abgang sogar noch diese Risse kitten, um eine in allen Teilen starke Kirche zu hinterlassen?

Auch eine Bischofsnennung liefert den Polen seit dem März 1979 Stoff zu Mutmaßungen. Immerhin handelte es sich bei *Józef Glemp*, der zum neuen Bischof von Warmia (Ermland)

erkoren worden war, um einen der engsten Mitarbeiter von Kardinal Wyszyński. Außerdem wurde die Weihe unter Teilnahme eines seltenen Großaufgebotes von Bischöfen am eigentlichen polnischen Metropolansitz in Gniezno durch den Kardinalprimas vollzogen. Seither wollen in Polen die Stimmen jener nicht mehr verstummen, die hierin einen symbolträchtigen Akt zu erkennen meinen und im 1929 geborenen Bischof Glemp bereits den künftigen Primas sehen. Der Kirchenrechtler Glemp, der an der Lateranuniversität promovierte, erscheint vielen als der richtige Mann, weil er in Zusammenarbeit mit dem Primas wertvolle Erfahrungen sammeln konnte und ihm der Ruf großer Tüchtigkeit vorausgeht.

### Geschichte des Erzbistums Gniezno

Obwohl der Titel eines *Primas* dem kirchlichen Gesetzbuch (CIC) gemäß nur noch ein Ehrentitel ist (vgl. can. 271), hat die Funktion eines Primas in den osteuropäischen Ländern, vor allem jedoch in Polen, auf Grund bestimmter historischer Voraussetzungen noch immer eine sehr wesentliche faktische Bedeutung behalten. Um das zu begreifen, ist ein Abstecher in die polnische Geschichte unerlässlich.

Man wird mit der Behauptung kaum fehlgehen, daß es der deutsche Expansionsdrang nach Osten war, welcher vom 10. Jahrhundert an sowohl die politische als auch die kirchliche Geschichte Polens (wenn auch unter gewissen negativen Vorzeichen) bestimmte. Sogar die recht überstürzte *Taufe* des Polenfürsten *Mieszko I.* (dem vierten Herrscher aus der Dynastie der Piasten) im Jahre 966, durch welche dem Christentum in Polen die Türe geöffnet wurde, kann als politische Abwehrmaßnahme gegen deutsche Einflüsse im Westen (als auch gegen russische im Osten) interpretiert werden. Charakteristischerweise suchte *Mieszko I.*, welcher 965 eine böhmische Prinzessin geheiratet hatte, die Verbindung mit Böhmen. Außerdem stellte er sein ganzes Land als *Lehen des Hl. Stuhls* unter päpstlichen Schutz. All dies geschah wohl in der Absicht, sich gegen den mächtigen deutschen Nachbarn abzusichern.

Im Jahre 968 hatte eine päpstliche Mission in Poznań Sitz genommen und begann von dort aus die Christianisierung des Landes. Doch bereits unter *Mieszkos* Nachfolger, *Bolesław I.*, wurde eine eigenständige polnische Kirchenverwaltung mit *Gniezno* als Zentrum gegründet. Dies geschah im Jahre 1000. Auch das dürfte (wie Jan Zaborowski wahrscheinlich zu Recht vermutet) eine politische Entscheidung gewesen sein, um deutschen Einfluß auszuschalten. Man vermied damit eine Unterstellung unter ein deutsches Erzbistum, wie dies beispielsweise bei der Gründung des Bistums Prag im Jahre 973 geschehen war, welches als Suffragan dem Erzbistum Mainz untergeordnet wurde.

Der zunehmenden Ausdehnung des polnischen Staates entsprechend, wuchs das Erzbistum Gniezno (bis ins 16. Jahrhundert, als es die Zahl von 12 Suffraganbistümern erreichte) ständig. Im 13. Jahrh. erwarben die Erzbischöfe von Gniezno auch noch das Fürstentum *Łowicz* und damit, nebst reichen Einkünften, zusätzlich den weltlichen Rang eines Landesfürsten (der ihnen bis 1829 erhalten blieb). Es versteht sich von selbst, daß die Erzbischöfe von Gniezno bei dieser Machtfülle auch ein wichtiger politischer Faktor wurden.

Bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts deckten sich die Grenzen des Erzbistums von Gniezno mit denen des polnischen Staates. Doch dann erforderte die stetige Ausdehnung Polens nach Osten die Schaffung eines weiteren Metropolansitzes. Auf Bitten des polnischen Königs *Kazimierz III.* (genannt der Große) wurde für das ruthenische Gebiet 1365 das Erzbistum *Halicz* geschaffen, dessen Sitz allerdings bereits 1412–1414 nach *Lwów* verlegt wurde.

Die Teilungen Polens Ende des 18. Jahrh. brachten auch dem Erzbistum Gniezno den Niedergang. Durch die dritte Teilung verlor es vier Fünftel seiner Fläche und die meisten seiner Suffragane. Außerdem kam es unter preußische Herrschaft. Bei der Neuordnung der kirchlichen Gebiete in Preußen vom Jahre 1821 (durch den Hl. Stuhl) wurde Gniezno in Personalunion mit dem zum Erzbistum erhobenen *Poznań* verbunden. Und dabei blieb es auch nach der Wiedererstehung des polnischen Staates (1918) bis 1946 (bzw. 1948).

1946 vereinigte Kardinalprimas *Hond* Poznań-Gniezno mit *Warszawa* in Personalunion. Und 1948 erfolgte unter dem neuen Primas *Wyszyński* die Verbindung von Gniezno mit *Warszawa* in Personalunion, während *Poznań* als eigenständiges

Erzbistum (ohne Suffragane) abgetrennt wurde. Bis 1972, als die kirchliche Neuordnung in den ehemals deutschen Ostgebieten erfolgte, unterstanden Gniezno nur noch zwei Suffraganbistümer, nämlich *Chełmno* und *Włocławek*. 1972 wurden der alten Metropole auch noch die Diözesen *Gdańsk*, *Koszalin-Kołobrzeg* und *Szczecin-Kamień* zugeteilt. Trotzdem blieb *Warszawa* (dem 1972 noch *Warmia* unterstellt wurde) mit sechs Suffraganbistümern das größere und auch zahlenmäßig weitaus bedeutendere.

Durch die Vereinigung der beiden Erzdiözesen von Gniezno und *Warszawa* in der Hand des gegenwärtigen Primas waren Tradition und Neuzeit miteinander verbunden, kam die Kontinuität der Primatialgewalt bestens zum Ausdruck (bei der Traditionsverbundenheit der Polen eine äußerst wichtige Sache) und repräsentierte auch auf Grund der Größe und Wichtigkeit der Territorien reale Macht. Mit andern Worten, es war eine gute Lösung, die sich bewährte. Sollte jedoch der Hl. Stuhl nach dem Rücktritt des gegenwärtigen Kardinalprimas die derzeitigen kirchlichen Territorialverbindungen wieder rückgängig machen, so wird man daran ablesen können, welcher Stellenwert einem polnischen Primas vom Vatikan beigemessen wird.

### Die Bedeutung des polnischen Primas

Man kann sich natürlich fragen, ob heutzutage der Titel eines Primas überhaupt noch opportun sei, nachdem sich damit einst Privilegien verbanden, die in der Neuzeit an Bedeutung einbüßten. So war beispielsweise in Polen wie auch in Ungarn der jeweilige Primas derjenige, welcher die Könige krönte und im Interregnum als Reichsverweser oder Interrex fungierte. Außerdem war der Primas «legatus natus» (geborener päpstlicher Gesandter), eine Stellung, welche ihm gewisse Jurisdiktionsrechte außerhalb des eigenen Metropolansitzes gewährte. (Dazu gehörten unter anderem das Recht, Nationalsynoden einzuberufen und zu leiten, Appellationen entgegenzunehmen und Metropolane zu weihen.) Umgekehrt könnte die Funktion eines Primas gerade im Zeichen einer gewissen Dezentralisierung durchaus sinnvoll sein und mit neuen, zeitgemäßen Befugnissen ausgerüstet werden.

Die Primatialgewalt des Erzbischofs von Gniezno entwickelte sich im Zusammenhang mit der Schaffung eines zweiten Metropolansitzes (*Halicz/Lwów*) auf polnischem Staatsgebiet. Damit stellte sich das Problem, welcher der Metropolane den Vorrang habe. Es scheint, daß auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) den Erzbischöfen von Gniezno der Titel eines Primas sowie bedeutende Vorrechte gegenüber den Erzbischöfen von *Lwów* verliehen wurden. So jedenfalls überliefert es der polnische Chronist *Jan Długosz* bereits im 15. Jahrh. Kirchliche Dokumente, welche dies erhärteten, sind jedoch keine erhalten geblieben.

Jedenfalls bestätigte Papst *Leo X.* in seiner Bulle «*Pro excellenti praeeminentia*» vom 25. Juli 1515 den Titel eines Primas. Ausserdem ernannte der Papst den Erzbischof von Gniezno zum «legatus natus» und unterstellte ihm in seiner Eigenschaft als Primas und Legat auch die Metropole von *Lwów*. 1729 verlieh Papst *Benedikt XIII.* auch noch das Recht, daß der polnische Primas den Kardinalspurpur tragen dürfe, selbst wenn er nicht dem Kardinalskollegium angehörte.

Mit der Aufteilung des polnischen Staates unter Österreich, Preußen und Rußland gegen Ende des 18. Jahrhunderts verlor auch der polnische Primas seine einstige Machtstellung. Wo keine zentrale politische Führung mehr möglich war, konnte es auch keine zentrale kirchliche Leitung mehr geben. Es vergingen über 130 Jahre, bis mit dem Wiedererstehen des polnischen Staates nach dem Ersten Weltkrieg die Voraussetzungen für eine effektive Ausübung der Primatialgewalt erneut geschaffen wurden.

Das *Konkordat*, das zwischen der Republik Polen und dem Heiligen Stuhl am 10. Februar 1925 abgeschlossen wurde, nannte fünf Metropolansitze: *Gniezno-Poznań*, *Warszawa*, *Lwów*, *Kraków* und *Wilno*, denen 15 Bistümer untergeordnet waren. Diese Kirchenstruktur bezog sich ausschließlich auf die Katholiken des lateinischen Ritus, welche damals 63,8 % der Gesamtbevölkerung ausmachten. Für die Gläubigen des griechisch-katholischen Ritus (die mit Rom unierten Ukrainer) bestand außerdem noch die ukrainische Metro-

polie Lwów mit den Suffraganen Stanisławów und Przemyśl sowie das apostolische Exarchat Lemkowszczyzna, während die katholischen Armenier in einem eigenen Erzbistum von Lwów zusammengefaßt waren. Diese Katholiken des byzantinischen und armenischen Ritus zählten 11,2% der Gesamtbevölkerung. Insgesamt gab es demnach vor dem Zweiten Weltkrieg rund 75 % Katholiken in Polen.

Wie man sieht, war die kirchliche Struktur Polens nicht zuletzt durch die *Verschiedenheit der Riten* sehr kompliziert. Außerdem waren Warszawa 1818, Kraków und Wilno 1925 in den Rang von Metropolien erhoben worden. Um bei dieser Lage der Dinge die Einheit der katholischen Kirche in Polen zu sichern, mußte die Primatialgewalt erneut gestärkt werden. Dies geschah, als Augustyn Hłond 1926 als Erzbischof von Gniezno-Poznań Primas von Polen wurde. Sein kirchliches Reorganisationswerk wurde allerdings bereits im Zweiten Weltkrieg wieder zerschlagen. 1945 kehrte er aus einem deutschen Konzentrationslager nach Polen zurück, um als Sonderbeauftragter des Hl. Stuhles wieder eine ordnungsgemäße Kirchenstruktur aufzurichten. Es gab vieles neu zu ordnen, denn im Osten waren die Kirchenprovinzen von Lwów und Wilno beinahe vollständig an die Sowjetunion verlorengegangen, während im Westen die ehemals deutschen Ostgebiete nun polnisch wurden. Sehr realistisch, wenn auch unter recht extensiver Auslegung seiner Vollmachten, setzte Augustyn Kardinal Hłond in den jetzt polnischen Westgebieten fünf apostolische Administratoren ein.

Als Hłond 1948 starb, da besaß Polens katholische Kirche bereits ein neues Gesicht. Als Folge der sowjetischen Annexionspolitik und den damit verbundenen Gebietsverschiebungen hatten es die Kommunisten ungewollt bewirkt, daß Polen zu einem beinahe homogenen (lateinisch-)katholischen Land geworden war, in welchem die religiösen (und völkischen) Minderheiten nur noch gute 2 % ausmachten. Stefan Wyszyński, seit 1948 als Erzbischof von Gniezno-Warszawa neuer polnischer Primas, fand damit bereits gute Voraussetzungen, um sich in den beginnenden Auseinandersetzungen mit dem kommunistischen Regime auf eine starke und geeinte Landeskirche abstützen zu können. Daß er dies nicht zuletzt dank seiner persönlichen Fähigkeiten und Qualitäten erfolgreich tat, haben wir bereits erwähnt.

Allerdings mußte der Kardinalprimas bis 1972 mit dem Hl. Stuhl, der sich noch immer durch das deutsche Reichskonkordat von 1933 gebunden glaubte, um die definitive kirchenrechtliche Neuordnung in den polnischen Westgebieten ringen. Hier liefen übrigens die Interessen der polnischen Kirchen mit denen des Regimes durchaus parallel, denn die polnische Regierung legte Wert darauf, den Besitz der Westgebiete auch kirchenrechtlich anerkannt zu wissen. Und Polens Kirche ließ sich die vom Hl. Stuhl erlangte Anerkennung der polnischen Westgebiete vom Regime auch honorieren.

Die Neuordnung von 1972 war zweifellos eine Notwendigkeit, und sie kann dem Kardinalprimas um so mehr als Verdienst angerechnet werden, als dies die Stellung seiner Kirche stärkte. Aber es charakterisiert den Primas auch, daß er als patriotischer Pole keine Neuregelung der diözesanen Grenzen im (heute sowjetischen) Osten – obwohl sie so notwendig wäre, wie sie es im Westen war – anstrebte. Er wäre damit bei den polnischen Gläubigen auch sicherlich auf keine Gegenliebe und auf keinerlei Verständnis gestoßen. Der polnische Nationalkatholizismus, mit dem Primas Wyszyński wohl aus tiefstinnerster Überzeugung so geschickt zu operieren wußte, hat eben auch Grenzen – seine eigenen.

Eines jedoch scheint klar. Gerade deshalb, weil, aus der polnischen Geschichte erwachsen, Religiosität und Nationalismus in diesem Lande eine so eigenartige Symbiose eingegangen sind (die sich vielleicht am ehesten noch, wenn auch entfernt, mit dem irischen Katholizismus vergleichen läßt), hat diese Kirche wie der Staat das Bedürfnis, ihre nationalkirchliche Einheit in einem obersten Repräsentanten manifestiert zu sehen. Der Primas war, ist und bleibt in Polen eine Art Kristallisationspunkt

der religiösen und nationalen Identität, gewissermaßen der Garant von beidem.

#### «Ad personam» et «pro hac vice»

Diese Erkenntnisse aus unserem geschichtlichen Exkurs führen uns nochmals in die Aktualität zurück. Wenn Polens Kirche bisher den Angriffen des Kommunismus erfolgreich standzuhalten wußte, so darf doch nicht übersehen werden, daß sie hierfür auch einen Preis zu zahlen hatte. Dieser bestand nicht zuletzt darin, daß sich die Kirche weitgehend in einem doktrinären Konservatismus einigte, um eine Verunsicherung der Gläubigen (wie wir sie im Westen kennen) zu vermeiden und die innere Einheit zu wahren. Aus diesem Grunde wurde auch den Laien praktisch keinerlei Mitspracherecht in innerkirchlichen Belangen zugestanden. Es ist der Klerus, der hier die Führungsrolle einnimmt und eifersüchtig darüber wacht. Noch immer ist die Volksfrömmigkeit, die sich in althergebrachten Festen und Bräuchen äußert, die tragende Basis der polnischen Religiosität. Doch wie lange noch?

Die sozialen Umschichtungen und die Gesetzmäßigkeiten einer modernen Industriegesellschaft werden auch vor Polens Kirche keinen Halt machen. Langsam aber sicher zerbricht jenes agrarische Milieu, das dieser Kirche über Jahrhunderte hinweg eine zusätzliche Stütze gewesen war. Wenn Polens Kirche nicht zum Getto oder zu einem Gebäude mit intakter Fassade und bröckelnder Mauer werden soll, dann stehen auch ihr bald einmal Änderungen ins Haus. Gerade in einem solchen Moment wird diese Landeskirche wieder einen Primas brauchen, der den neuen Aufbruch seiner Kirche als einigende Klammer zusammenzufassen weiß, ohne diesen Aufbruch zu ersticken oder zu unterdrücken. Und hierzu muß auch der Nachfolger von Kardinal Wyszyński mit realer kirchlicher Macht ausgerüstet sein, muß seinen Primat als eine Position der Stärke repräsentieren können.

Nun weiß man natürlich auch in Polen, daß der Nachfolger von Kardinal Wyszyński mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr mit den gleichen umfassenden Jurisdiktionsrechten ausgerüstet sein wird, es sei denn, unter dem «polnischen Papst» Johannes Paul II. habe im Vatikan ein Umdenken in dieser Frage stattgefunden. Aber man braucht nur das neueste päpstliche Jahrbuch aufzuschlagen, wo in Kursivschrift deutlich hervorgehoben wird, daß die Erzdiözesen Gniezno und Poznań nur «pro hac vice» (*für diesen besondern Fall*) voneinander getrennt seien, während für die Verbindung von Gniezno mit Warszawa unter Primas Wyszyński nicht minder deutlich zu lesen ist, daß diese Verbindung nur «ad personam» (*für diesen bestimmten Oberhirten*) bestehe.

Wenn diese Verbindung so provisorisch ist, was soll dann geschehen? Soll der künftige Primas losgelöst von den historischen Wurzeln nur noch Erzbischof von Warszawa sein (wie er es schon einmal im kongreßpolnischen Rumpfstaat war)? Das ist kaum denkbar. Oder soll der neue Primas als neuer Erzbischof von Gniezno-Poznań amtieren, getrennt von der politischen Hauptstadt, wo es um die konkreten Kontakte mit dem Regime geht? Das wäre unsinnig, es sei denn, man wolle den geheimsten kommunistischen Wünschen entgegenkommen und die Institution des «Primas» in den Hintergrund drängen, um die Bischofskonferenz aufzuwerten, was einem Spiel mit vielen unbekanntem Risikofaktoren gleichkäme.

Hypothesen, Hypothesen, sicherlich! Aber sie werden von denjenigen in Polen, die sich schon heute um die Zukunft ihrer Kirche sorgen, eifrig diskutiert. Wir haben nur versucht, deren Vorstellungen und Einwände vor dem Hintergrund der polnischen Geschichte für unsere Leser plastisch hervortreten zu lassen. Gerade diejenigen, denen Polens Kirche noch immer als ein Modell für die katholische Weltkirche vor Augen schwebt, müßten hierfür besonderes Verständnis haben.

Robert Hotz

# US-Außenpolitik im Wechsel der Machtspiele

Die Vereinigten Staaten sind aus dem Zweiten Weltkrieg als die mächtigste Nation der Erde hervorgegangen, mit dem größten Prestige.

Es bestanden zwei grundsätzliche Sichten von Weltordnung, die sich durch das amerikanische Denken hindurchziehen: die universalistische Sicht und die Sicht von der Einflußsphäre, in welcher die Großmächte gegenseitig die Vorherrschaft in ihrem eigenen Einflußgebiet anerkennen. Die Theorie von der Einflußsphäre nimmt an, daß nationale Sicherheit garantiert würde durch das Gleichgewicht der Macht. In Praxis waren diese Sichten nicht unvereinbar. Die Grundtradition amerikanischen Denkens war universalistisch-wilsonisch. Roosevelt beispielsweise war ein Universalist, aber er war auch berührt von der Idee der Einflußsphäre. Truman, Kennedy, Johnson und Carter stehen in der universalistischen Tradition.

Roosevelts Hoffnung für Jalta bestand darin, dem System einseitiger Aktion exklusiver Allianzen der traditionellen Theorie des Gleichgewichtes der Stärke ein Ende zu setzen. Auf der Linie der universalistischen Sicht waren Averell Harriman, Charles Bohlen, der Staatssekretär Hull. Die vorherrschende Stimmung war Mißtrauen gegen Europa, Mißtrauen gegenüber europäischer Machtpolitik. John Foster Dulles sagte zu jener Zeit: «Wir sollten Großbritannien und Rußland nicht erlauben, zu dieser europäischen Machtpolitik zurückzukehren. Die Vereinigten Staaten müssen auf ihrer Teilnahme an allen politischen Entscheidungen für alle Territorien der Welt bestehen.»

## Der amerikanische Glaube

Es bestand der Glaube, daß die Dinge universell gemäß dem amerikanischen Weg gelenkt werden könnten. Es bestand auch der Glaube, daß das amerikanische Management universelle Lösungen für alle Widersprüche nach dem Zweiten Weltkrieg herbeiführen könnte. Es bestand nicht viel Verständnis für die neue Nachkriegssituation, wo das Management der weltweiten Widersprüche zur zentralen Aufgabe der Außenpolitik werden würde. Für die Universalisten war die zentrale Aufgabe das Management der universellen amerikanischen Lösungen. In der Tat war der Begriff des Widerspruchs immer ein kritisches Element, das in der amerikanischen politischen Kultur fehlte, sowohl im Denken der Präsidenten, in den Entscheidungen und in der Art und Weise, die Politik zu präsentieren. Es bestand kein historisches Verständnis auf der Seite der Universalisten, wonach Widersprüche in jeder Situation mitgegeben sind. Diese sind eingebaut in die Grundlogik der Dinge. Sie können verborgen sein und plötzlich an die Oberfläche treten. Sie können unerwartet in Erscheinung treten, oder sie können als Sache der Politik eingeführt werden. Deshalb ist die Aufmerksamkeit für Widersprüche ein notwendiges Handlungselement im politischen Denken. Die Wachsamkeit für Widersprüche im politischen Prozeß ist ein Sicherheitsventil, ein Abrücken von der universalistischen Forderung nach weltweiten Lösungen und Anordnungen. Aber die amerikanische politische Kultur hat meistens diese Idee von Widersprüchen als unamerikanisch verworfen. Die Amerikaner sind gewohnt, mit klaren und sauberen Lösungen bedient zu werden. Amerikanische Administrationen sind nicht gewöhnt, sich selber zu fragen, wie unausweichliche Widersprüche betrachtet, entschieden oder verhindert werden. Sprache und Wahrheit sind wie immer miteinander verbunden. Die amerikanischen Administrationen hatten die Tendenz, den historischen amerikanischen Mythos, wonach es im öffentlichen Leben keine Ungereimtheiten oder Widersprüche gebe, verstärkt, und sie haben die alte amerikanische Ansicht verewigt, daß alle guten Dinge möglich sind zur selben Zeit. Dieser Glaube hat oft die Politik des Vordringens an allen Fronten verstärkt.

In der intellektuellen Geschichte europäischer politischer Ideen ist der Begriff von Widersprüchen eher von grundsätzlicher Bedeutung. Von Metternich bis Bismarck auf der Rechten und Lenin auf der Linken war die Existenz von Widersprüchen, und zwar daß diese unausweichlich sind und daß sie aufeinander einwirken, fundamental. Hegel, der zu beiden Traditionen beitrug, hat die Dynamik seiner ganzen dialektischen Theorie auf seiner Erkenntnis von These, Antithese und Synthese, d. h. auf dem Zusammenprall von Widersprüchen aufgebaut. Dies ist neu für Amerika, obwohl dieses Zeitalter der Widersprüche faktisch während dieses Jahrhunderts anwesend war.

## Relativisten und Absolutisten im US-Universalismus

Es hat immer Abweichler vom amerikanischen Universalismus gegeben. Politische Denker mit einem Sinn für Grenzen, mit einem Sinn für Zurückhaltung gegenüber amerikanischer Macht. Wir können sie gegenüber den Absolutisten Relativisten nennen. Die Absolutisten haben immer universelle Bedürfnisse ins Auge gefaßt und universelle Ansätze zur Verwirklichung. Solch ein Relativist oder Abweichler von der absolutistischen Sicht nach dem Zweiten Weltkrieg war George F. Kennan. Er befürwortete eine schnelle und klare Anerkennung Europas in Einflußsphären und eine Politik, die auf dem Faktum einer solchen Entscheidung gründet. Kennan argumentierte, daß nichts, was die Amerikaner auch immer tun könnten, den Lauf der Dinge in Osteuropa ändern könnte, daß die Amerikaner deswegen ihre Zukunft außerhalb der sowjetischen Sphäre hätten. Kennan war der Befürworter der sogenannten Eindämmungstheorie (containment), aber er verstand «containment» als ein politisches und nicht so sehr als ein militärisches Unterfangen und äußerte später sein Bedauern über die Militarisierung der amerikanischen Außenpolitik.

Was Kennan wollte, war «ein Mittelfeld friedlicher, wenn auch etwas distanzierter, Koexistenz, auf dem unsere Beziehung zu den großen kommunistischen Mächten beträchtlich sicherer und erfreulicher sein könnte, als sie heute ist».

Die Universalisten wollten mehr als solch eine Koexistenz. Über das letzte halbe Jahrhundert gab es zwei größere Voraussetzungen amerikanischer Außenpolitik: Erstens, daß die Vereinigten Staaten eine Verpflichtung haben, globale Strukturen zu schaffen und zu verteidigen und zweitens, daß die Amerikaner eine Mission haben, die Welt zu demokratisieren (Menschenrechte). Der Zweite Weltkrieg gab dem amerikanischen Universalismus einen neuen Sinn und eine neue Gelegenheit, zumal sich die Vereinigten Staaten in der Erfüllung ihrer universellen Mission mit dem Universalfeind Kommunismus konfrontiert fanden. Der ideologische Universalismus erlaubte es erst, die amerikanischen Operationen über die ganze Welt auszudehnen. Dies führte zu einem globalen Interventionismus.

In den fünfziger und sechziger Jahren verfielen die Anhänger des Universalismus – besonders John Foster Dulles – völlig in das universalistische Konzept. Dulles gebrauchte Kennans Eindämmungstheorie in einer expansionistischen Weise. Die Regierung fing an, diese Doktrin nicht nur auf Fälle, wo ein Gleichgewicht der Stärke wiederhergestellt werden mußte, sondern auch auf Fälle anzuwenden, wo kein Gleichgewicht der Stärke bestand. Für ein klassisches Gleichgewicht braucht es spezifische Voraussetzungen, nämlich ein rationales Staatssystem und Machteinheiten, die ausbalanciert werden sollen.

## Unversehens an einer kulturellen Front

So bestand beispielsweise um China herum ein Gleichgewicht. Der chinesische Kulturraum (China, Japan, Korea, Vietnam).

## Ordinariat in der Dogmatischen Theologie

Betrokkene dient gepromoveerd te zijn in de theologie (afd. dogmatiek) en zal competent moeten zijn te participeren in het geheel van het onderwijs en onderzoek van de vakgroep dogmatiek, m.n. t.a.v. de christologische problematiek. Voor het onderwijs zal de functie voornamelijk de prekandidaatsopleiding betreffen. Inl. geeft Dr. B. Willems 080-229844. Sollicitaties, vergezeld van een curriculum vitae et studiorum en een lijst van publicaties, ook aanbevelingsbrieven, vóór 30 juni 1979 aan de voorzitter van de vacaturecommissie, Prof. dr. E. C. F. A. Schillebeeckx o.p., Albertinum, Postbus 9009, 6500 GK Nijmegen, Nederland.

faculteit der

godgeleerdheid  
directoraat  
a-faculteiten

Mit dieser Perspektive hätte man keine Truppen nach Korea oder Vietnam entsenden sollen. Aber die amerikanischen Universalisten haben die Rhetorik des sogenannten «Manifest Destiny» studiert, die Idee der amerikanischen Mission. Was man allerdings nicht genug studiert hatte, war die amerikanische Interaktion mit ausländischen Kulturen und Völkern wie den Chinesen, Japaner, Vietnamesen oder den arabischen Kulturen. Man versuchte, mit dem Fernen Osten oder mit dem Nahen Osten so zu verkehren wie mit Europa. Diese verschiedenen Kulturen haben einen unterschiedlichen Stil entwickelt, ihre eigenen Regierungspraktiken, ihre eigene Mischung von Tradition und Neuerung. Die amerikanische Formel, sei dies nun die «Eindämmungsdoktrin» oder der Universalismus, konnte diese Realität nicht in Griff bekommen. Man kann sagen, daß der amerikanische Weg nach dem Zweiten Weltkrieg durch falsche historische Analogien bestimmt war. Die amerikanische Neigung, die Probleme im Weltkontext zu amerikanisieren, zeigte sich im koreanischen und im vietnamesischen Krieg und hatte ihre Wurzeln in der Außenpolitik im Zweiten Weltkrieg. Man neigte dazu, alles in Begriffen des Befriedigungssyndroms zu sehen. Ho Chi Minh oder Mao Tse-tung wurden mit Hitler gleichgestellt. Vietnam wurde jahrzehntelang als Vorhut einer vereinigten Streitmacht des asiatischen Kommunismus gesehen. Die amerikanischen Regierungen kümmerten sich nicht genug um die Frage: Was ist Chinas Tradition, was ist Vietnams Tradi-

tion, was ist die islamische, die arabische Tradition? Man begnügte sich damit, das gewöhnliche außenpolitische Repertoire zu benutzen. Aber die verschiedenen Gesellschaften haben ihre eigenen politischen Repertoires, die sehr verschieden sind. Die amerikanische Außenpolitik hatte kein Gefühl für die Werte und Eigenschaften dieser verschiedenen Kulturen, sie versuchte vielmehr, diesen ihre eigene amerikanische Kultur aufzudrängen. So stellte beispielsweise die amerikanische Regierung unter Präsident Johnson Nordvietnam vor folgende sogenannte rationale Wahl: Eine Billion Dollar für Wirtschaftsentwicklung oder die Prügelstrafe begrenzter Bombardierung. Hanoi reagierte nicht so, wie es die Vereinigten Staaten erwarteten, und die Amerikaner realisierten allmählich, daß sie an einer kulturellen Front fochten, an der Front des chinesischen Kulturraumes.

Dieselbe Situation findet man zwischen den Vereinigten Staaten und der arabischen Welt: Der gegenwärtige Zustand der Beziehungen ist das Produkt einer tragischen Geschichte und eines historischen Mißverständnisses. Ein grundsätzliches Mißverständnis ist die Voraussetzung, die nicht nur amerikanischen, sondern auch westlichen Theorien der Modernisierung als Ganzes zugrunde liegt, nämlich, daß die industrialisierten Länder des Westens das Muster darstellen, welches jede Form moderner Entwicklung bestimmt. Alle Eigenschaften der Dritten Welt, die nicht mit der westlichen oder amerikanischen Form der Modernität übereinstimmen, werden als Verirrungen abgeschrieben. Vor allem amerikanisches Denken und Handeln haben die Tendenz, Entwicklung bloß in den Begriffen ihrer eigentümlichen Form von Modernität zu sehen. Sie setzen Modernisierung mit Amerikanisierung gleich. Es wäre jedoch wichtig zu sehen, daß nichtwestliche Gesellschaften anderer Art sind und nicht einfach die Nachzügler im Kielwasser des Westens. Die Modernisierung Chinas beispielsweise ist noch in mancher Beziehung ein Gegenbeispiel für das klassische Muster westlicher Industrialisierung.

### Das neue Gesicht der Weltkarte für Nixon und Kissinger

Die Lektionen aus Vietnam wurden in die neue Weltkarte der Vereinigten Staaten einbezogen. Diese unterscheidet sich von jener Karte, die im Weißen Haus Lyndon Johnsons und Kennedys hing. In der Nixon-Kissinger-Vorstellung der Welt hat sich das Gesicht der Sowjetunion geändert. In ihr gibt es ein revidiertes Bild der Dritten Welt, insbesondere Chinas und eine neue Analyse der gegenseitigen Beziehung von Außen- und Innenpolitik.

Der Vietnamkrieg machte deutlich, daß der Präsident keine unbegrenzte Freiheit hat, militärische Gewalt im Ausland einzusetzen. In den sechziger Jahren kam zuerst eine große Minderheit, dann eine Mehrheit zum Glauben, daß die politischen, ökonomischen und sozialen Kosten, um einen militärischen Sieg in Vietnam herbeiführen zu wollen, unannehmbar waren.

Kissinger, der ausschlaggebende Berater Nixons seit 1969, entwickelte deshalb eine neue «low profile»-Strategie. Die Aktivitäten der Vereinigten Staaten im Ausland sollten so arrangiert werden, daß sie aus den Schlagzeilen verschwinden sollten. (Die meisten Amerikaner haben ohnehin kein Interesse an der Außenpolitik.) Aus diesem innenpolitischen Grund entwarf Kissinger die «low profile»-Strategie. Für Kissinger sollte eine erfolgreiche Außenpolitik für eine so große Status-quo-Macht wie die Vereinigten Staaten auf einer konservativen und nicht liberalen Rhetorik beruhen, d.h. auf dem Gleichgewicht einer Machtstrategie.

Dies gehörte nicht zur amerikanischen Tradition des Universalismus. Von Roosevelt zu Johnson waren das rhetorische Thema der Außenpolitik Befreiung, Freiheit, die Rhetorik der freien Welt, der Feldzug für Demokratie, der antikommunistische Kreuzzug. Kissingers Appell für eine neue Außenpolitik ist gegründet auf der Voraussetzung, daß die meisten Leute eine Ordnungsstruktur wünschen. Seine Vision von einer wiederher-

gestellten Welt «World restored», sein westfälisches System, in welchem jeder souveräne Staat frei ist zu bekennen, was er innerhalb seines eigenen Territoriums will, ausgenommen eine Ideologie einer nationalen Befreiung oder expansive revolutionäre Ideologien jeder Art (Sie würden das System unterminieren). Wenn einmal ein Regime feste Kontrolle über sein Territorium hat, braucht es keine Intervention. Die Priorität liegt auf der Stärkung der Ordnungsstruktur. Regierungen wie Rußland und China, die fest an der Macht sind, erhalten westfälische Behandlung. Revolutionäre Bewegungen, die in der Dritten Welt nach Macht streben, sollen isoliert werden.

### Kissingers Konzept

Kissinger war ein angesehenes Mitglied des außenpolitischen Establishments. Er machte sich die fundamentalen Ideen der Eindämmungsära völlig zu eigen. Eine war die Erkenntnis von Clausewitz, wonach die Integration von Macht und Diplomatie das Gebot der Machtpolitik sei. Kissingers Bücher gehören zur selben Gedankenwelt wie jene Morgenthau und Kennans. Auch in ihren Werken finden wir eine Verachtung für Amerikas früheres Verhalten in Weltgeschäften. Im Buch «A world restored» (Eine wiederhergestellte Welt) kommt er zum Schluß, daß die meisten großen Staatsmänner entweder Konservative oder Revolutionäre seien. Er hat keine Sympathie für Staatsmänner, die gerade, liberale Reformisten waren oder Reformisten, die in der bestehenden internationalen Struktur Utopien zu verwirklichen suchten. Bezüglich Kernwaffen und Außenpolitik hätten die Vereinigten Staaten zu lernen, «wie das Wünschenswerte mit dem Möglichen zu verbinden sei». Das Wünschenswerte, der *Friede*, war nicht ein nützliches Ziel als solches (den Frieden um jeden Preis anzustreben, hieße das Risiko des appeasements einzugehen); das Wünschenswerte oder der Friede sei eher das Nebenprodukt des Möglichen. Was Kissinger meinte, war eine Politik einer in Begriffen der Macht konzipierten Ordnung, die aber gereinigt war von unnötigen Absoluten. Wo lag Kissingers Originalität? Sein Modell für eine Realpolitik besorgte er sich aus der Analyse des 19. Jahrhunderts und dessen «balance of power»-Diplomatie und aus seiner Vorliebe für ein vielpoliges diplomatisches Spiel. Aber all dies machte ihn nicht sehr originell. Sein origineller Beitrag liegt anderswo. Wir müssen zurückkehren zum Buch «A world restored». Dort versucht er, die Vergangenheit als normatives Modell für Weltpolitik zu gebrauchen, anstatt sie bloß als Geschichte zu behandeln. Er versuchte die Bedingungen einer stabilen internationalen Ordnung zu analysieren und kehrte deshalb zum Wiener Kongreß zurück und zu jenen Jahren, die darauf folgten. Hier entwickelte er sein Konzept internationaler Legitimität. Solch eine Ordnung setzt einen Sinn für Legitimität voraus, einen Sinn also, der nichts mit Recht, aber mit «einer internationalen Verständigung über die Natur brauchbarer Abkommen» zu tun hat. Eine derartige Ordnung mußte für keinen der wichtigen Beteiligten als unterdrückerisch oder unannehmbar erscheinen. Was Kissinger wollte, war die Erstellung einer gemäßigten Weltordnung. Eine Weltordnung mit einer Mischung relativer Sicherheit und Unsicherheit für jede Macht. Dies ist die einzig mögliche Grundlage einer stabilen Ordnung.

Auf diese Weise sollte eine schrittweise Entwicklung mit gemeinsamer Zustimmung möglich sein. Sie setzt ein Gleichgewicht der Stärke voraus, das auch Selbstbeschränkung verlangt. Handelt es sich um ein allgemeingültiges Prinzip? An einer Stelle sagt er, «daß das legitimierende Prinzip das relative Recht für konkurrierende Ansprüche» schaffe. Es besteht kein Zweifel, daß Legitimität in seiner Sicht mehr eine Sache des Konsens, der gemeinsamen Überzeugungen und Wahrnehmungen ist. Aber was ist nun das legitimierende Prinzip in einer Welt sehr verschiedener Ansichten und Auffassungen der Wirklichkeit?

Wenn Kissinger von Legitimität durch Konsens spricht, dann meint er darunter nicht einen Konsens über die Prinzipien der

heimischen Regierung, einen Konsens über die interne Sozialordnung. Der Konsens muß sich nur mit dem befassen, was erträglich oder unerträglich ist im Verhalten des Staates nach außen. So müssen die Hauptakteure ihre internen Probleme und Überzeugungen von ihrem äußeren Verhalten trennen. Es kann einer jedes beliebige soziale oder politische Regime vorziehen, solange er sich in gemäßigter Weise auf der Weltbühne verhält. Auf diese Art sollte die Koexistenz verschiedener Ideologien in der selben legitimen Struktur möglich sein. Mit andern Worten muß eine klare Scheidung bestehen zwischen den internen und externen Verhaltensweisen eines Staates.

Dies erhebt einige Fragen: Eignen sich alle gegenwärtigen Ideologien für eine solche Scheidung? Kommt es nicht auf ihre Inhalte an? Einige von ihnen streben nach einer Umformung der Weltordnung. Verlangt diese Scheidung zwischen internem und externem Verhalten nicht, daß alle Spieler «aus der wesentlich selben Kultur hervorgehen, gleiche Ideale vertreten ..., und zwar im Bewußtsein, daß die Dinge, die sie gemeinsam haben, viel wichtiger sind als die Fragen, die sie trennen ...» Wenn dem so ist, kann man von den heutigen Ideologien in der Weltgesellschaft erwarten, für gegenseitige Anpassung geeignet zu sein wie 1815 am Wiener Kongreß?

Weder konservative noch revolutionäre Mächte praktizieren immer jene Selbstbeschränkung, die Kissingers Konzept verlangt.

### Staatskunst und Bürokratie

Ein weiteres Schlüsselwort von ihm heißt: Staatskunst. Kissinger hat nicht nur den Status quo befürwortet. Nach seiner Ansicht verurteilt sich ein Staatsmann, der sich in einer revolutionären Periode mit Stabilität und Status quo gleichsetzt, zur Sterilität: Kissinger hat nicht nur neo-klassische sondern auch einige neoromantische Züge. Man erinnere sich nur an die erste These in Harvards «The Meaning of History». Hier finden wir ein weiteres Paar von Gegensätzen: Nicht *Legitimität* und

Ein Modell für lebendige Kommunikation in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

## Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Einführungsmethodenkurse 1979

Kursleiterin: Dr. Elisabeth Waelti, Höhweg 10, 3006 Bern

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und andern Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Termine: 4.–8. Juni 13.–17. Aug. Ort:  
16.–20. Juli 17.–21. Sept. Nähe  
30. Juli–3. Aug. 24.–28. Sept. Fribourg  
und Olten

Kurskosten: Fr. 250.–

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.–

Einzahlung von Fr. 250.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

*Revolution*, sondern *Kreativität* und *Bürokratie*. Bürokratie wird immer als Feind des Schöpferischen beschrieben, als Mittelmaßigkeit und Routine. Vertiefte Politik ist kreativ, aber «das Wesen von Bürokratie ist das Verlangen nach Sicherheit». Bürokratie ist in beständigem Konflikt mit Staatskunst, weil sie die Einbildungskraft verneint. *Staatskunst* und *Bürokratie* scheinen die zwei Begriffe von Kissingers These zu verkörpern: *Freiheit* und *Notwendigkeit*. Er war fasziniert von der Staatskunst, von der Kunst also, verschiedene Aspekte für die politische Aktion zu kombinieren, vom Gefühl für die richtige Zeit, von der Inspiration, die «die Identifikation des Selbst mit der

Bedeutung der Vorgänge einschließt». Aus diesem Grund bewunderte er Metternich, Bismarck, Adenauer und de Gaulle. Geschichte ist nicht nur das Produkt unpersönlicher, unwiderstehlicher Kräfte; sie ist ein Zusammentreffen von Willensentschlüssen und eine Bühne für Führer, die entweder Träger neuer Ideen oder die kreativen Verteidiger vergangener Erfahrung sind. Die Betonung auf der Führerschaft war entscheidend. Sie war die Grundlage von Kissingers Kritik am amerikanischen Stil und Personal in der Außenpolitik. Die meisten von ihnen waren Organisationstalente, keine inspirierten Führer.

(Fortsetzung folgt)

Theodor Leuenberger, St. Gallen

## Frauenbewegung und «Befreiung der Theologie»

Unter dem außergewöhnlichen Titel «*Ist Gott ein Mann?*» erschien unlängst ein Interview mit *Karl Rahner*, dessen Anlaß ein Aufsatz des bekannten Theologen zur römischen «Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt» vom 15. Oktober 1976 war.<sup>1</sup> Rahner weist am Ende seiner kritischen Stellungnahme auf eine Anzahl drängender Probleme hin, wie etwa auf die Diskriminierung, die Emanzipation und die neuen Funktionen der Frau in Kirche und Gesellschaft, die sich der Theologie heute stellen und welche die Gestalt der christlichen Gemeinde der Zukunft grundlegend verändern können. Leider werden jedoch diese mutigen Postulate nur in dem Aufsatz – und nirgends sonst in der heutigen katholischen Theologie – inhaltlich konkreter entfaltet. Vielmehr beschränkt sich die Diskussion über die neue Sicht der Frau auch weitgehend bei Rahner auf die rein kirchenrechtliche Frage des Priestertums der Frau, so wenn er abschließend schreibt: «Wenn die Frau in der Kirche praktisch und auch institutionell jene Bedeutung gefunden haben wird, die sie an sich haben müßte, die ihr auch diese Erklärung grundsätzlich zubilligt, die sie aber faktisch noch nicht hat, dann erst sind die Voraussetzungen lebensmäßiger Art für eine allseits befriedigende Lösung des engeren Problems (des Priestertums der Frau, d. Verf.) gegeben, das uns hier beschäftigt hat.»<sup>2</sup>

### Kritik am männlichen Gottesbild

Im Gegensatz dazu wird die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft in der amerikanischen – auch katholischen – Theologie umfassender und zugleich *praxisnäher*, nämlich sowohl theologisch wie auch spirituell und anthropologisch diskutiert. Der Frage nach dem Priestertum kommt hier nur noch eine untergeordnete Bedeutung zu. Im Vordergrund steht vielmehr das Bestreben, die Vorherrschaft einer rein männlich-autoritär verfaßten Kultur durch die Integration der Frau und des Weiblichen zu überwinden. Man wehrt sich gegen die praktische Gleichsetzung von *männlich* und *menschlich* (wie sie im Amerikanischen in den Wörtern: *man* und *mankind* anklingt), weil sie notwendig eine Abwertung der Frau zum *andern Geschlecht* zur Folge hat. Die Kritik erstreckt sich heute bereits bis in den Bereich der religiösen Sprache, die eine männliche Sprache ist, in welcher die Frau nicht oder nur zweitrangig vorkommt. Nicht nur protestantische, sondern auch katholische und – noch erstaunlicher – sogar jüdische Gläubige verlangen, daß das männliche Gottesbild erweitert wird. Wenn Gott der Vollkommene ist, darf er nicht einseitig nur als männlich begriffen werden. Sieht man einmal von gewissen Übertreibungen des amerikanischen Feminismus ab, so kann man in diesem neuen Bewußtsein christlicher Frauen und Männer eine Entwicklung erkennen, die ihre Quellen im amerikanischen Eintreten für die Rechte unterdrückter Minderheiten hat, zu denen sich auch die Frauen zählen. Gewiß spielt dabei auch die echt amerikanische Opposition gegen jegliche Form von hierarchischer Autorität, wie sie Kir-

che und Gesellschaft in Europa noch wesentlich stärker prägen, eine gewisse Rolle. Hierin mag auch einer der Gründe zu suchen sein, warum diese Bewegung bei uns bisher nur geringe Beachtung gefunden hat.

Dennoch werden auch wir heute zunehmend mit den Auswirkungen eines männlichen Gottesbildes und einer autoritären Kirchenstruktur konfrontiert. Der Anstoß dazu kommt allerdings weniger von der Theologie als vielmehr von einer *sozial engagierten Psychoanalyse* und *Psychotherapie*, die sich in besonderem Maße mit den Auswirkungen autoritärer Lebensformen befassen müssen. Vielleicht können die folgenden Überlegungen, die sich mit den jüngsten Veröffentlichungen von zwei bekannten Sozialpsychologen beschäftigen, auch die Theologie anregen, sich intensiver mit den psychischen und sozialen Bedingtheiten des christlichen Glaubens zu befassen.

### Ist Gott grausam?

*Tilmann Mosers* Schrift *Gottesvergiftung*<sup>3</sup> ist eine haßerfüllte Anklage gegen einen Gott, der als ein grausames Über-Ich seine Kindheit beherrscht hat. Das Gottesbild seiner Kindheit war bar aller emotionalen Gehalte, ein allmächtiges, allwissendes Wesen, dessen lauernde Augen die geheimsten Regungen des Kindes beobachteten. «Ich habe nicht eine Spur von Fairneß bei dir verspürt», bekennt er rückblickend, «du warst von erdrückender, rücksichtslos, grausam und hinterhältig eingesetzter Überlegenheit, und meine kindliche Schwäche und Wehrlosigkeit haben dich gar nicht geniert, im Gegenteil, du gedeihst ja nur, solange man wehrlos ist.»<sup>4</sup> Die Erfahrung der Ohnmacht steigert sich bei ihm als Folge der Sündenerfahrung bis in das Gefühl der totalen Wertlosigkeit und des Verworfenseins. Sie wird zur Ursache dafür, daß auch die sozialen Kontakte, vor allem die zur Frau, an diesem Über-ich gemessen werden und daher mißlingen müssen.

Der Glaube an Gott entfaltet sich in der Kindheit Mosers, also ausschließlich unter den Vorzeichen von Herrschaft und Gewalt, die absolute Unterwerfung fordern. In der alttestamentlichen Geschichte von der Opferung des Isaak (vgl. Gen 22, 1–19) sieht er die Verkörperung des patriarchalischen Gottes am Werk, der mit dem Menschen, damals wie heute, sein grausames Spiel treibt. Die Erlösung von dieser *Gotteskrankheit*, die wie ein süßes Gift den kindlichen Organismus durchströmt hat, kann der Patient Moser nur durch eine radikale Selbstanalyse finden, die ihm wenigstens eine allmähliche Befreiung von den Spätfolgen der Herrschaft Gottes über seine Kindheit verspricht.

Vielleicht wird der gewöhnliche Christ solche negativen Gotteserfahrungen nicht mit der gleichen Heftigkeit durchlebt haben wie der spätere Psychoanalytiker Tilmann Moser. Inzwischen hat ja auch die moderne Religionspädagogik manchen Anklagen dieses Buches die reale Grundlage entzogen. Aber es bleibt auch dann noch Grund genug, sich mit diesem Buch zu befassen, weil sich sein Protest letztlich nicht so sehr gegen die Praxis

<sup>3</sup> Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1978.

<sup>4</sup> Dasselbst 21.

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, *Priestertum der Frau*, in: Anita Röper, *Ist Gott ein Mann?* Ein Gespräch mit Karl Rahner. Düsseldorf 1979, 13f.

<sup>2</sup> K. Rahner, a. a. O. 32.

christlicher Erziehung, also gegen christliche Eltern und Erzieher, richtet als vielmehr gegen die *Theologen* und ihre *Theologie* selbst. Insofern erweist sich der Autor als ein später Nachfahre Hiobs, der gleichfalls aus leidvoller Gotteserfahrung einen leidenschaftlichen Disput mit den Vertretern der Gottesweisheit führte.

Welche Impulse sich aus diesem Disput für die christliche Glaubensreflexion ergeben könnten, zeigen die Ergebnisse einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb, die inzwischen auch als Buch erschienen sind.<sup>5</sup> Die einzelnen Beiträge dieses Buches (zwei religionspädagogische, zwei systematische Aufsätze) markieren allerdings auch zugleich die Grenzen, die dem Dialog zwischen Theologie und konkreter, psychoanalytisch vermittelter Erfahrung zurzeit noch gesetzt sind.

Das läßt sich besonders deutlich an den religionspädagogischen Überlegungen dieses Buches erkennen, die sich mit dem Zusammenhang von frühkindlicher Eltern- und Gotteserfahrung befassen.<sup>6</sup> Gelingt die Ablösung des kindlichen Urvertrauens von den Eltern nicht, dann entsteht fast zwangsläufig jene Projektion der Eltern auf Gott, die eines Tages vom Heranwachsenden durchschaut wird und zum Zusammenbruch des Gottesbildes führen muß.

Aber leider wird dieses für die religiöse Entwicklung so zentrale Problem im weiteren Verlauf nur am Beispiel der Ablösung des Kindes von der Mutter erläutert. Wo diese mißlingt, wird Gott zum Mutterersatz, von dem sich der Mensch erwartet, daß er ihm alle Wünsche erfüllt. Das wäre ein infantiles, verniedlichtes Gottesbild, aber noch nicht jene *Gottesvergiftung*, über welche Moser so heftig Klage führt.

Viel wichtiger und dringender erscheint uns dagegen das Problem der Ablösung des kindlichen Glaubens vom Vater zu sein, der in unserer Gesellschaft noch immer die eigentliche Autorität verkörpert. Wo diese Ablösung nicht gelingt, führt sie schließlich zu jenem bedrohenden Über-Ich, das sich im Erleben des Kindes als Zwang und Unterwerfung und später in der Erfahrung des Erwachsenen als Angst und Unfreiheit äußert. Solche Erfahrungen werden automatisch auch auf das Gottesbild übertragen. Sie finden eine ständige Bestätigung und Verstärkung in einer Kirche, die in ihrem Verhalten mehr von Befehl und Gehorsam als von Partnerschaft und Solidarität bestimmt ist.

Auf diese Frage erhalten wir aber von der Religionspädagogik keine befriedigende Antwort mehr: Sie bietet uns nur einige beherzenswerte Erziehungsregeln, welche die Wirkung des Über-Ich herabmildern können, so etwa: etwas weniger Autorität, dafür mehr Aggression, weniger Gesetz und mehr Evangelium. Im übrigen verweist sie uns auf die theologische und psychologische Angemessenheit unserer Rede von der Allgegenwart Gottes, von Sünde, Erlösung und anderen Glaubenswahrheiten. Und das zu Recht, denn der Protest Mosers richtet sich ja schließlich – wie wir bereits festgestellt hatten – gegen die Inhalte des christlichen Glaubens selber und nicht nur gegen Fehlformen christlicher Erziehung.

Dieser Herausforderung stellen sich die Beiträge der systematischen Theologen.<sup>7</sup> Sie zeigen, daß die neutestamentlichen Aussagen über Erlösung, Sühne und Opfer im Neuen Testament noch als lebendige und offene Bilder und Symbole zu verstehen sind, welche sich jeder vorschnellen begrifflichen Festlegung entziehen. Eine solche Fixierung der offenen Sprache der Bibel zu einem geschlossenen theologischen System und damit eine Verfälschung des biblischen Gottesbildes hat sich erst später in der christlichen Glaubensgeschichte herausgebildet.

Man wird solche befreienden Aussagen moderner protestantischer Theologen auch als katholischer Christ begrüßen, auch wenn einem die Verleugnung der christlichen Glaubensstradition

<sup>5</sup> Vgl. Ist Gott grausam. Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung». Hrg. von W. Böhne. Stuttgart 1977.

<sup>6</sup> Siehe daselbst 38f.

<sup>7</sup> Siehe daselbst 55–74.

## WISSEN UND GLAUBEN

### THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

**Abendkurse** in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1979: Zwischeneinstieg in den Turnus 1978/82.

Anmeldeschluß: 15. September 1979.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86.

nicht ganz fair und sachgemäß erscheint. Denn an ihr, das heißt der kirchlichen Praxis heute, leiden ja gerade die vielen Menschen, die Heilung beim Psychotherapeuten suchen. Man müßte daher auch als Theologe radikaler die Frage stellen, wie und warum es zu solchen Mißbildungen des ursprünglichen Gottesbildes kam, und ob eine Ursache dafür nicht auch in der biblischen Offenbarung selbst zu suchen ist. Zur Klärung dieser Fragen bedürfte es einer theologischen Untersuchung, die auch die *patriarchalischen* Voraussetzungen und Bedingungen der biblischen Offenbarung einer kritischen Prüfung unterzieht.

### Gott ist Vater und Mutter, aber nicht Mann und Frau

Diesen Versuch unternimmt Rahner in dem bereits erwähnten Interview.<sup>8</sup> Er kommt dabei bezüglich der konkreten Person Jesu von Nazareth zu der Meinung, daß das Mannsein Jesu zwar als ein heilsgeschichtliches *Faktum*, nicht dagegen als eine heilsgeschichtliche *Norm* anzusehen sei. Jesus wurde eben in eine patriarchalische Gesellschaftsform hineingeboren; deshalb wurde er als Mann geboren. Aus dieser Tatsache leitet zwar die römische Theologie heute noch die Notwendigkeit der männlich verfaßten Amtskirche her; daraus lassen sich aber nach Rahner keine verbindlichen Regeln und Normen für eine zukünftig rein männliche Amtskirche herleiten.

Schwieriger gestaltet sich dagegen die theologische Frage nach dem Vater- und Muttersein Gottes, welche Rahner mit Hilfe transzendentaltheologischer Spekulationen zu beantworten sucht. Am ehesten ist er noch geneigt, Gott – wie es auch die Bibel gelegentlich tut – neben dem Vatersein auch das Muttersein zuzuerkennen, nicht dagegen das Frausein. Mit dieser Unterscheidung will er der Gefahr vorbeugen, Gott auch biologische oder gar sexuelle Eigenschaften zuschreiben zu müssen. Diese Unterscheidung zeigt aber auch, wie schwer es selbst progressiven Theologen fällt, die Ergebnisse der modernen Anthropologie vorurteilslos zur Kenntnis zu nehmen. Darüber hinaus wird auch hier geflissentlich übersehen, daß Gott in der christlichen Tradition eben niemals nur existentiell die *reine Väterlichkeit*, wie sie unübertroffen im Gleichnis vom guten Vater (vgl. Lk 15, 11–32) geschildert wird<sup>9</sup>, sondern stets auch biologische Züge einer *«harten Männlichkeit»* zugeschrieben wurden, die bezüglich der biologischen Eigenart der Frau ausdrücklich von ihm ferngehalten werden sollen. An diesem Beispiel wird wieder einmal deutlich, wie sehr in der christlichen Theologie Mann und Frau nach ungleichen Maßstäben beurteilt und gewertet werden.

Aus den bisherigen Überlegungen darf man wohl folgern, daß die Frage nach einem neuen ent-männlichten Gottesbild von der Theologie allein ob ihrer ungeklärten anthropologischen Voraussetzungen nicht beantwortet werden kann. Als einziger

<sup>8</sup> Vgl. Anita Röper, a. a. O. 34f.

<sup>9</sup> Die Spannung zwischen dem patriarchalischen Gott der Abrahamsgeschichte und dem brüderlichen Gott des Gleichnisses vom guten Vater haben wir ausführlich in unserer Studie P. Schmidt, Vater-Kind-Bruder, biblische Begriffe aus anthropologischer Sicht, Düsseldorf 1978, 35f. u. 59f. behandelt.

Ausweg bietet sich daher auch für Christen heute nur eine konkrete Hinwendung zu neuen Formen des menschlichen Zusammenlebens in Kirche und Gesellschaft, in welchen der herrschende männliche Stil erweitert und überwunden werden kann. Dafür empfiehlt sich ein kurzer Blick in die Studie des Gießener Psychoanalytikers *H. E. Richter*, die für unsere Fragestellung wichtige Anregungen enthält.

Richter diagnostiziert in seinem Buch *Der Gotteskomplex*<sup>10</sup> in unserer Gesellschaft dieselbe Krankheit, die Moser am christlichen Gottesbild seiner Kindheit durchlitten hat. Er sieht das Grundübel dieser Gesellschaft in dem männlichen Leitbild, das die typisch männlichen, aktiven Haltungen des Machens, Leistens und Planens zu Lasten der weiblichen passiven Verhaltensweisen des Leidens und Fühlens überbewertet. Dadurch gerät der Mann unter einen Leistungsdruck, dem er sich auf Dauer nicht gewachsen fühlt. So schlägt schließlich der männliche Größenwahn, der Gotteskomplex (wie Richter den Vorgang im Blick auf seine religiösen Wurzeln nennt) in sein Gegenteil um und wird zu einem Minderwertigkeitskomplex, der die Ursache vieler seelischer Störungen des heutigen Mannes ist. Der eigentliche Grund für diese Entwicklung liegt in der Verdrängung der anthropologischen Erfahrungen des Leidens und Fühlens und der biologischen Erfahrungen der Krankheit und des Sterbens, die die patriarchalische Leistungsgesellschaft unbewußt auf das *andere*, das *schwache Geschlecht* abdrängt.

Einen Ausweg aus diesem Konflikt sieht Richter nur in einem grundlegenden Wandel des menschlichen Zusammenlebens, in welchem die künstliche Trennung der Geschlechter aufgehoben wird. Wesentliche mitmenschliche Erfahrungen wie Liebe und Treue, Glück und Leid sollen nicht mehr (männlich-)vertikal in der Weise von *Herrschaft* und *Unterwerfung*, sondern (weiblich-)horizontal als *Sympathie* und *Solidarität* erlebt werden. «Echtes Mitfühlen und Mitleiden fundieren Caritas nicht im Sinne einer Almosen spendenden und tröstenden Oben-Unten-Beziehung, sondern als Streben nach Aufhebung von Ungerechtigkeit und Diskriminierung. Das Sympathieprinzip fordert die Gleichsetzung, das echte Teilen von Stärke und Schwäche, die Symmetrie von Geben und Nehmen.»<sup>11</sup> Verheißungsvolle Ansätze zu einem solchen neuen Lebensstil zwischen Frau und Mann, Eltern und Kindern, der nicht mehr von Konkurrenz und

<sup>10</sup> Vgl. H. E. Richter, *Der Gotteskomplex*. Reinbek bei Hamburg 1979.

<sup>11</sup> Dasselbst 263.



ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen

*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin

*Ständige Mitarbeiter:* Paul Erbrich (Feldkirch), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

*Anschrift von Redaktion und Administration:*

Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 0760

*Bestellungen, Abonnemente:* Administration

*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»

*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto  
Nr. 0842-556967-61

*Deutschland:* Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

*Österreich:* Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

*Italien:* Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

*Abonnementspreise 1979:*

*Schweiz:* Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten  
Fr. 22.-

*Deutschland:* DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten  
DM 24.-

*Österreich:* öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten  
öS 170.-

*Übrige Länder:* sFr. 30.- plus Versandkosten

*Gönnerrabonnent:* Fr./DM 40.- (Der Mehrbetrag  
wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit  
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

*Einzelexemplar:* Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Rivalität, sondern von Solidarität und Partnerschaft bestimmt wird, sieht Richter bereits in den zahlreichen *alternativen Lebensformen* am Werk, in denen Frauen eine wachsende Rolle haben.

Die Analyse des Gießener Sozialpsychologen sollte von Christen nicht vorschnell als Versuch einer «*Selbsterlösung des Menschen*», der «den Gott verleugnet, dem er ähnlich werden will»,<sup>12</sup> disqualifiziert werden. Sie finden vielmehr eine gewisse Bestätigung und Weiterentwicklung in den verschiedenen christlichen «Initiativen zur Frauenbefreiung», die sich gegenwärtig vor allem in den USA bilden. Im Windschatten des Feminismus hat sich dort nämlich eine eigene feministische Theologie entwickelt, welche die Probleme der Frau in Kirche und Gesellschaft offen und kritisch diskutiert. Sie hat inzwischen ihren Niederschlag auch in zahlreichen theologischen Veröffentlichungen gefunden.<sup>13</sup>

Die christliche Frauenbewegung ist von einigen wichtigen Merkmalen geprägt, die sie positiv von gewissen Extremen des amerikanischen Feminismus abheben und ihr somit eine Zukunftschance in der christlichen Kirche geben. Sie erschöpft sich nämlich nicht mehr im bloßen Protest und in Opposition gegen die Herrschaft des Mannes, sondern nimmt ihre Verantwortung für die Gesellschaft als ganze wahr. Ihr wachsendes Selbstbewußtsein gibt ihr die Kraft, nicht ihrerseits die Dominanz über den Mann zu suchen, sondern die Chance wahrzunehmen, beide, Mann und Frau, aus der tiefen Gespaltenheit zu einer ganzheitlichen Menschlichkeit zu befreien. Sie kennt die geheimen Ängste des Mannes vor den vitalen Kräften des Erlebens und Erleidens, welche die Stärke des Weibes ausmachen. Sie strebt daher als Heilung einen neuen menschlichen Lebensstil an, in welchem auch der Mann wieder ohne Komplexe mütterlich, hingebend, zärtlich und gütig, und die Frau energisch, selbständig und stark sein kann, ohne die jeweilige männlich und weibliche Akzentuierung zu verleugnen.

Der neue Lebensstil bildet für die christlichen Frauen den Hintergrund für ein neues geistliches Leben und Erleben, das auf Dauer die herkömmliche Gestalt der christlichen Gemeinden verändern wird. Der christliche Glaube soll ent-virilisiert werden, das heißt, seine männliche Gestalt verlieren und seine weibliche Dimension wiederentdecken. Gebet, Lied und Gottesdienst sollen wieder empfänglich werden für die Erfahrungen von Glück und Leid, Zärtlichkeit und Schmerz. An die Stelle von theologischen Formeln und Lehrsätzen sollen lebendige Bilder und Symbole treten, die das konkrete Leben widerspiegeln. Gott, der bislang als Kriegsherr und mächtiger König mehr gefürchtet als verehrt wurde, soll wieder in seiner Schwäche und Ohnmacht, seiner Friedfertigkeit und Hingabe geliebt werden. Es wundert daher wenig, daß die christlichen Frauen gerade in Jesus von Nazareth Züge entdecken, die Männlichkeit und Weiblichkeit integrieren. Er war der erste Mann, der die Androzentrizität der antiken Welt durchbrach. «Das Heil ist in einem Mann erschienen, aber dieser Mann ist Urbild und Traumbild von einem ganzheitlichen Menschen.»<sup>14</sup>

Der Theologe *K. Marti* hat daran erinnert, daß im Alttestamentlichen *Geist Gottes* (das heißt Gott in seinem je heutigen Handeln) ein weibliches Wort war, das auf dem Weg vom Osten nach Westen sein Geschlecht verändert und männlich geworden sei. Er sieht darin einen Grund mit, daß der Heilige Geist sich im Bewußtsein vieler europäischer Christen immer mehr verflüchtigt hat. Und er stellt abschließend die provozierende Frage: «Könnte sich langfristig etwas ändern, falls wir begönnen, von der heiligen Geistin zu sprechen?»<sup>15</sup> *Paul Schmidt, Halle/Westf.*

<sup>12</sup> So G. Höhler, in: Deutsche Zeitung, Ausgabe vom 12./13. April 1979, 25.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. Menschenrechte für die Frau. Hrsg. von E. Moltmann-Wendel. München 1974; ferner Concilium Nr. 1, 12. Jg. (1976).

<sup>14</sup> E. Moltmann-Wendel, Neue Trends in der feministischen Theologie in: epd. Dokumentation 1978, 12.

<sup>15</sup> K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz. Darmstadt 1979, 109.