

DIE ANTWORT auf die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes und von der allen geltenden Heilszusage Gottes ist der Glaube. Glauben heißt: diese Zusage, diese Einladung, diesen Ruf Gottes hören und sich in Bewegung bringen lassen. Wie zum Beispiel Abraham: Gott ruft ihn heraus und schickt ihn in ein unbekanntes Land, das er ihm verspricht; und Abraham läßt sich auf den neuen Weg ein, den er sich nicht selbst ausgesucht hat.

Oder: der ältere Sohn im Gleichnis. Er hört die Zusage des Vaters «alles, was mein ist, ist dein», und er hört des Vaters einladende Bitte. Er vermag nicht zu glauben, daß des Vaters Güte ihm und dem jüngeren Bruder in gleicher Weise gilt. Er muß sein Bild vom Vater und demgemäß sein Verhalten zum Bruder korrigieren. Wird er es tun? Jesus erschließt uns in diesem Gleichnis ein tieferes Verständnis von Gott. Er ruft uns an, unser Gottesbild und unser Verhalten zum Mitmenschen durch dieses Gleichnis bestimmen zu lassen.

Glaube ist ein Weg. Und zwar ein gemeinsamer Weg. Wer unterwegs sein will auf dem Weg des Glaubens, der braucht den anderen und der braucht die Gemeinschaft der Glaubenden.

Schon die Zusage des uns allen geltenden Heilswillens Gottes, die Einladung, der Ruf zum Aufbruch aus unsern festgefahrenen Positionen, schon dies fällt nicht einfach vom Himmel, sondern trifft uns durch andere Menschen, ohne die wir gar nicht zum Glauben kämen und nur schwerlich auf dem Weg des Glaubens bleiben könnten.

Wir können nämlich diesen Weg kaum allein gehen. Denn allein wird man leicht müde und mutlos. Der verborgene Gott zeigt sich ja häufig genug nicht so, wie wir es uns wünschen. Ja wir allein würden ihn oft nicht entdecken, wenn uns nicht andere ihre gläubige Erfahrung und Sicht mitteilen. Allein bleibt man gern auf halbem Weg stehen oder liegen. Jeder braucht dann und wann den Anstoß und die Ermutigung durch andere, die ihn wieder eine Wegstrecke mitnehmen. Jeder kommt einmal in die Situation, daß er zum Beispiel nicht mehr recht beten kann und dankbar ist, wenn nebenan einer ist, der es noch vermag, der es für ihn mittut und an dem er sich ein wenig halten kann.

Wir alle brauchen uns gegenseitig

Auf dem Weg des Glaubens brauchen wir endlich auch die Kritik der anderen, gerade die der unbequemen, unruhigen Mitchristen. Denn allein sehen wir oft nur einen kleinen, begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit und des Evangeliums, fangen unversehens an, auf unsere eigene Stimme zu hören und sie für die Stimme Gottes zu halten. Wir brauchen die anderen, damit sie uns wieder auf den gemeinsamen Weg bringen, wenn wir uns vorschnell zurückgezogen haben.

Wir alle, der Bischof, die Verantwortlichen und Engagierten in den Gemeinden, ebenso wie diejenigen, die sich dort nicht mehr heimisch fühlen, wir alle brauchen uns gegenseitig, um nicht nur *unsere* Wege zu gehen, sondern die Wege Gottes mit uns, den Weg des Glaubens miteinander.

Dies bedeutet aber: wir müssen auf den jeweils anderen achten. Wir müssen lernen, Gottes Anruf aus den anderen zu vernehmen, zumal wenn sie wie wir katholische Christen sind und zu unserer Gemeinde gehören. Gottes Anruf kann auch von denen kommen, die uns nicht nach dem Mund reden und die uns nicht fortwährend nur bestätigen, die in manchen Fragen der Glaubensverwirklichung, der Glaubensgestaltung oder des politischen Lebens nicht gleicher Meinung sind wie wir, die aber wie wir versuchen, auf das Evangelium zu hören.

Glaube ist ein gemeinsamer Weg. Und er ist ein lebenslanger Weg, für jeden von uns bis hin zum Papst ein lebenslanger Weg. Wo auf diesem Weg einer sich gerade befindet, ob er

LITERATUR

Gertrud Leuteneggers neu dramatisierter Gilgamesch-Mythos: Poetisches Drama «Lebewohl, Gute Reise» bringt den Ausbruch der bisher zurückgedrängten Erotik – Aufgeklärtes Schneewittchen im Sarg, ICH auf hohem Berg – Gespräch über die Heilige Hochzeit zwischen Frau (Mutter = Königin von Uruk) und Frau (Tempelhure = ICH) – Eine einsame Reise, weil der Partner fehlt – Der Gilgamesch-Prometheus-Faust-Mann, der die Liebe scheut und den Tod fürchtet – Diskussion der Affen über die denaturierten Menschen von Uruk – Dort sind die letzten Alphütten in Tankstellen umgebaut – Sündenfallgeschichte des Mannes aus einer apokalyptischen Sicht der Frau – Stärken und Schwächen mythisierender (im Gegensatz zur dokumentarischen) Erzählweise.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

KIRCHEN

Marginalien zum Exodus aus der Institution: Holländische und deutsche statistische Daten – Vorsichtige Interpretation – Kirchnaustritte und Zeichen wiederauflebender Religiosität – Gründe für stilles Weggehen auch bei überzeugten Christen – Unterschiedlicher Normbegriff und Nicht-Erwachensein – Der Teufelskreis von Anonymität und Privatismus unter Kirchgängern – Was viele Menschen außerhalb der Kirche suchen – Andersartige (nicht selten exotische) Bezugspunkte für individuelle Religiosität – Neue Verbindung von Kontemplation und Aktion in Basisgemeinschaften – Hilft zum Beispiel Buddha dem emanzipatorischen Bestreben religiös engagierter Zeitgenossen? – Neu gestellte alte Fragen müßten von den Kirchen neu beantwortet werden.

Knut Wolf, Nijmegen

ALTES TESTAMENT

Kulturgeschichte eines Gebotes: «Du wirst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen» – Wie es zur jüdischen Trennung zwischen Fleisch- und Milchküche kam – Gegen das Rabbinat wagte es Philo von Alexandrien, nach den Gründen der Gebote zu fragen – Weisheit der Natur bei ihrer Weitergabe des Lebens – Erbarmen Gottes mit der stummen Kreatur (Maimonides) – Wie vermutete Kultpolemik (gegen Heidentum) sich als exegetisches Modell fixiert – Mit Philo heute zurück zu einer Schöpfungstheologie – Neugefundene Bildbelege aus altorientalischer Umwelt.

Othmar Keel, Fribourg

GEMEINDE

Die sogenannten Fernstehenden: Ein Fastenbrief des Bischofs von Limburg: «An die Gemeinden, besonders an ihre sogenannten Fernstehenden» – Wie die verschiedenen Gruppen sich selber sehen und von den andern gesehen werden – Analyse im Licht des Evangeliums von den «beiden Brüdern» betrachtet – Die Konsequenz aus Gottes allgemeinem Heilswillen – Differenzierter, nicht konzentrischer Aufbau der Gemeinde – Glaube als lebenslange Weggemeinschaft (siehe *Titelseite*).

Karl Weber

voranschreitet, zurückweicht oder stehenbleibt, das weiß nur Gott allein; keiner kann es vom anderen sagen, ja wir können es nicht einmal von uns selbst genau wissen. Eines ist indessen sicher: Wir alle sind noch nicht am Ziel angekommen.

Weil dies so ist, muß jeder wie mit sich selbst, so auch mit dem Mitchristen Geduld und Nachsicht haben. Nicht jeder geht den Weg des Glaubens gleich schnell, und nicht jeder ist schon gleich weit vorangekommen. Nicht jeder ist in derselben Phase oder auf demselben Wegstück wie der andere. Nicht jeder kann sich in des anderen Vorstellungen vom Glauben, vom Gemeinleben, vom christlichen Handeln wiederfinden; aber jeder muß sich darüber im klaren sein, daß seine eigenen Vorstellungen auch nur ein endlicher, einseitiger Ansatz- und Blickpunkt sind, um von einer Seite her auf das Ganze des Glaubens zu sehen. Wenn Gott in seinem Heilswillen auf den Entwicklungsstand und die Fassungskraft des einzelnen Menschen Rücksicht nimmt, dann müssen auch wir aufeinander Rücksicht nehmen.

Die Eros-Seele auf einem hohen Schweizer Berg

Gertrud Leuteneggers dramatisierter Gilgamesch-Mythos oder: Der Sündenfall des Mannes aus der Sicht der Frau

Zwei einander äußerst entgegengesetzte Positionen markieren das gegenwärtige literarische Feld: eine *dokumentarische* Tendenz und eine *mythisierende*. Dokumentarisches Schreiben will die aktuelle Konkretion; mythisierendes Schreiben sucht die überzeitliche Bildtiefe. Die Gefahr dokumentarischen Schreibens: eine Literatur, die sich von der flächigen Nachrichtenwelt wenig unterscheidet. Die Gefahr mythisischen Schreibens: zu wenig Zeitbezug, geringe Konkretion. Es bleibt beim «schönen» Bild. Dokumentarisches Schreiben hat sich seit den späten fünfziger Jahren ausgebreitet, in den siebziger Jahren seinen Höhepunkt überschritten. Mythisierendes Schreiben, d. h. ein Erzählen, das vorhandene Mythen kreativ poetisch einsetzt, ist in der deutschsprachigen Literatur selten geworden, erregt aber wegen seiner Seltenheit besonderes Interesse.

Trotz des in gewisser Hinsicht entgegengesetzten Schreibverfahrens eignet der dokumentarischen und der mythisierenden zeitgenössischen Literatur ein zweifaches gemeinsames Problem: die *Benutzung* eines bereits vorhandenen und *vorformulierten* Sprachmaterials (Nachricht oder Mythe) und die kaum vermeidbare erzählerische *Tendenz*. Die «Geschichte» kommt meist nicht mehr kraft der innewohnenden eigenen Kraft zu sich. Das Vor- und Unbewußte wickelt sich nicht in einem eminent kreativen Wahrnehmungs- und Bewußtwerdungsprozess aus. Die Sprache hat bereits in ihrem Ausgangsmaterial den Zustand des Bewußtseins erreicht. Der Autor kann dieses Bewußtsein verstärken oder verfremden, auf sich oder auf die Gesellschaft beziehen. Bei weniger kreativen Autoren ist dabei das moralische Wollen größer als das poetische Können. Die *großen* Werke der Literatur haben durch ihr konkret bildhaftes Erzählen *selbst die «Mythe» geschaffen*. Man denke an «Don Quijote», an «Madame Bovary», an «Moby Dick», an den «Idioten» oder an «Die Blechtrommel». Der große Dichter erreicht mythischen Grund, stiftet mythische Bilder.

Ausbrechende Erotik, mythisch gepolstert

Gertrud Leutenegger hat bereits in ihrem Roman «*Ninive*» (1977)¹ die Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hier mit der Mythe verbunden, das Innerschweizer Dorf mit dem babylonisch-biblisches Ninive, die Rückkehrgeschichte der Erzählerin heute mit der Rückkehrgeschichte des Jona damals, den präparierten Riesenwal mit dem mythischen. Der Leser spürte die epische Anstrengung. Konkretion und Mythe befruchteten sich nicht nur gegenseitig, sie nahmen sich manchmal auch die Last des Genauseins ab. Daß die im «*Ninive*»-Roman zurückgedrängte *Erotik* in der Zweierbeziehung zwi-

Da der Glaube ein lebenslanger Weg ist, auf dem es persönliche und gemeinsame Entwicklungen, Fortschritte und Rückschritte, Pendelbewegungen von der einen Wegseite zur anderen gibt, dürfen wir einander nicht überfordern.

Wir müssen die Großherzigkeit aufbringen, uns und anderen eine allmähliche Annäherung von den Rändern des Glaubens her zu dessen Mitte hin einzuräumen. Vollkommener Glaube ist allein bei Jesus zu finden; wir alle aber sind – seinem Rufen und Einladen folgend – noch unterwegs und sind einander sehr unvollkommene Weggenossen.

Bischof Wilhelm Kempf, Limburg

Aus «Für Euch und für alle», Brief des Bischofs von Limburg zur Fastenzeit 1981 an die Gemeinden des Bistums, besonders an ihre sogenannten Fernstehenden (vgl. *letzte Seite*). Der von uns ausgewählte Abschnitt (S. 78–81) trägt die Überschrift: «Die Antwort des Glaubens – ein gemeinsamer und lebenslanger Weg».

schen «ich und Fabrizio» irgendwo elementar ausbrechen mußte, war zu erwarten.

Sie ist ausgebrochen in Leuteneggers poetischem Drama «*Lebewohl, Gute Reise*»², und zwar gleich in ihrer gefährlichsten Verbindung von Liebe und Tod. Dem Leser (eine Aufführung der lyrisch-poetischen Szenen hat bisher nicht stattgefunden) erscheint die Gefährlichkeit freilich gepolstert. Der vulkanische Seelenausbruch geschieht im Strombett des *Gilgamesch-Mythos*³. Ein ziemlich aufgeklärtes Schneewittchen liegt «auf dem Plateau eines sehr hohen (Schweizer) Berges ... in ein weißes Leintuch gehüllt»: «im Sarg ... ICH». Daneben ein Stuhl für die Mutter «mit einer grellen grinsenden Maske». Das ist viel, sehr viel Symbolik bereits auf der ersten Seite.

ICH ist im ursprünglichen und strengen Sinn Person: «persona» als Maske, Rolle, als Bedingung und Möglichkeit der Darstellung von Existenz. ICH stellt der Mutter die existentiellen Bewußtseinsfragen: Woher, wohin, wer jetzt? Wo befinde ich mich in diesem wahnsinnig bewußten fühllos-fühlsamen Zustand? Die Ich-Person erbittet von der mythischen Mutter «dein altes ausgeleiertes Lied, das Lied deiner ersten Verführung». Die mythische Mutter spielt auf ihrem Kassettenband das Lied der «Comedian Harmonists» der zwanziger Jahre: «Lebewohl gute Reise/und denk an mich zurück/lebewohl gute Reise/denk an das Glück/denk an die Stunden/da wir voller Seligkeit/so allein zu zweit/das Glück gefunden/... und vergiß mich nicht ganz/über Skilauf und Tanz/... und denk an mich.»

Ich zweifle, ob genügend Ironie diese Sentimentalität balancieren kann. Das ist Schnulzenpoesie. Sie hat ihren Ort und wird lustvoll durch komödiantische Aufführung. Im Kontext mythisierend pathetischer Rede wirkt sie fremd. Zumindest im Lesetext erhält das Lied keine rechte Kontrastspannung. Brettlied und Mythos amalgamieren ungerne. Das von Mutter und Großer

¹ Vgl. unsere Besprechung in: Orientierung 1977, S. 134f.

² Gertrud Leutenegger, *Lebewohl, Gute Reise*. Ein dramatisches Poem. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1980. Großformat, Leinen, 113 S., DM 28,- (inzwischen auch als Taschenbuch erschienen: edition suhrkamp Neue Folge Bd. 1, 140 S., DM 6,-).

³ G. Leuteneggers «Vorlage», das akkadische *Gilgamesch-Epos* (dessen klassische Form auf den im 12. Jh. v. Chr. lebenden Dichter Sin-leqe-unnini zurückgeht), ist in einer preiswerten deutschen Übertragung zugänglich: A. Schott/W. v. Soden, *Das Gilgamesch-Epos* (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7235/35a). Ferner existiert eine metrische Übersetzung von H. Schmökel (Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart: Kohlhammer 1978). Entstehung und Inhalt des akkadischen Epos und seiner sumerischen Vorläufer sind zusammengefaßt in: Kindlers Literatur-Lexikon Bd. III, Zürich 1967, Sp. 804–818 (Red.).

Königin immer wieder abgespielte Tonband darf (oder muß?) den Titel des anspruchsvollen poetisch-parabolischen Dramas transportieren.

Vom Antagonismus der Geschlechter

Die beziehungsvolle *Doppelung* von Ort, Zeit und Personen wird alsbald erkennbar. Dem «Plateau eines sehr hohen Berges» entspricht die «höchste Terrasse des Zikkurats (Stufenberges) von Uruk». Der Mutter hier korrespondiert die Große Königin in Uruk, dem ICH die Tempelhure. Zur mythischen Zeit damals verhält sich als Zeit die Autozeit und der vergängliche Mensch in ihr. *Eros – Thanatos* heißt das Thema, Liebe und Tod. Tempelliebe, Heldenliebe, eine Mann und Frau zutiefst durchdringende und erhöhende Liebe: «hieros gamos», Heilige Hochzeit zwischen Himmel und Erde, zwischen Mann und Frau; die geschlechtliche Beziehung als religiös-kultische. Heilige Liebe aber auch in einem weiblich kritischen, den Mann erziehen wollenden, Unheil verhindern wollenden Sinn; die eros-wissende Frau gegen den triebhaft treibenden Täter, ihre bewußte Gegenwart gegen seine halbblinde Flüchtigkeit. So ist es kein Zufall, daß die großen erotischen Gespräche nicht zwischen Mann und Frau, sondern zwischen Frau und Frau, zwischen Hure und Großer Königin stattfinden. Den Männern – Gilgamesch und seinem Helfer Enkidu – mangelt es an Aufmerksamkeit. Ihr Verlangen ging schon in der mythischen Zeit nicht auf *die Utopie einer erotischen Kultur*, nicht auf Zusammenleben, nicht auf fühlsame Gegenwart. Die Frau möchte den Mann ziehn «in die ungeschiedene Schöpfung vor dem Anfang der Welt, denn die Erschaffung der Welt hat nicht nur das Licht von der Finsternis getrennt, sondern auch Geschlecht von Geschlecht» (S. 19f.).

Indem die Große Königin ihre erotische Schöpfungssehnsucht ausspricht – wider ihren Sohn Gilgamesch –, bezeugt sie ihr tieferes Wissen. Die Mythe wird von der Autorin nicht archaisch, sondern eben «aufgeklärt» ausgebreitet. Die Sterbereise des ICH und die ahnungsvoll geängstigte Unruhe der Hure, die erotisch «ganz erwachen» (und durch Erwachen geradezu biblisch «erkennen») möchte, ist zugleich eine Reise ins erotische Bewußtsein. Eine «einsame» Reise, denn die Wirklichkeit hält dem Bewußtsein nicht stand; der Partner fehlt.

Gilgamesch monologisiert – während er sich seiner Mutter, der Großen Königin, naht –, die Hure habe ihn gerührt für einen kurzen Augenblick; sie habe von der zu erfüllenden Zeit der «Heiligen Hochzeit» gesprochen. Er verlacht ihr Zittern. Ihr törinnenhaftes «Unwissen» reizt seine «Ungeduld». Er:

«Die Zeiten sind vorbei, wo die Liebe ein Rausch hätte sein können und nichts als Vergessen und wärmende Stille über der Welt, jetzt forderer ich andere Rasereien! Nicht diesen verletzlichen Vogel Liebe begehrt ich zum Fliegen, nein! Auf einem gesammelten Strahl höchster Energie will ich durchs Zentrum der Erde jagen, alle Schutzkrusten aufwirbeln, nackt, total veröffentlicht soll sie sich zeigen, dieses flammende zuckende alte Gebilde Erde, ich will es noch einmal bändigen und sollte es mich hinausschleudern ins All! Uruk ist mir zu klein geworden, ich habe mit den alten Gesetzen gebrochen und will die neuen errichten aus niegeahnten Strahlungen, Abschiede müssen geleistet werden! Ich verabschiede als erstes die Liebe, dieses träumende Gesicht mit unzähligen Augen voll zärtlicher Erde, ich brauche andere Gesichter zu meinen entfesselten Zielen, unempfindlich, kühl, diszipliniert und berechnet, ein Volk von Statuen! Jedes meiner Worte soll historisch werden und ich selbst unangreifbar wie der Nimbus meiner Person, the most wanted man!» (21).

Das ist sehr direkt. Der Eroberer spricht. Die Frau schiebt dem Mann, der nicht lieben will noch kann, geradezu eine Programmrede zwischen die Zähne. Ich fürchte, daß der Mythos so programmatisch gerade nicht ist. *ICH*, Hure und Große Königin (drei Gestalten weiblicher Existenz) sind sich eins im Urteil über den Gilgamesch-Mann. Der Prometheus-, der Faust-Mann, sogar ein gewisser Herr H. sind nicht fern. Der Supermann von Anbeginn, der Raketenschübler und Mondfahrer, die Verrückten, die ihre Personmitte ins Hirn hinaufschieben, die

sich exterritorial entgrenzen wollen und das Territorium ihrer Seele verlieren, das Gefilde menschlichen Zusammenlebens vergessen: sie alle sind gemeint. Ecce homo, der Tätermann, der die Liebe scheut, den Tod fürchtet, Hingabe verweigert.

Kontrastierend «zart und schwerelos» beraten im Affenbrotbaum die Affen, wie sie die denaturierten Menschen in Uruk wieder zur Natur, zum Licht, zum Leben zurückbringen könnten. Sie wählen den Nachtaffen *Enkidu*, den «Sohn der Nachtstille», zum Ersatzkönig in Uruk. Nur «einer, der die Wildheit des Herzens bewahrt hat, liebt das Licht des Friedens!» Der literarische Leser wird sich an Kafkas «Bericht für eine Akademie» erinnern: das Tier als reines Wesen, die zivilisatorische Homini-sierung als verderbliche Denaturierung. Aber kaum hat Enkidu die Hure geliebt, kaum ist er in Uruk angekommen, da ist er «ganz zum Menschen zivilisiert».

Mythos und Erfahrung, Ideal und Realität vermischt

Poetisch gesprochen fällt hier wieder begriffliche Rede der mythischen Erzählung und Hervorbringung der Gestalten ins Wort. Und eben das ist der Unterschied z. B. zum Erzählen Kafkas. Leutenegger benutzt den Mythos nur. Sie setzt das Gilgamesch-Epos in Beziehung zu ihrem Bewußtsein heute. Aber eben dieses Bewußtsein, das «mehr» weiß und schneller weiß und alles eindeutig bezeichnen kann, *stört* den Erzählvorgang durch Rede darüber und von außen. Dieses Bewußtsein kann den Mythos zitieren, es macht ihn verfügbar. Es unterstellt der eigenen Erfahrung das tragische Pathos des Mythos. Dabei werden die poetischen Proportionen verrückt. Beschreibung der eigenen Situation und Deutung mit Hilfe einer Uraltgeschichte, diese Anklage vorwärts und der mythische Zeigefinger rückwärts sind nicht frei von literarischer Manipulation. Verhandelt wird eine tragische Konstellation. Aber die formale Behandlung dieser Konstellation hindert die tragische Teilnahme – und zwar nicht durch distanzierende Ironie, sondern durch die Unterstellung eines ungemäßen Pathos.

Was vermag die Hure als Pulcinella? Kann sie in der Demuts- und Priesterinnengestalt – «wie das auf dem Berg im Sarg liegende ICH in ein weißes Tuch gehüllt» – die schon in Gang gesetzte Maschinerie des Mannes stoppen? Sie führt den weißen Hochzeitsstier auf den Großen Platz. Aber Gilgamesch und Enkidu töten den Heiligen Stier. Die Kampfgefährten sind «Brüder» geworden. Vergeblich warnt die Hure Gilgamesch: «Du kannst nicht das Leben überwinden und am Leben bleiben! Du! Ein Mörder! Nie! Gilgamesch! Nie!» (51).

Die Autorin geht in ihrem *Synkretismus* sehr weit, wenn sie im II. Teil das ICH Sulamith, die Liebende des hebräischen Hohen Liedes, anrufen läßt. In Uruk ist ein Umsturz geschehen. Die Soldaten haben das Bild des Gilgamesch mit Kugeln durchsiebt. Gilgamesch und sein Helfer Enkidu sind fortgegangen, fort ins Abenteuer, fort bis zu den Grenzen ihrer möglichen Macht.

Zu den schönsten Dialogen gehören die Gespräche der Großen Mutter mit der Hure. Die Große Mutter repräsentiert die Erfahrene und Richterin der Liebe. Sie steht für die Ganzheit des Lebens. Die Hure lebt (immer noch) in bräutlicher und sozusagen bedingungsloser Hoffnung.

Große Königin: Lieben heißt auch zu den Toten gehen

Hure: Aber die Liebe darf nicht still wie der Tod in uns werden! Ich möchte wieder erwachen eines Tages und strahlend aus mir heraustreten und strahlend um jedes lebendigen Nichts willen die Welt begrüßen, aber die Tränen wachsen in mir wie eine riesige schwellende Knospe, die nicht aufspringen und nie wieder blühen darf

Große Königin: Du haßt ihn (d. i. Enkidu)

Hure: Ja! Ja! Manchmal hasse ich ihn! Habe ich ihn denn nicht erlöst

Große Königin: Dann hat er auch gewiß dich erlöst (59f.).

Aber eine Art Verliebtsein in die Liebe, in ekstatische Zustände, ohne Nachkommenschaft und (modern gesprochen und z. B. mit Brecht) ohne Arbeit, spricht aus der Hure. «Ich möchte im

Himmel liegen», sagt sie, «das Licht, das weiße Licht soll mich trösten wie ein Hochzeitsstrauß.» Die Hure sucht unter sozusagen paradiesischen und das heißt auch utopischen und abstrakten Voraussetzungen das Göttliche in der Liebe, durch die Liebe ihre eigene Vergöttlichung. Ich habe als Leser den Verdacht, daß die Autorin sich des ungemäßen Anspruchs ihrer mythisierten Erosgestalt nicht ganz bewußt ist. Das dramatische Poem vermischt fortwährend Idealität und Realität. Es vergleicht die Seelenreinheit der Frau mit der Triebunreinheit des Mannes. Es mißt die ganz und gar befleckte Geschichte an der unbefleckten Ahnung der Seele.

Wie die ICH-Persona in Parallele zur Hure gesetzt wird, so die «ausgebagerte (Schweizer) Paßhöhe» zu den zerstörenden Eingriffen in Uruk: «... die letzten Alphütten sind niedergerissen und in gigantische Tankstellen umgebaut ... Was für einem Wahnsinn rollt ihr entgegen!» (67f.) kommentiert der Dritte Älteste. Während in Uruk die Hure mit den Ältesten spricht, töten Gilgamesch und Enkidu auf einer weiten verschneiten Ebene die vogeläffische Göttin Inanna, die Liebesgöttin, mit den drei Gesichtern der Hure, der Großen Königin, einer greisen Frau. Die Helden kehren heim. Die Hure hat den Zikkurat angezündet. Enkidu verflucht die Frau, die ihn herausgeholt hat «aus der Dunkelheit des Großen Wassers», «um den Wahnsinn dieser Welt kennenzulernen». Wem nützt die Klage über den Verlust des Unbewußten? Uruk ist zum Atomstaat geworden.

Gegenwartstragödie, «Göttliche Komödie», Protest

Im III. und letzten Teil des dramatisierten Epos bespricht die ICH-Persona (immer noch und mehr in einer Art stehengebliebenen Überzeit) ihre unabweisbare *Totenreise*. Gleichzeitig tritt Enkidu im Sitzungssaal des Gläsernen Hotels von Uruk (in der mythisch-historischen Zeit) seine Totenreise an. Mund, Nase, Ohren sind ihm in geradezu Dürrenmattscher Grotteske mit Schläuchen und Kanülen gespickt. Gilgameschs «Generalissimus» und «Mörder» röchelt zu Tode. Im Unterschied zu seinem Waffengefährten läßt Enkidu sein Sterben geschehen. Er läßt seinen Tatengefährten ein: «Ja, Gilgamesch, zieh dich aus und komm mit, nur nackt betritt man diese Reise, von der man nie mehr wiederkehrt» (90). Gilgamesch will Enkidu, «dem Helden des Strahlenstaates», ein bis zum Himmel ragendes Denkmal errichten. Beide sehen das *Ende der Welt*. Unter Abspiegelung des Kassettenbands verläßt Enkidu diese Welt. Er geht «an einen Ort, wo ich niemals war und doch immer hergekommen bin» (92).

Die Bild- und Zeitebenen werden in diesem III. Teil phantastisch maniert, in- und gegeneinander verschoben. Gilgamesch entsteigt im Super-Sicherheitsauto einem Autounfall. Er verharrt in seiner Hybrispose. «Das Leben, das nie mehr aufhört, will ich suchen und müßte ich die Sonne, die mit mir wandert, vom Himmel herunterreißen und erwachte ich jeden Tag mit gestrandetem Verstand» (93). Immer noch wächst seine Macht. Uruks Macht verbreitet sich wie eine Seuche. Die Hure (in deren Bild auch die «Huri»⁴ eingegangen ist) hat sich auf eine einsame Insel zurückgezogen. Enkidu findet sie als Wirtin der «Gläsernen Schenke». Sie und die ICH-Persona möchten noch einmal und trotz aller Erfahrungen sich mit Gilgamesch vereinen. Der will übers Meer zum fernen *Utnapischtim*, der mit seinem Weib die Sintflut überlebte, will ihn fragen «nach Tod und Leben» (103). Indes schicken sich in der Unterwelt-Vorwelt-Überwelt die Brüllaffen und -äffinnen zum Empfang Gilgameschs an. Sie werden über den, der Utnapischtim «mit Gewalt seine Ewigkeit entreißen» will, Gericht halten, sein Hirn und seine Leber verspeisen. Die Faunäffin, einst verletzt von ihm, verhört mit der Pavianäffin Gilgamesch über das Ende des «Hochzeitsliedes». Er schweigt. Sie sprechen ihm das (biblische) Hohe Lied vor. Das Wunder geschieht. Gilgamesch erin-

tert sich, stimmt ein in den entzückten Lobpreis der schwesterlichen Frau im Garten. Die Richterin bestätigt ihm, daß er jetzt, wo er zum erstenmal sich selbst vergesse, «schaue». In einer Luftarche fliegt Gilgamesch, mit der Hure als Steuerfrau, zurück nach Uruk. Die Hure ist Utnapischtims Weib. Sie wirft sieben weiße Brote ab für den zurückkehrenden Gilgamesch. Apokalyptisch bricht das Ende der Welt an. Gilgamesch wird auf den Zikkurat verwiesen. Dort wartet eine Arche, wie er sie nie geträumt hätte, auf ihn. Die Hure verheißungsvoll: «Irgendwann errichten wir ein Haus! Irgendwann siegeln wir ein Testament! Irgendwann herrscht Haß im Land!» (112). Wie in den alten und neuen Kulturen ruft die ICH-Persona: «Gilgamesch lebt!» Der alte, anarchisch-ekstatische Trommeltanz von Uruk ertönt «über den ganzen Horizont».

Schluß. Ende. Soll das heißen, daß Gilgamesch (nicht unähnlich einem gewissen Doktor Faustus) durch die weiblich-himmliche Liebe «dennoch» erlöst wird? Dennoch und unverdient? Die ICH-Persona, die «in strahlender Geschäftigkeit den Berg mit den weißen Brotschnitten belegt», wartet ja seit Anbeginn ihrer dramatischen Totenreise auf den «Trommelschlag». Ist er das Hörzeichen dafür, daß das Andere, der Andere kommt?, daß das Feuer, das Fest, die Heilige Hochzeit ausgelöst wird? Hätte dann die Autorin den ältesten uns bekannten Welter-schaffungsmythos mit christlichen Erlösungsvorstellungen und der Vision einer erotischen Utopie verknüpft? Dies sind schwerwiegende Fragen, die von den bisherigen spärlichen Rezensionen ebenso unberührt blieben wie von der hilflosen Ankündigung des «dramatischen Poems» durch den sonst so beredten Suhrkamp-Prospekt. Ein unerhört assoziationsreiches, in seiner Symbolik überladenes, mit Hilfe der Mythe die Gegenwart deutendes Stück. Nichts weniger als das *Menschheitsdrama*, parabolisch dargeboten. Die *Sündenfallgeschichte des Mannes*, neu geschrieben aus der Sicht der Frau; die Verletzungsgeschichte einer bedingungslos Liebenden und immer noch Hoffenden. Surreal, manieristisch mischend, mit jugendstilhaften Motiven und apokalyptischen Warnungen. Wie die Geschichte des Doktor Faustus wird auch die Gilgamesch-Mythe als Gegenwartstragödie zuletzt in so etwas wie eine «Göttliche Komödie» verwandelt. Zumindest wird die Wendung zu einer «Göttlichen Komödie» nicht ausgeschlossen.

Kurt Marti hat jüngst in seinen «abendland»-Gedichten den einen Verrat des Judas mit den «vielen Verraten» der abendländischen Christen verglichen. Die Schweizerin Gertrud Leutenegger hat zweimal hintereinander, mit ihrem «Ninive»-Roman und ihrem aktualisierten «Gilgamesch»-Drama, frühe morgenländische Mythen in unsere späte Gegenwart hereingeholt. Sie hat poetisch zuviel verlangt. Doch das fast genialische Mißlingen fasziniert. Es fasziniert die mythisierte Zeit; es fasziniert die bedingungslose Perspektive der Frau, der ungeheure Antagonismus der Geschlechter, die «homo viator»-Sicht. Die Frau wird freilich nur von ihrer (unerfüllten) Liebe her gezeigt, der Mann nur in seinem maßlosen Tatendrang. Dem poetischen Drama fehlt der mittlere Bereich des täglichen Zusammenlebens. Ich zweifle, ob die kultische Mythe so direkt auf unsere Gegenwart bezogen werden kann. Seit Brecht hat man erkannt, daß parabolische Geschichten zwar schöne Bilder abgeben. Aber diese Bilder bleiben auch sehr ungenau, und sie können vorschnell mit «Tendenz» eingesetzt werden. Es steckt in diesem Drama etwas Absolutes. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist von der «Heiligen Hochzeit» her gesehen. Aber vielleicht müßte die Möglichkeit des «Heiligen» im Auto- und Atomstaat nicht nur mythisch zitiert und literarisch behauptet, sondern poetisch gezeigt werden. Mir scheint, dieses glühende poetische Drama ist auch und vor allem Protest: Protest gegen den Gang und gegen die Deutung der Männergeschichte. Vielleicht brauchte eine katholische Schweizerin für den Protest die approbierte Mythe.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

⁴ Huri (arab.) = schönes Mädchen im Paradies des Islams (Red.).

Stille Fluchten – Vermutungen zum Exodus aus der Kirche

Der folgende Beitrag geht auf ein Referat in einem interdisziplinären Kreis zurück, der sich im letzten Herbst unter dem Rahmenthema «Weggehen» mit dem Phänomen politischer und weltanschaulicher Emigration (z. B. auch aus dem Marxismus) sowie mit dem biblischen Thema von Exil und Exodus befaßte.¹ Der Autor, Prof. Dr. Knut Wolf, obwohl von Haus aus Kirchenrechtler, hat weniger die formellen Kirchaustritte als vielmehr die «stille» und die «spirituelle» Emigration vor Augen. Begegnen ihr kirchliche Instanzen immer noch so verständnislos, wie die angeführten bundesdeutschen Dokumente nahelegen? Der neueste, in dieser Nummer auf Seite 48 vorgestellte Fastenbrief des *Bischofs von Limburg* über die «sogenannten Fernstehenden» verrät eine selbstkritischer differenzierende, weniger «konzentrische» Sicht. Insofern er Gemeinschaft betont, antwortet er auch auf den hier signalisierten individualistischen Trend. (Red.)

«Die derzeitige Veränderung in allerlei mit Gott, Kirche und Glauben in Verbindung stehenden Begriffen verdeutlicht die Veränderung, die sich in den Menschen selbst vollzogen hat. Das relativ starke Aufblühen von allen möglichen religiösen Bewegungen außerhalb des Christentums und auch darin selbst beweist, daß Lebens- und Grenzfragen, die Menschen in den verschiedensten Religionen und Kulturen verbinden, noch voll auf aktuell sind. Aber die Fragen werden anders gestellt und darum häufig von den Kirchen nicht mehr verstanden. Und die Antworten werden dann anderswo als bei den Kirchen gesucht, weil die so häufig mit ganz anderen Dingen beschäftigt sind als die Menschen, für die sie angeblich eine Botschaft haben.»

Mit diesen Worten kennzeichnet eine holländische Untersuchung «*Opnieuw: God in Nederland*» vom 12. Oktober 1979 (= GiN) die heutige kirchlich-religiöse Situation. Neben dieser «erneuten» Untersuchung² für die Niederlande verwende ich im folgenden das neueste statistische Material für die katholische Kirche der Bundesrepublik, wie es unter dem Titel «*Pastoral der Kirchenfremden*» (= PdK) im Eröffnungsreferat von Kardinal *Joseph Höffner* bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda dargeboten wurde.³ Schließlich habe ich auch gelegentlich das Buch «*Religiös ohne Kirche?*» (=RoK) herangezogen, das 1977 von *Karl Forster* im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (zunächst ein Arbeitspapier von dessen Kommission 8 «Pastorale Grundfragen») veröffentlicht wurde.⁴

Statistisches Material – wie deuten?

Ich möchte nun gleich anfangs vorsorglich anmerken, daß man mit statistischem Material vorsichtig und kritisch umgehen muß. Dessen waren sich auch die Auftraggeber der niederländi-

schen Untersuchung bewußt, wenn sie schreiben: «Wer das Ende des Christentums voraussagen will, wird sehr wohl Argumente in den Ergebnissen der erneut durchgeführten Untersuchung über «*God in Nederland*» finden. Und wer ein neues Aufblühen von Religiosität zu signalisieren wünscht und diese als Frucht aller Kirchen proklamieren will, findet in den Grafiken und Tabellen auch allerlei nach seinem Geschmack» (GiN 70).

Erhebliche Interpretationsschwierigkeiten treten etwa auf, weil die Leute – besonders in Deutschland – nicht im rechtlichen Sinne aus der Kirche austreten, sondern sich in einem individuell recht unterschiedlichen Emanzipationsprozeß von kirchlichem Druck und kirchlicher Disziplin befreien. «So scheint das Volk in so einer religiösen Entwicklung zwischen den Fingern der offiziellen Kirchen durchzugleiten» (GiN 71).

Es zählt zum Beispiel zu den schwierigen Punkten einer angemessenen Interpretation des vorliegenden Materials, daß Meinungsumfragen und Statistiken immer noch vom Typ des *Sonn-tagschristen* ausgehen bzw. anscheinend allein die Alternative «*praktizierender Christ*» oder «*nicht kirchlich Gebundener*» kennen. Das breite Spektrum alternativen Christseins außerhalb oder am Rande der etablierten Kirchen, etwa in den in Holland zahlreichen und äußerst lebendigen Basisgemeinden oder Basisgemeinschaften, wird m. W. nicht erfaßt. Die in der Beurteilung der Kirchen marginalen Formen anonymen Christseins bleiben da ohne Beachtung und fallen – statistisch gesehen – außerhalb aller verwendeten Kategorien und Schemata. Das Phänomen zunehmender Subjektivierung und Privatisierung des Glaubens stellt zweifelsohne nicht nur für eine Kirche mit «objektiven Wahrheiten», sondern auch für die Statistiker eine nur schwer zu lösende Problematik dar.

Nun aber einige Resultate der genannten Statistiken und Umfragen: Nach GiN bezeichnen sich 30% der *Niederländer* als nichtzugehörig zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft! Es wird erwartet, daß dieser Anteil bis 1990 auf 40, bis 2000 auf 50% der niederländischen Bevölkerung ansteigt.

Nachdenklich stimmen einen die Zahlen – gleichfalls nach GiN – über den Glauben an einen persönlichen Gott:

	1966	1979
Ein persönlicher Gott existiert	48 %	34 %
Es gibt eine höhere Macht	34 %	40 %
Weiß nicht	13 %	17 %
Gott oder eine höhere Macht bestehen nicht	4 %	9 %

Dabei fällt besonders auf, daß die holländischen *Katholiken* 1979 nur noch zu 36% an einen persönlichen Gott glauben, 54% hingegen an eine höhere Macht. Von den Nichtkirchlichen glauben zum Vergleich 10% an einen persönlichen Gott.

Merkwürdigerweise glauben auch 1979 immer noch mehr *Niederländer*, Christus sei Gottes Sohn, nämlich 41% (1966: 56%). – Auffallend stark ist der Glaube an ein Leben nach dem Tod zurückgegangen, bei den Katholiken von 71% (1966) auf 46% (1979).

Die derzeitigen Veränderungen auf religiösem Gebiet werden übrigens von 52% der befragten Holländer als günstig erfahren. Dieser Auffassung kann sich Kardinal Höffner nicht anschließen: «Eine Religionskrise, wie wir sie heute erleben, hat es in der Geschichte der Menschheit noch nicht gegeben.» Die Ursache erblickt er darin, daß der Grundzug der Lebensgestaltung heute weithin «konsumistisch» sei (PdK 9, ebenso 28, 53).

Angesichts der holländischen Zahlen und auf Grund persönlicher Erfahrungen, die ein jeder von uns in den letzten Jahren

¹ 13. Klausurkonferenz des Bettenburger Kreises, Königsberg, 24.–29. September 1980.

² Die erste Untersuchung unter dem Titel «*God in Nederland*» war 1966 erschienen. Darum «*Opnieuw* (=Von neuem) ...». Ich zitiere «*Opnieuw*» unter dem Sigel GiN mit Seitenzahl (das obige Zitat: GiN 74) nach der Kurzfassung der Untersuchung, die in der Wochenzeitschrift «*De Tijd*» erschienen ist. Wer umfassendere Informationen sucht, muß das Buch gleichen Titels heranziehen: W. Goddijn – G. V. van Tillo – H. Smets, *Opnieuw: God in Nederland*, Verlag De Tijd, Amsterdam 1979.

³ In der Reihe «*Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz*» Nr. 7, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn. Ich zitiere: PdK mit Seitenzahl.

⁴ *Topos-Taschenbuch* Bd. 6, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1977. Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit diesem Dokument des Zentralkomitees in: F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, Herder Freiburg 1979, Kap. 5 (111–153): Was heißt nicht-kirchliche Religiosität?, speziell 5,1: «Kritik an einer «*Pastoral konzentrischer Kreise*»» (eine solche Pastoral wird als «Grundidee des Dokuments» im Sinne einer «naiven Ineinssetzung von gesellschaftlichem und theologischem Kirchenbegriff» bezeichnet) und 5,2: «Religiosität oder Christentum außerhalb der Kirche» (den Verfassern des Dokuments wird vorgeworfen, daß sie die gebräuchliche Formel «Jesus ja, Kirche nein» durch die ungebräuchliche Formel «Religion ja, Kirche nein» ersetzt und sich so – zumindest unbewußt – um das Problem der Christlichkeit im Außerkirchlichen «gedrückt» hätten).

sammeln konnte, lassen einige der *deutschen* Ziffern überraschen. So kann Kardinal Höffner etwa mitteilen: «Die oft ausgesprochene Vermutung, daß etwa 10 bis 20 % der von katholischen Eltern abstammenden Kinder in der Bundesrepublik nicht mehr getauft würden, entspricht nicht den Tatsachen» (PdK 18). Allerdings kann der Kardinal nicht immer aktuelle Zahlen nennen, so etwa bei den Angaben über die kirchliche (kath.) Trauung katholischer Ehepartner. Er sagt, die Zahl sei von 80 % (1956) auf 66 % (1966) zurückgegangen. Sicher aber ist, daß die Zahl, besonders in Städten und städtischen Ballungsgebieten, inzwischen weiter erheblich gesunken ist.

Den Rückgang der Kirchengaustrittsziffer von ca. 83 000 in 1974 auf ca. 52 000 in 1978 schätzt der Kardinal positiv ein. Wie bereits angedeutet wurde, besagen diese Zahlen jedoch vergleichsweise wenig, da die zunehmende Entfremdung von der Kirche heute nicht mehr konsequenterweise zum Kirchengaustritt führt. Beachtet man die oben genannten Bedenken, dann dürften diesbezüglich die Zahlen über den Besuch des Sonntagsgottesdienstes schon aufschlußreicher sein:

Nach dem vorliegenden Zahlenmaterial wurde 1935, also in der Zeit zunehmenden staatlichen Drucks auf die Kirche, das Maximum gezählt: 56,3 %. 1978 hingegen nahmen lediglich noch 30,2 % der deutschen Katholiken am Sonntagsgottesdienst teil. Der Kardinal klagt in seinem Referat: «Selbst im Drei-Päpste-Jahr 1978 nahm die Zahl der Gottesdienstbesucher in den deutschen Bistümern um 5,1 % ab, das ist mehr als das Doppelte verglichen mit dem Jahr 1977 und mehr als in irgendeinem Jahr seit dem Zweiten Weltkrieg» (PdK 28, ähnlich: 25).

In dieses Bild passen die Zahlen über den Rückgang der Osterkommunion von 54,5 % (1961) auf 40,9 % (1975).

Angesichts derartiger Zahlen hat der Kölner Kardinal recht rasch eine politische oder gesellschaftspolitische Erklärung zur Hand. Er kommentiert: «Die kirchliche Entfremdung hat sich seit dem verhängnisvollen Traditionsbruch, der Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre unser Volk erschütterte, erheblich verstärkt. Die Kirchlichkeit geht weiter zurück, obwohl seit einigen Jahren das Interesse für religiöse Fragen wächst» (PdK 28, ähnlich: 31). Befremdlich klingt auch folgende Feststellung des Kardinals: «In ihrer überwältigenden

Mehrheit gehören die religiös Gleichgültigen nicht zu den Ungläubigen. Sie bleiben in der Kirche ... Sie zahlen ihre Kirchensteuer» (PdK 29).

«Von den katholischen Männern steht heute fast jeder zweite der Kirche fern, geht fast nie in die Kirche; unter Frauen ist das ein Drittel», teilt der Kardinal mit (PdK 33). Allerdings bleibt dabei unberücksichtigt, daß sich unter jungen Frauen inzwischen eine auffallende Distanzierung von der Kirche, von dieser Männerkirche, zeigt. Besonders im Bereich der Sexualmoral sind Einstellungsveränderungen zu verzeichnen, die die bei gleichaltrigen Männern übertreffen (RoK 19f.).

Das Referat des Kardinals stützt sich zu einem großen Teil auf einen von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen und bislang nicht veröffentlichten Bericht des Instituts für Demoskopie *Allensbach* unter dem Titel «Der Rückgang im Kirchenbesuch der Katholiken. Ein Versuch, die Hintergründe mit Hilfe demoskopischer Trendanalysen zu verstehen». In diesem Bericht warnt nach Angabe des Kardinals das Allensbacher Institut nachdrücklich «vor einer Überbewertung der Zeichen einer neu auflebenden Religiosität. Eine «Besinnung, die, wie viele meinen, inzwischen eingesetzt hat», hat (demzufolge) in umfassender Weise noch nicht stattgefunden» (PdK 37).

Das seit Jahren bekannte Klagen des Kölner Kardinals über die heutige Gesellschaft kommt auch in diesem Referat wieder vor: «Viele Gläubige», so meint er, «lassen sich von permissiven Ideologen indoktrinieren» (PdK 49). Unter Berufung auf R. Spaemann sieht er jedoch auch einen Silberstreifen am Horizont: «Vieles deutet darauf hin, daß die geistige Großwetterlage unserer Zeit umschlägt und das in der Aufklärung wurzelnde sogenannte moderne Bewußtsein «seinem Ende entgegengeht»» (PdK 53).

Aber auch die Kirchensteuer, die zum guten Teil diese widersprüchliche Situation garantiert, gibt dem Kardinal zu denken. Einerseits stellt er sehr richtig fest: «Die Zunahme der kirchlichen Bauten und das Ansteigen der Kirchensteuern verliefen umgekehrt proportional zur Abnahme der religiösen Praxis» (PdK 64). Andererseits entdeckt er einen positiven Aspekt: «Daß der Staat die Kirchensteuer einzieht», hielten 1974 noch 38 % für ungut, 1979 noch 28 %, also 10 %-Punkte weniger» (PdK 37).

Warum viele Menschen von der Kirche weggehen

Eine breite Skala von Gründen und Motiven wäre zu nennen, wollte man allen jenen gerecht werden, die die Kirche verlassen. Sicher spielt die Gleichgültigkeit gegenüber Religion und Kirche immer noch eine beherrschende Rolle. Gelegentlich mag Ärger mit der Kirche mitspielen, etwa wegen der zu hohen Kirchensteuer oder bei wiederverheirateten Geschiedenen, denen die Kirche offiziell den Empfang der Sakramente verwehrt. Es fällt jedoch auf, daß der größere Teil derer, die die Kirche verlassen, weder gegenüber der Religion gleichgültig sind noch etwas gegen die Kirche haben. Die Gründe liegen wahrscheinlich dort, wo sie die offizielle Kirche und auch die Umfrage-Institute nicht suchen.

Durch den steigenden Einfluß der Medien, besonders aber infolge des Massentourismus in ferne Länder und Kulturbereiche hat sich während der letzten Jahrzehnte eine gewisse Relativierung der eigenen Glaubensüberzeugung ergeben. Aus den gleichen Gründen haben sich bei vielen Zeitgenossen die Kenntnisse über andere Religionen, mögen diese auch häufig oberflächlich sein, vermehrt. Schließlich haben die Sendungen der Medien und eine Hausse religiöser Literatur dazu beigetragen, ein kritisches Reflexionsvermögen in Fragen des Glaubens und der Religion bei theologischen Laien zu schaffen und zu schärfen.

Beinahe gleichzeitig mit diesem Prozeß hat es die Kirche im euro-amerikanischen Raum verstanden, nach dem II. Vatikanischen Konzil ein schlechtes Image zu entwickeln, und dies nicht so sehr nach außen hin, wo sie wegen ihres Engagements in der Dritten Welt u. ä. progressiv erscheinen mag, sondern gerade bei jenen, die sich für diese Kirche als überzeugte Christen einsetzen wollten. Nicht ohne Grund richteten sich die Maßnahmen der offiziellen Kirche ja gegen jene, die in ihren Publikationen unter verschiedenartigen Aspekten die Frage der immer weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen religiöser Eman-

zipationsbewegung und binnenkirchlicher Entwicklung behandeln: *Küng, Pohier, Schillebeeckx*.

Während sich die Amtskirche um die innerkirchliche Disziplin sorgt, läuft in der euroamerikanischen Gesellschaft mit rasanter Schnelligkeit ein Prozeß ab, dessen vielerlei Aspekte die Kirche kaum zu erkennen scheint. Unaufhaltsam, wenn auch oft kaum wahrnehmbar bröckelt das Religionsmonopol der Kirche ab. Über Teilidentifikationen und wachsende Distanzierung führt der Weg vieler, nicht selten der religiös besonders Ansprechbaren, von der Kirche weg.

Wie bereits angedeutet, wird bei der kirchenoffiziellen Beurteilung der derzeitigen Situation zu wenig der weite Abstand zwischen der relativ geringfügigen Zahl der Kirchengaustritte und der großen Dunkelziffer derer gesehen, die nicht mehr oder nur noch gelegentlich Verbundenheit mit der Kirche bezeugen.

Aber noch einmal: Wo sind die Motive derer zu orten, die von der Kirche langsam Abschied nehmen? Spricht man mit solchen, stellt man immer wieder fest, daß Dissense in eigentlichen Glaubensfragen relativ selten Anlaß zum Weggehen sind. Eher kommt es schon zu Spannungen in Fragen kirchlicher Disziplin oder Moral. Forster meint sehr zutreffend: «Die Menschen empfinden die Diskrepanz vor allem dort, wo es ihrer Meinung nach um Intimbereiche autonomer Selbstbestimmung, um das Erleben der Welt, um Freude oder auch um Genuß des Lebens geht» (RoK 20).

Inzwischen hat sich eine kaum noch überschaubare Menge von Gruppen, Initiativen und Organisationen, ja man ist geneigt zu sagen: eine Industrie, dieser Menschen angenommen. Nichtkirchliche Religiosität wird rudimentär bereits institutionalisiert. Immerhin, diese Gruppen scheinen anbieten zu können, was diese Kirche nicht mehr kann: «eine emotionale, ekstatische, esoterische Spiritualität» (RoK 30). Eine solche Analyse scheint jedoch allzu generell zu sein. Deshalb möchte ich im folgenden versuchen, diesem Phänomen in drei Schritten näher zu kommen.

Annäherung in drei Schritten

► *Der unterschiedliche Normenbegriff.* Vermutlich betrachtet die Mehrheit der Christen die Kirche immer noch zunächst als eine moralische Anstalt. Glaube und Moral, Religion und Moral sind nicht zuletzt durch die einseitigen Akzentsetzungen seitens des kirchlichen Lehramtes für theologisch nicht versierte Christen eine geschlossene Einheit. Deshalb hat sich die nicht formierte Absetzbewegung von der Kirche während der letzten Jahrzehnte auch stark durch Äußerungen des Lehramtes in Fragen der Moral und der kirchlichen Disziplin motivieren lassen: Empfängnisverhütung, Ehescheidung, Abtreibung, in bestimmten Kreisen auch der Zölibat. Es ist zu erwarten, daß auch in Zukunft diese Akzentsetzung gegeben sein wird, also eine Akzentsetzung auf – im Kontext des Religiösen gesehen – doch eher sekundären Inhalten der christlichen Botschaft. Sieht man jedoch als erstes Ziel christlicher Botschaft die Befreiung des Menschen aus jeglicher Form von Knechtschaft an, dann wird man die Tendenzen einer wie auch immer gearteten Aufklärung zunächst einmal positiv bewerten können. Wahrscheinlich müssen religiös bewußt lebende Menschen unseres Kulturbereiches diesen Prozeß von Aufklärung und Emanzipation individuell und sozial verarbeiten, bevor sie zu einer ihnen gemäßen, genuinen Religiosität finden.

Zu diesem Prozeß gehören auch Wandlungen im Normenbereich, die die Institution Kirche unvorbereitet und unflexibel angetroffen haben. Das kirchliche Lehramt beharrt auf Begriffen statischer Normen, ohne genügend Bereitschaft zu deren Überdenken erkennen zu lassen. Diese ungenügende Bereitschaft der Institution Kirche, Normenverschiebungen nachdenklich und auch selbstkritisch zu verfolgen, ist für die religiös Erwachsenen immer unbegreiflicher. Deshalb kann reflektierte und selbst nur gespürte Normenkollision, nicht zuletzt auch zwischen institutioneller und autonomer Moral, zu wachsender Distanz von der Kirche führen, ja schließlich selbst zur Emigration.

► *Nicht-erwachsen-sein.* Emanzipation im religiösen Erleben scheint notwendigerweise Distanzierung von der Kirche zur Folge zu haben. Ganz besonders wurde dieses Phänomen während der Ersten Aufklärung deutlich, aber auch im wissenschaftsstorlen Jahrhundert von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Weltkriegen unserer Zeit. Und schließlich in der *Zweiten Aufklärung*, die wir nach Meinung mancher Kulturkritiker heute erleben. Man kann wohl behaupten, daß der in anderen Lebensbereichen erwachsen gewordene Mensch mit der Kirche nicht mehr viel anzufangen weiß. *Dorothee-Sölle* hat m. E. zu Recht auf die innerste Ursache dieses Phänomens aufmerksam gemacht: Der an die Kinder und Jugendlichen durch die Kirche sowie durch die von ihr geformten Eltern vermittelte Glaube ist ein Glaube, eine Religion ohne eigene Erfahrung. Nicht ohne Grund ist der Religionsunterricht in der Form von Informationsvermittlung in Sachen Glaube und Kirche seit langem in der Krise, da er in dieser Weise an der Erziehung des eindimensionalen Menschen durchaus teil hat. Unter dem Anspruch, den wissenschaftlichen Erfordernissen ebenso wie andere Fächer entsprechen zu können, hat sich eine Theologisierung oder Pseudotheologisierung der Glaubensvermittlung ergeben, die die nicht selten regressiven Erfahrungen im emotionalen Bereich des Religiösen tabuisiert hat.

Da jedoch emotionale Erfahrungen und rationale Verarbeitung zwei Komponenten des religiösen Erwachsenwerdens sind und in diesem Sinn Regression und Progreß eine Einheit darstellen, da zudem motiviertes Handeln aus Kontemplation erwächst und reale Politik ohne vorausgegangenes Sich-Versenken allenfalls reagierende, nicht selten sogar reaktionäre Tagespolitik ist, wird der Wert, ja die Unverzichtbarkeit der Erfahrung deutlich, also dessen, was D. Sölle «die Hinreise» genannt hat. Wenn wir heute über den Auszug aus der Kirche nachdenken, müssen wir es uns als Theologen auch gefallen lassen, die

harten Worte Frau Sölles zu überdenken: «Das Wort «Religion», «religiös» ist verdrängt worden, viele empfinden es als peinlich. «Theologie», «theologisch» klingt weit aufgeklärter.»⁵

Nun formieren sich inzwischen auch innerhalb der Kirche Bewegungen, die die Jugend animieren, religiöse Erfahrungen – zumeist in Gruppen – zu machen. Abgesehen von eher geringfügigen Ansätzen literarischer Art (Légaut), ist es bislang jedoch zumindest in unserem Kulturbereich kaum gelungen, ähnliches im Hinblick auf die religiös nicht-erwachsenen Erwachsenen zu wagen. Weiterhin werden die Erwachsenen von der Kirche frontal mit von den Berufskirchlichen ausgewählten Themen angesprochen. Diese Angebote sind zumeist auf die ratio gerichtet, sprechen also die emotionale Seite nicht an. Wie die letzten deutschen Kirchen- und Katholikentage ja zeigten, kann man auf diese Weise die sozial mündige, mittlere Generation nicht anlocken. Immer noch wird angeboten, belehrt und ermuntert, ohne daß genügend Räume für eigenständige Erfahrungen reserviert würden. So schreibt mit Recht ein Kritiker des Berliner Katholikentages von 1980: «Notwendig sind mehr Gespräche, Diskussionen, mehr Begegnung, mehr persönliches Zeugnis fernab wissenschaftlicher Abgerundetheit, mehr praktische Beispiele, die vom christlichen Engagement zeugen, mit einem Wort: mehr Offenheit und Dialog».⁶

► *Andere Faktoren.* In einem dritten Schritt soll eine Reihe anderer Faktoren genannt werden, die bei vielen Zeitgenossen die Distanzierung von der Kirche zu fördern scheinen.

Zunächst sei ein Grund genannt, der mit dem letztgenannten eng zusammenhängt. Auch im Kreis der Gemeinde, also am Ort, begegnet die Kirche dem Gläubigen immer noch als Lieferant, nicht selten als sonntäglicher Großlieferant, und dies nicht für «Sinnggebung», wie gelegentlich zu hören und zu lesen ist, sondern für nicht wenige Kirchenangehörige immer noch eher zur Erfüllung der sogenannten Pflichten. Trotz Priestermangel scheint es das höchste aller kirchlichen Ziele zu sein, allsonntäglich Eucharistiefiern in möglichst großer Zahl anzubieten. Doch lohnt dieser Aufwand kaum. Erinnern wir uns an die rapide fallenden Zahlen der sonntäglichen Gottesdienstbesucher.

Man wird sich fragen müssen, warum das so ist. Ich meine, daß trotz der sinkenden Besucherzahlen und vielfältiger Bemühungen um eine ansprechende liturgische Gestaltung die Gottesdienste eher den Charakter anonymer, unverbindlicher Massenveranstaltungen tragen. Auch gewisse kosmetische Versuche, etwa die Umbenennung der Messe in Eucharistiefier u. ä., haben kaum etwas daran geändert, daß hier zumeist Individuen ohne jeden persönlichen Bezug zueinander zusammenkommen. So nimmt auch der sonntägliche Gottesdienst eine letztlich folgenlose Funktion im Ganzen der allgemeinen privatistischen Tendenzen dieser Gesellschaft ein, wiewohl er in seiner Unverbindlichkeit für sie typisch sein mag. Kaum irgendwo gelingt es, außer in Basis- oder auch manchen Studentengemeinden, den Teufelskreis von Anonymität und Privatismus unter Christen an dieser zentralen Stelle ihres Glaubens zu durchbrechen. Müßten angesichts dieser Situation nicht andere Formen der Kommunikation unter Christen erst einmal eingeübt werden, bevor die Eucharistie wieder sinnvoll miteinander gefeiert werden kann, ja gefeiert werden dürfte? Könnte man statt der anonymen Eucharistiefiern nicht eher am Wochenende in einem kleineren Kreis, vielleicht einer Gesprächsrunde, zusammenkommen?

Der praktisch totale Zusammenbruch dessen, was man früher Beichtpraxis nannte, müßte eigentlich zu denken geben. Wird die Eucharistie nach einem etwas langsameren Abbröckelungsprozeß ein ähnliches Schicksal erleiden?

⁵ D. Sölle, *Die Hinreise*, Kreuz Verlag Stuttgart 1977, 166.

⁶ H. Meesmann, in: *Publik-Forum* 13/1980, 23 («Freundlich, schlaff und resignativ»).

Viele fragen sich zu Recht, wie es zu dem raschen Umschwung bei der Beichtpraxis kommen konnte. Eine von vielen möglichen Antworten kann man wieder der Statistik entnehmen. Danach hat sich der Einfluß der christlichen Moralvorstellungen auf

das Bewußtsein von Gut und Böse bedeutend vermindert. In Holland meinten 1979 nur noch 11 %, daß der Glaube sie dabei bestimme (zum Vergleich: 39 % das Gewissen, 23 % die Erziehung, 9 % der Anstand, 4 % die 10 Gebote) (GiN 76).

Was viele Menschen außerhalb der Kirche suchen

«Extra ecclesiam salus»: Noch ist diese Umkehrung des alten kirchentheologischen Prinzips («Außer der Kirche kein Heil») nicht zum Slogan oder gar zum Schlachtruf geworden. Aber sicher muß man sagen: Das Verlassen der Kirche wird nicht einfach als ein Negativum, nicht als Verlust, sondern eher als Gewinn für die *salus* des einzelnen erfahren, also für sein Seelenheil, wie die alte Übersetzung lautet. Zunächst könnte dadurch angedeutet werden, daß die Kirche ihr bisheriges Monopol in Sachen Seelenheil und Religion verloren hat, ja vielleicht verwirkt hat. Nun hat es zweifelsohne zu allen Zeiten der Kirchengeschichte Individuen und Gruppen gegeben, die sich, unter welchen Vorzeichen auch immer, von der Kirche getrennt haben. Kennzeichnend für die heutige breite und zudem diffuse Ablösungsbewegung ist jedoch folgendes: Sie geht beinahe lautlos vor sich, also ohne großes Protestgeschrei. Sie ist keine Opposition gegen die Kirche. Ferner verlaufen diese Ablösungsprozesse in Raten, öfters unmerklich selbst für jene, die sich da abwenden. Schließlich gehen nicht allein jene weg, die überhaupt nichts mehr mit Kirche und Religion im Sinne haben, sondern häufig genug jene, die eine andere Kirche ersehnen und nicht selten viel Zeit und Kraft darin investiert hatten, die reale Kirche zu verändern.

Neben den sogenannten Lauen oder kirchlich wie religiös nicht Ansprechbaren verlassen heute in großer Zahl jene die Kirche, die religiös und spirituell besonders interessiert sind. Aber auch sie vermeiden es meistens, den Bruch mit der Kirche auch rechtlich zu vollziehen.

Was aber suchen jene, die die Kirche verlassen, außerhalb deren Mauern?

► Für die religiös Gleichgültigen kann die Kirche mit ihrem *Wochenendbetrieb* in der Konkurrenz zu anderen Angeboten sicher nicht mithalten. Auch die gelegentlich versuchte Verbindung von Messe und Frühschoppen vermag da nicht anzulocken. Doch sollte man nicht außer acht lassen, was diese Menschen nun anderswo suchen: das Erleben der Natur, Sport und Spiel, vielleicht Gespräche mit Freunden und Gleichgesinnten, mit dem Ehepartner und den Kindern. Bei beinahe allen diesen und ähnlichen Formen sonntäglicher Beschäftigung können sich Leib und Seele betätigen, werden aktiviert. Das Erleben der Stille wie das Erfahren des oder der anderen stehen häufig im Mittelpunkt dieser Zeit. Und genau all dies bietet die Kirche nicht, obgleich sie es könnte, ja gemäß ihrem Auftrag anbieten sollte:

Statt der Natur findet man in der christlichen Kirche den Muff des alten oder die Kälte des modernen Kirchenbaus. Statt der Stille begegnet man dem inflationären Druck der Wörter, deren Woge die Menschen über sich ergehen lassen müssen. Der zwischenmenschliche Kontakt hat in der Feier der Kirche keinen Platz, ist allenfalls in Zeichen, wie jenem des Friedensgrußes oder der allzu zahlreichen rituellen Zurufe des Priesters, liturgisch gebändigt. Statt von den Freuden des Lebens hört man in der Kirche immer noch zuviel vom Ernst des Lebens und des Todes. Das Leben aber der Menschen hier und heute hat mit dem Gottesdienst, mit seiner Sprache, seinen Riten usw. kaum etwas gemeinsam.⁷ Wenn ich «Das Evangelium der Bauern von Solentiname», das uns Ernesto Cardenal vermittelt hat, lese, frage ich mich, warum dort im fernen Nicaragua die Verbindung zwischen Leben und Evangelium hergestellt werden kann, es hier jedoch praktisch unmöglich zu sein scheint.

Man wird also auch dem nachzugehen haben, was Menschen anstelle des sonntäglichen Gottesdienstes an nicht ausdrücklich

religiösen Erlebnissen anderswo suchen. Dabei wird man sehr schnell feststellen, wie sehr sich die Kirche in ihren religiösen Ausdrucksformen von den Menschen entfremdet hat. In ihrer Vorstellung vom durchschnittlichen Kirchenangehörigen ist sie in einer fernen Vergangenheit hängengeblieben. Noch immer wird z. B. davon ausgegangen, daß sich im Gottesdienst eine relativ konsistente Gemeinschaft von gleichgesinnten «Brüdern und Schwestern» versammelt. Zu wenig wird der Notwendigkeit Rechnung getragen, daß jene ja erst ins Gespräch kommen müßten, um sich gegenseitig verstehen oder auch ablehnen zu können.

► Es verlassen die Kirche aber auch die *religiös ansprechbaren* Menschen, und zwar in steigender Zahl. Ein Phänomen, das es in der Kirchengeschichte zweifelsohne auch immer wieder gegeben hat. Dennoch ist es nun für eine Kirche, die wähnt, durch ihre starke institutionelle, bürokratische und nicht zuletzt finanzielle Macht ein Monopol in Religion zu besitzen, ein neuartiges Phänomen, auf das sie verunsichert reagiert. Zu viele der nach Verwirklichung drängenden Ideale der Abwanderer stehen in deutlichem Kontrast zu heutigen Werten der Kirche. Es seien einmal einige genannt: Eine schlichte, einfache, «franziskanische» Religiosität – oder wie immer man das nennen will – steht diesen Menschen vor Augen. Eine finanzstarke, zudem nicht selten um Geld bettelnde Kirche erscheint solchen Menschen fremd, ja suspekt. Nicht selten mögen damit sozialistische Ideale (gemeinsamer Besitz) verbunden sein, die man ja auch in gewissen Bereichen der Kirche, etwa in einigen Orden, antreffen kann. An den religiösen Gemeinschaften könnten ferner gewisse rudimentärdemokratische Strukturen und Ordnungsvorstellungen faszinieren.

Die Umorientierung im religiösen Lebenssegment erfolgt in der Regel gleichzeitig oder parallel zu Änderungen politischer und gesellschaftlicher Vorstellungen. Auflehnung gegen die Zwänge bürgerlicher Lebensweise bezieht die Kritik an der Kirche dieser Gesellschaft notwendigerweise mit ein. Neue Orientierungspunkte einer individuellen Religiosität werden in Vergangenheit wie Gegenwart, in Literatur wie Zeugnissen der Zeitgeschichte gesucht. Dabei mag auffallen, daß die Bezugspunkte – historisch wie geographisch oder kulturell gesehen – nicht selten exotisch weit entfernt liegen.

Doch dieser Gefahr von Fluchtbewegungen werden sich die «Weggeher» immer stärker bewußt. In vielen Ländern, besonders in den Niederlanden, ist während der letzten Jahre eine religiöse *Basisbewegung* erstarkt, in der unter dem Motto der Selbstverwirklichung des einzelnen in seiner Religiosität die gesellschaftlichen Aspekte eines solchen Prozesses nicht aus dem Auge verloren gehen.

Auch hier müssen wir uns fragen, was diese Menschen außerhalb der Kirche suchen. Nun, sicher alles das, was sie in ihr nicht zu finden scheinen. Der Hauptgrund aber ist zweifelsohne das Verlangen, sich religiös nicht mehr bevormunden zu lassen, auch nicht mehr durch die immer noch geradezu gläubig Bericht erstattenden Medien. Man hat ja heute gelegentlich den Eindruck, die Massenmedien würden die Äußerungen der offiziellen Kirche, besonders jene des Papstes, noch mit jener Gläubigkeit verbreiten, die beim Adressaten nicht mehr vorausgesetzt werden kann.

Auskunft über die Erwartungen derer, die die Kirche aus religiöser Motivation verlassen, kann in etwa eine Benennung ihrer Zufluchtsorte geben: Sufismus, hinduistische Mythen, Yoga, Taoismus und wohl an erster Stelle die verschiedenen Richtungen des *Buddhismus*.

⁷ Vgl. H. Frisch, *Kirche im Abseits*, Piper Verlag München 1980.

Man wird an *Romano Guardinis* Prophezeiung aus dem Jahre 1937 erinnert, wonach *Buddha* vielleicht der Letzte sein wird, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat⁸. Die Freiheit, die die Lehre des Buddha dem Menschen läßt, und die Respektierung der eigenen Erfahrung in den buddhistischen Gemeinschaften machen diese Religion für religiös suchende Menschen von heute so faszinierend. Besonders der Zen-Buddhismus und seine Praxis, das Za-Zen, können bei entsprechender Anleitung in Tiefen geistlichen Erlebens führen, die dem heutigen kirchlichen Christentum unzugänglich zu sein scheinen.

Bei nachdenklicheren Gemütern mögen auch theologische Rätsel zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Lehre des Buddha führen. Es sei nur an die Erbsündenlehre erinnert⁹, für die vielen Menschen von heute jedes Verständnis fehlt. Anziehend dürfte auch sein, daß alle Richtungen des Buddhismus den Menschen zum Fragen anregen und weniger als die christlichen Kirchen allgemeingültige oder gar dogmatisierte Antworten parat haben.

Es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis sich ebenso wie in den Niederlanden oder den USA auch in anderen westlichen Ländern Basisgemeinschaften bilden, die in Kontemplation und Aktion neuartige Wege religiöser Erfahrung einschlagen werden. Die institutionelle Kirche wird natürlich weiterbestehen, in nach Ländern und Kulturen unterschiedlicher Stabilität. Es ist aber

⁸ R. Guardini, *Der Herr*, Werkbund-Verlag Würzburg 11 1959, 360.

⁹ Vgl. die jüngste römische Taufinstruktion zugunsten der Kindertaufe, in der diese Lehre erneut eingeschärft wird.

nicht mehr verwegen zu vermuten, daß sich im euroamerikanischen Kulturbereich gegenwärtig eine nichtkoordinierte religiöse Bewegung entwickelt, die symbiotisch christliche und andere religiöse Elemente, vornehmlich solche des Buddhismus, in sich vereinigt. Von dieser Entwicklung dürfte die katholische Kirche mit am tiefsten getroffen werden, da sie aufgrund ihrer besonderen Struktur an erster Stelle des homo religiosus und seines vollen, lebenslangen Einsatzes bedarf. Der rasche Rückgang der Priester- und besonders der Ordensberufe signalisiert diese für die katholische Kirche bedrängende Situation sehr deutlich.

Diese Entwicklung kommt nicht unerwartet. Bereits im Jahre 1969 schrieb *H. R. Schlette* in seinem immer noch aktuellen Buch *«Veränderungen im Christentum»*: «Wir brauchen eine neue Übersetzung: aus einer toten in eine lebendige Sprache. Nicht der Mythos stört, sondern, daß man ihn nicht als solchen wahrhaben will. Anders gesagt: es geht um den Übergang vom «ersten» zum «zweiten» Mythos. Die Veränderungen, die notwendig werden, betreffen nicht nur eine Kirche, sondern die Christen insgesamt ...»¹⁰

Knut Wolf, Nijmegen

¹⁰ Heinz Robert Schlette, *Veränderungen im Christentum*, Walter-Verlag Olten 1969, 9f.

«Du wirst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen»

Die wechselvolle Geschichte der Auslegung eines alttestamentlichen Gebotes¹

Die bekannteste Eigenheit der jüdischen rituell-reinen (koscheren) Küche ist das Verbot, Schweinefleisch zu verwenden. Viel einschneidender aber als dieses Verbot einer bestimmten Fleischsorte ist die Trennung der Milch- von der Fleischküche. Das kann man z. B. auf einer Israelreise erfahren, auf der man ja leicht in die Lage kommt, in koscheren Restaurants zu essen. Da möchte einer zum Beispiel nach einer Mahlzeit mit Fleisch Eis zum Nachtsch. Das ist im gleichen Raum aber nicht möglich, es sei denn, das Eis enthalte weder Rahm noch Milch. Die koschere jüdische Küche verwendet für die Zubereitung und das Auftragen der Milch- und der Fleischspeisen je verschiedenes Geschirr. Milch und Milchprodukte dürfen im Rahmen einer Mahlzeit mit Fleisch und Fleischprodukten keine Verwendung finden und umgekehrt. Diese an Konsequenzen außerordentlich reiche Trennung von Milch- und Fleischküche geht auf das folgende Verbot zurück, das im Alten Testament gleich dreimal überliefert ist: «Du wirst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen» (Ex 23, 19b; 34, 26b; Dtn 14, 21c). Die für die Anwendung dieses Gesetzes Verantwortlichen, die Rabbinen, haben im Laufe der Zeit dieses Verbot zunehmend extensiv ausgelegt. Sie haben den Begriff «Böcklein» auf Jungtier ausgeweitet und dann auf «Tier» bzw. «Fleisch» überhaupt, und der Begriff «Milch seiner Mutter» wurde auf Milch jeder Art bezogen, und so wurde das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, mit der Zeit zu einem Verbot, das die vollständige Trennung der Fleisch- von der Milchküche verlangte.

Nicht nach den Gründen der Gebote fragen

Jedem außenstehenden Betrachter wird sich der Eindruck aufdrängen, die ursprüngliche Intention des präzise gefaßten Verbots sei damit kaum getroffen. Den Rabbinen aber ging es gar nicht darum, die ursprüngliche Intention zu treffen, sondern es ging ihnen darum, «einen Zaun um das Gebot zu machen», wie eine berühmte rabbinische Metapher besagt, d. h. das Gebot so weit zu fassen, daß eine Übertretung des Kerngebots unter allen denkbaren Umständen (etwa wenn man nicht weiß, woher die Milch oder das Fleisch kommt) unmöglich zu machen. Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn, nach der Intention eines Ge-

bots oder Verbots wurde vom rabbinischen Judentum nicht selten grundsätzlich abgelehnt. Es ist nicht die Aufgabe des Menschen, die *raison d'être* oder die Bedeutung der Gebote zu ergründen, sondern sie zu halten. Die Frage nach der Bedeutung führt nach der Meinung der Rabbinen nur vom Erfüllen weg. Das, sagen sie, zeigen die wenigen Gebote, die eine Begründung bei sich haben.

So heißt es in Dtn 17,17: «Der König soll sich nicht viele Frauen halten», und es steht eine Begründung dabei: «damit sie (d. h. die Frauen, die von fremden Königshöfen an den Hof in Jerusalem oder Samaria gekommen sind) das Herz des Königs nicht zu fremden Göttern verführen». Und was ist passiert? König Salomo – so die Rabbinen – hat das Verbot und seine Begründung gehört und sich gesagt: «Wenn das so ist, dann kann ich mir ruhig viele (fremde) Frauen nehmen (vgl. 1. Kön 11, 1–10), denn mein Herz werden sie nicht verführen» – und sie verführten es doch! (vgl. H. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1961, S. 660).

Deshalb ist es besser, ja überhaupt das Richtige, nicht nach den Gründen eines Gebots zu fragen. Gott ist Herr und König. Die Haltung, die seinem klaren Willen gegenüber einzunehmen ist, ist nicht die des Warum und Wozu, sondern die des Gehorsams. Man darf fest darauf vertrauen, daß auch die kuriosesten Gebote und Verbote ihren guten Sinn haben. Es wird zu den Freuden und Genüssen des Jenseits gehören, diesen Sinn zu erfahren (Strack/Billerbeck, ebda.).

Doch nach den Gründen fragen

So richtig und gut einem Katholiken, der in einer von Ängstlichkeit geprägten Observanzenfrömmigkeit groß geworden ist,

¹ Der Verfasser, der Fribourger Alttestamentler Prof. Dr. *Othmar Keel*, hat seine hier skizzierte Interpretation in einem Ende letzten Jahres erschienenen Buch im einzelnen belegt und mit umfangreichem Bildmaterial illustriert: «Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes, im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs» (Reihe «*Orbis Biblicus et Orientalis*», Bd. 33; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen – Universitätsverlag Fribourg 1980, 163 Seiten mit 128 Textabbildungen und 3 Tafeln, Fr. 33.–). Das Buch ist ein weiteres Anwendungsbeispiel der von Keel mit Erfolg praktizierten «ikonographischen Methode» (vgl. *Orientierung* 1978, 238–241, bes. 240 Anm. 7).

(Red.)

diese Haltung erscheinen mag, so ist sie doch alles andere als genuin christlich, und selbst im Judentum wurde sie stets nur von einer gewissen Richtung vertreten, neben der es durchaus andere gegeben hat, die nach einer Begründung für die Gebote suchten. Meist waren es Juden und jüdische Gruppen, die in einem lebendigen Austausch mit ihrer nichtjüdischen Umwelt standen und von daher gezwungen waren, ihre Positionen zu rechtfertigen.

Ein hervorragender Vertreter dieser Richtung war *Philo von Alexandrien* (ca. 20 v. – 45 n. Chr.). Er gehörte einer einflußreichen Familie der großen jüdischen Gemeinde an, die einen Teil der internationalen Bevölkerung der von Alexander dem Großen im westlichen Nildelta gegründeten Stadt bildete. Diese Stadt entwickelte sich nach Alexanders Tod bald zur größten Handels- und Bildungsmetropole der hellenistischen Welt, die die umfangreichste Bibliothek der Antike besaß. Hier versuchte Philo, hellenistisch gebildeten Juden und Heiden die jüdischen Traditionen akzeptabel zu machen. In seinem Traktat «Über die Tugenden» (*De virtutibus*, § 125–144) erklärt und begründet er auch das Verbot, ein Böcklein bzw. ein Jungtier in der Milch seiner Mutter zu kochen. Philo stellt dabei dieses Gebot mit einer Reihe weiterer Gebote zusammen, die ebenfalls das Muttertier und sein Junges betreffen. Dazu gehören das Gebot, die Erstgeburten der Tiere, die geopfert werden müssen, erst sieben Tage bei ihrer Mutter zu lassen. Erst vom achten Tage an dürfen sie geopfert werden (Ex 22, 28f.; Lev 22, 27). Dazu gehört das Verbot, eine Kuh und ihr Kalb bzw. ein Stück Kleinvieh und sein Muttertier am gleichen Tage zu schlachten (Lev 22, 28). Und dazu gehört endlich das Verbot, eine Vogelmutter samt ihrer Brut (Eier oder Junge) gleichzeitig zu behändigen. Die Mutter muß man fliegen lassen, die Brut darf man nehmen (Dtn 22, 6f.).

Philo kommt auf diese Gruppe von Verboten zu sprechen, nachdem er Verbote und Gebote diskutiert hat, die das zwischenmenschliche Zusammenleben betreffen: «Aber er (d. h. Mose als Gesetzgeber) dehnt das Maßhalten und die Freundlichkeit auf den Bereich der unvernünftigen Lebewesen aus und sichert auch ihnen einen Nutzen (vom Gesetz) wie von einer wohlthuenden Quelle» (*De virtutibus* § 125f.). Im Hinblick auf diesen Ansatz hat man Philos Interpretation dieser Gebote als «humanitär» bezeichnet. Aber dieses Adjektiv trifft den ganzen Reichtum der philonischen Argumentation nicht. Philo bringt mindestens drei Momente ins Spiel:

► Einmal sieht er den Sinn dieser Vorschriften im Respekt vor der vollkommenen *Weisheit der Natur bei ihrer Sorge um die Weitergabe des Lebens* (bes. § 129f.). Das Instrument zur Weitergabe des Lebens, nämlich die Muttermilch, soll nicht zu einem Instrument des Todes pervertiert werden, indem man das Junge in der Milch kocht, die sein noch zartes Leben kräftigen soll. Philo betrachtet es als Gipfel der Barbarei, jenes, das das Leben gegeben und jenes, das es empfangen hat, am gleichen Tag zu töten. Dadurch wird nicht nur ein einzelnes Leben, sondern gleichsam der Fluß des Lebens zerstört. Im Muttertier und seinem Verhältnis zu seinem Jungen wird also deutlicher als anderswo die liebevolle Weisheit des Schöpfers wahrgenommen, und die gilt es zu respektieren.

► Dann aber faßt Philo die *Tiere auch um ihrer selbst willen* ins Auge, ihre Instinkte und ihre Schmerzen, die unnötig und willkürlich zu verletzen bzw. zu vergrößern eine verabscheuenswerte Grausamkeit darstellt. Durch das Töten des Jungtiers unmittelbar nach der Geburt besteht die Gefahr, daß Euter und Zitzen des Muttertiers entzündet werden, wenn kein Jungtier da ist, das saugt.

► Endlich dienen Philo diese Gebote, die nach seiner Ansicht primär zum Schutz der Tiere erlassen sind, dazu, *einen Schluß vom Kleineren auf das Größere* zu ziehen. Wenn Gott durch den Gesetzgeber schon das Jungtier so weitgehend schützen läßt, wie widergöttlich ist dann der Brauch, neugeborene Kinder einfach auszusetzen. Einzig diese dritte Argumentationsebene kann man als humanitär bezeichnen.

Wenn wir Philos Argumentation speziell im Hinblick auf das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, betrachten, so ist es von Interesse zu sehen, welchen Mißstand Philo durch dieses Verbot anvisiert sieht. Es ist eine Koch-

gewohnheit, die die ägyptische *Erzählung von Sinuhe*² schon für das Palästina-Syrien des 2. Jahrtausends v. Chr. bezeugt, nämlich Fleisch in (Sauer-) Milch zu kochen. Philo hat im Gegensatz zu den späteren Rabbinen noch gar nichts dagegen, daß man Fleisch in (Sauer-) Milch kocht. Aber er kritisiert es als Respektlosigkeit dem Schöpfer gegenüber, wenn man dazu ausgerechnet die Milch des Muttertiers benützt.

Die Absonderung von den «Heiden»

Gut 1000 Jahre nach Philo hat der jüdische Philosoph und Theologe *Mosche ben Maimon* (Maimonides, 1135–1204 n. Chr.) diese Gebote noch ganz ähnlich wie Philo als Ausdruck des Erbarmens Gottes mit der stummen Kreatur gedeutet (More nebukim, «Führer der Unschlüssigen», III 48). Ergänzt hat er diese Argumentation durch die beim liberalen Judentum der Neuzeit so beliebten Gesundheitsgründe. So meint er zum Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, in Milch gekochtes Fleisch sei eine sehr fette Speise, die zur Übersättigung führe und deshalb ungesund sei. Er setzt dabei im Gegensatz zu Philo die rabbinische Interpretation voraus, es dürfe überhaupt kein Fleisch in irgendwelcher Milch gekocht werden. Dem Alten Testament aber ging es um das *Böcklein* in der *Milch seiner Mutter*. – Seine Argumentation abschließend hat Maimonides noch – fast muß man angesichts der Konsequenzen sagen: «leider» – den Einfall zu Papier gebracht, daß der *Götzendienst* etwas mit unserem Verbot zu tun gehabt haben könnte:

«Man hat dies (ein Böcklein in der Milch seiner Mutter) vielleicht bei einem götzendienerischen Kult gegessen, der an einem der Feste der Heiden begangen wurde. Was mich in diesem letzteren Gedanken bestärkt, ist der Umstand, daß das Gesetz, wo es die beiden ersten Male den Genuß von in Milch gekochtem Fleisch verbietet, im Zusammenhang mit dem Wallfahrtsgebot davon spricht: «Dreimal im Jahr ...» (Ex 23, 17–19; 34, 25–26). Es ist, als ob es sagen würde: «Während einer Wallfahrt, wenn ihr in den Tempel des Ewigen, eures Gottes, tretet, werdet ihr dort nichts auf die genannte Weise kochen, wie die Götzendiener es hielten.» Das ist, glaube ich, der einsichtige Grund für dieses Verbot; aber ich habe zu diesem Punkt keine einzige Stelle in den Büchern der Sabier gefunden, die ich gelesen habe» (Führer der Unschlüssigen, III 48). Unter «Sabiern» versteht Maimonides ganz einfach Heiden.

Die bloße Vermutung, die Maimonides deutlich als solche charakterisiert, ist in der Folgezeit rasch zur Tatsache avanciert. Schon wenige Jahrzehnte später kommentiert *Thomas von Aquin* (um 1225–1274 n. Chr.) unser Verbot mit den Worten: «Man kann sagen, daß die Heiden bei den Götzenfeiern auf diese Weise das Fleisch eines Böckleins kochten, um es zu opfern oder zu essen» (*Summa theologica* II/I, quaestio 102, art. 6 ad 4). Konservative und zugleich kritische Exegeten, die weiterhin der Erklärung Philos den Vorzug gaben, wiesen aber immer wieder darauf hin, daß kein einziges Beispiel für einen solchen Brauch diese «kultpolemische» (gegen den Götzendienst gerichtete) Deutung stütze.

1930 endlich schien die mehr als 800 Jahre alte Suche nach einem solchen Beleg doch fündig geworden zu sein. In einem kanaanienschen Text aus der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr., den man 1930 in der syrischen Küstenstadt Ugarit (Ras Schamra) gefunden hatte, wurde innerhalb eines Fruchtbarkeits(?)-Rituals ein Vermerk entdeckt, der vom Erstherausgeber (J. Nougayrol) wie folgt übersetzt wurde: «Ein Böcklein in Milch kochen, ein *annch* in Butter» (*Syria* 14 [1933] 130 und 133). Das von Nougayrol nicht übersetzte *annch* wurde bald als Lamm interpretiert. Das bei «Milch» fehlende «seiner Mutter» hat man großzügigerweise übersehen, und der Beleg für den heidnischen Brauch war endlich da. Die von Karl Barth und seiner dialektischen Theologie stark beeinflusste Exegese der drei-

² Übersetzt von Erik Hornung in: ders., Meisterwerke altägyptischer Dichtung, Artemis-Verlag, Zürich 1978, S. 23–39, hier S. 28.

Biger bis sechziger Jahre, die den radikalen Gegensatz zwischen dem Alten Testament und seiner Umwelt stark betonte und im Widerspruch zu Theologen von Origenes bis Hermann Gunkel keinerlei Offenbarung außerhalb der einen anerkennen wollte, griff diesen Beleg gierig auf. Und aufgrund des durch Ugarit «bewiesenen» kultpolemischen Verständnisses des «Böckleins in der Milch seiner Mutter» hat man auch die anderen verwandten Verbote kultpolemisch verstehen wollen. So versuchte etwa

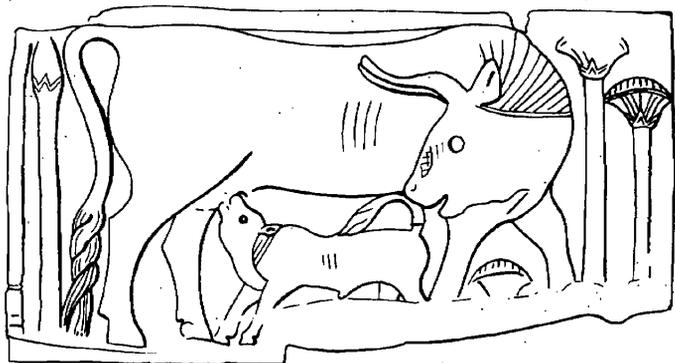


Abb. 1: Phönizische Elfenbeinschnitzerei, 8. Jh. v. Chr.; Ashmolean-Museum, Oxford.

der einflußreiche M. Noth, das Verbot, ein Muttertier und sein Junges gleichzeitig zu töten (Lev 22, 28), als Abwehr eines heidnischen Fruchtbarkeitsritus zu deuten.

Für diese Vermutung sprach aber a priori sehr wenig, denn im ägyptischen wie im syrischen Raum war das Symboltier einer Gottheit als Opfertier weitgehend tabu. So berichtet etwa Herodot aus Ägypten (um 440 v. Chr.): «Kühe zu opfern ist nicht erlaubt; denn sie sind der Isis heilig» (Historien II 41; vgl. II 42; Lukian, De Dea Syria 54). Das säugende Muttertier mit seinem Jungen war vor allem im syrischen Raum Symboltier weiblicher Gottheiten (siehe unten). Vor allem aber hat die aufblühende Ugaritistik dieser ganzen Auslegung den vermeintlich eben gewonnenen Boden wieder entzogen, denn sie übersetzt den oben genannten Vers heute durchwegs: «Koriander in Milch kochen (oder: tauchen), Minze in geschmolzener Butter» (vgl. z. B. A. Caquot u. a., Textes ougaritiques I. Mythes et Légendes, Paris 1974, S. 371). Damit aber hat sich die kultpolemische Deutung trotz jahrhundertelanger Bemühungen wohl definitiv als unhaltbar erwiesen.

Hinwendung zur Schöpfung

So sind denn manche Erklärer in allerneuester Zeit wieder zur philonischen Deutung zurückgekehrt. Diese aber ist mithilfe hellenistischer Begriffe wie z. B. «Natur» (physis) formuliert, die der Entstehungszeit unserer Verbote ebenso fremd waren wie der Abscheu hellenistischer Empfindsamkeit vor Grausamkeit und Barbarei oder das pädagogische Pathos, die Sorge des Gesetzgebers für die Tiere wolle darauf aufmerksam machen, wie ernst nun seine Vorschriften in bezug auf das Zusammenleben unter den Menschen zu nehmen seien.

Wenn man den Kontext der knapp formulierten Weisung beachtet, dann fällt auf, daß die ältesten Belege im Zusammenhang von Vorschriften zu finden sind, die Israel von den Kanaanäern übernommen haben dürfte. Jedenfalls stehen sie in Zusammenhang, die alles andere als typisch israelitisch sind und in denen daher jeder kultpolemische Ton fehlt. Das Verbot, das Jungtier vor dem achten Tag seiner Mutter wegzunehmen, steht z. B. im Rahmen der Vorschriften über die Erstgeburten, die der Gottheit darzubringen sind (Ex 22, 28f.). Hier ist der ursprüngliche «Sitz im Leben» der Weisung, denn hier stellte sich die Frage, wann das Neugeborene zu opfern sei, und hier wird geantwortet: erst, nachdem es 7 Tage bei seiner Mutter war.

Das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, steht ursprünglich im Rahmen der großen Erntefeste (Ex 23, 14–19; 34, 18–26), von denen man heute mit guten Gründen annimmt, die Israeliten hätten sie von den Ackerbau treibenden Kanaanäern übernommen. Hier wurde nahegelegt, bei dem für Erntefeste charakteristischen Schlemmen die Mutter- und Fruchtbarkeitsgottheit nicht zu kränken, indem man das Fleisch des bei solchen Mahlzeiten üblichen Zickleins ausgerechnet in der Milch seiner Mutter kochte.

Während die großen ägyptischen Muttergottheiten wie Hathor oder Isis sich vor allem in der (säugenden) Kuh verkörperten – ein Motiv, das durch die Ateliers der phönizischen Elfenbeinschnitzer im 9./8. Jahrhundert v. Chr. in ganz Vorderasien Eingang gefunden hat (Abbildung 1) –, ist im syrisch-palästinischen Raum als Verkörperung der Göttin oft die säugende Ziege anzutreffen. Abbildung 2 zeigt den Abdruck eines syrischen Rollsiegels vom Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. Die Lebensmacht der sich entschleiern den weiblichen Gottheit wird durch die säugende Ziege rechts oben signalisiert, ihre Todesmacht durch den Greif rechts unten. Auf zahlreichen israelitischen Stempelsiegeln vom Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. erscheint die säugende Ziege (hier mit überdimensionierten Hörnern dargestellt) zusammen mit dem Skorpion (rechts), der im alten Vorderasien aus noch nicht abgeklärten Gründen Zeugungsmacht vergegenwärtigt (Abbildung 3).³

Die Israeliten wußten wahrscheinlich schon früh nicht mehr, daß die genannten Verbote von Haus aus die lebendige Ikone einer Gottheit, nämlich Muttertier und Junges, bzw. den Akt des Säugens als Offenbarung göttlicher Mutterliebe schützten. In Dtn 14, 21 wird das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, nicht mehr im Rahmen von Opferfesten, sondern als allgemeine Speisevorschrift überliefert. Die Einhaltung des jüngeren Verbots, eine Vogelmutter samt ihrer Brut zu behändigen, wird in Dtn 22, 6f. mit der gleichen Verheißung versehen wie die Einhaltung des Gebots, die Eltern zu ehren (vgl. Dtn 5, 16), und beide werden so in eine Perspektive gestellt. Der Respekt vor der Präsenz einer Gottheit in Phänomenen wie dem Säugen des Muttertiers ist zu einem allgemeinen Respekt vor der Eltern-Kind-Beziehung ausgeweitet worden. Denn der brü-



Abb. 2: Abdruck eines altsyrischen Rollsiegels, um 1850 v. Chr.; Musées Royaux, Bruxelles.

tende oder seine Brut führende Vogel ist nicht als Erscheinungsbild einer numinosen Macht belegt, wie das beim säugenden Muttertier der Fall ist.

Damit bewegen wir uns aber bereits im Alten Testament von der Betroffenheit der kanaanäischen Bauernkultur durch die Numinosität des säugenden Muttertiers, von der kanaanäischen Scheu vor dieser lebendigen Ikone göttlicher Zärtlichkeit, auf den philonischen Respekt zu, der der weisen und liebevollen Fürsorge des Schöpfers für die stumme Kreatur gilt. Wenn man

³ Die 3 Zeichnungen wurden von Hildi Keel-Leu angefertigt.

das Gebot in dieser Perspektive sieht, hat es angesichts der grausigen Realität der Tierfabriken u.ä. nichts von seiner Aktualität verloren. Leider ist der Sinn dieser Gebote aber im Laufe der Geschichte gerade von besonders theologischen Theologen verdunkelt worden, die – wie der Städter und Rabbinenschüler Paulus – glaubten, Gott kümmere sich nicht um Rinder, sondern nur um Theologen (vgl. Dtn 25, 4 mit 1 Kor 9, 9).

Zur Zeit Jesu hat man aus dem Verbot, das die Vogelmutter und ihre Brut betrifft, geschlossen: «Herr, bis auf ein Vogelneſt reicht dein Erbarmen!» Aber die Rabbinen statuierten: «Wer beim Gebet sagt: «Auf ein Vogelneſt reicht dein Erbarmen», den heißt man ſchweigen.» Und begründet hat man das mit der Erklärung: «Der, der ſo betet, macht die Gebote des Heiligen, gepriesen ſei er, zu Barmherzigkeiten, während ſie ja Verordnungen ſind» (L. Goldſchmidt, Der babylonische Talmud I, Den Haag 1933, S. 126). Das heißt: Der Tora ſollte als Geſetz ſouveräner göttlicher Entſcheidungen und nicht aus Einſicht in ihr Weſen gehorcht werden.

Das Gebot leiſtet von Haus aus Hilfe im Umgang mit der Schöpfung. Aber die Theologen neigen immer wieder dazu, ſich nur für den Willen Gottes, ſozuſagen pur, und nicht im Hinblick auf den Umgang mit der Welt zu intereſſieren. Und ſo iſt die

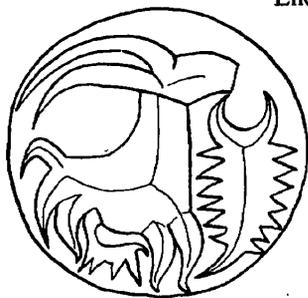


Abb. 3:
Basis eines koniſchen
Stempelsiegels, um
900 v. Chr.; Taanach, Israel.

Energie, die das Gebot für eine anſtändige Behandlung der Tiere hätte freisetzen können, auf einen energieverzehrenden, in ſich ſinnloſen Umgang mit Milch- und Fleiſchgeſchirr gelenkt worden. Immer wieder erliegen Theologen der Verſuchung, die Gläubigen von den wirklichen Problemen, bei deren Löſung ſie die Schrift inſpirieren ſollte, abzulenken und durch ein feierliches «Göttliches Geſetz» an ſich (ihre Ängſtlichkeit Gott und ihre Intereſſeſoſigkeit der Welt gegenüber) zu binden.

Mutatis mutandis gilt dieſe Kritik an der rabbinischen auch für die kultpolemiſche Deutung. Sie iſt vom Intereſſe geleitet, Israel

möglichſt konſequent von den «Heiden» abzugrenzen und in eine ganz ſinguläre, von der Welt nicht geſtörte Beziehung zu Gott zu ſetzen. In Wirklichkeit hatte die Welt, in die Israel trat, und hat unſere Welt ſchon immer eine reiche Gottesbeziehung und zahlreichen Realitäten gegenüber ein beachtliches ethiſches Geſpür. Die Aufgabe der israelitiſchen Theologen war es (und heutiger Theologen iſt es), dieſe Reichtümer wie Strahlen in einer Linſe zu bündeln und ſo zu verſtärkter Wirkung zu bringen. In einem Tresor, zu dem nur die Eingeweihten Zutritt haben, laſſen ſich dieſe Strahlen nicht horten.

Othmar Keel, Fribourg

Die ſogenannten Fernſtehenden

In ſeinem Brief zur Faſtenzeit 1981 «Für Euch und für alle» richtet ſich der Limburger Biſchof *Wilhelm Kempf* «an die Gemeinden des Biſtums, beſonders an ihre ſogenannten Fernſtehenden». Der «Brief» umfaßt nicht weniger als 144 Seiten und iſt in einer Auflage von 150 000 gedruckt worden. Die Aufgliederung der Adreſſaten in «Gemeinden» und «ihre ſogenannten Fernſtehenden» will jene, die aktiv am ſichtbaren Gemeindeleben teilnehmen, und jene, die in einer gewiſſen Distanz dazu ſtehen, nicht trennen, ſondern vielmehr aufeinander beziehen. Dazu wird das Verſtändnis der Zugehörigkeit der Mitglieder zur Gemeinde in einer für die ſogenannte Kerngemeinde kritiſchen Weiſe überprüf. Es wird eine Analyſe der verſchiedenen Gruppen verſucht, um dieſe zu bewegen, ihr Binnenklima zu überwinden und gegenseitig aufeinander einzugehen. Dies geſchieht jeweils im Dreſchritt folgender Fragen: «Wie ſehen die einer beſtimmten Gruppe ... Zugehörigen ſich ſelbſt?», «Wie ſtellen ſich aus ihrer Sicht die übrigen Mitglieder der Gemeinde dar?» und «Wie werden ſie ſelbſt von den anderen geſehen?»

Eine recht ausführliche Beſchreibung gilt den vielfältigen Situationen der Gemeindeglieder, deren unterſchiedlicher Einſtellung zur Gemeinde und der Gefahr beſtimmter Gruppen, benachteiligt zu werden. Auch ſolche, die ſich ſchwer tun, in der Gemeinde ihren Ort zu finden, ſowie ſchließlich jene, die an ihrer Kirche leiden, kommen in den Blick. Dies alles wird bedacht im Licht des Evangeliums; das Gleichnis vom «Verlorenen Sohn» – ausgehend von der Geſtalt des älteren Bruders, der immer daheim blieb – wird auf die «zuvorkommende Güte des Vaters zu beiden Söhnen» hin gedeutet. Jedermann ſoll es neu aufgehen, daß Gott das Heil aller Menſchen beabsichtigt.

Für die einen bietet der Brief Anregungen zur kritiſchen Selbſtprüfung, für die andern eine Einladung, «ihren Platz in Kirche und Gemeinde neu wahrzunehmen». Mit fortlaufender Lektüre wird dem Leſer klar, daß viele Distanzierte bei differenzierterer Betrachtungsweiſe gar nicht ſo fern ſtehen, alſo «ſogenannte» Fernſtehende ſind. Damit bricht der Brief mit der ſonſt üblichen Vorſtellung von einem konzentriſchen Aufbau der Gemeinde: Der Gemeindeglieder ſtand im Mittelpunkt, und die übrigen Gemeindeglieder wurden je nach ihrer Distanz zu dieſem Zentrum in konzentriſchen Kreiſen geſehen. Der Brief aus Limburg plädiert nun für eine differenziertere Sicht: Die Zielvorſtellung geht vom Bild der Weggemeinſchaft aus. Der von uns ausgewählte Abſchnitt (*Titelſeite*) mag einen erſten Eindruck vermitteln, wie der Biſchof, der nun 32 Jahre im Amt iſt, dieſe Weggemeinſchaft im Glauben verſteht. Man darf dieſe Ausführungen wohl als ein Kernſtück dieſes umfangreichen Dokuments betrachten. Es liest ſich wie ein Glaubensbekenntnis oder Teſtament eines erfahrenen Seelsorgers. Es hat auch manches von einem paſtoralen Handbuch. Es wird aber nicht nur den «Hirten», ſondern auch der «Herde» anvertraut, damit ſich möglichſt alle ihrer gemeinſamen Verantwortung und ihrer gegenseitigen Bezogenheit bewußt werden.¹

Karl Weber



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanſchauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Joſef Renggli, Joſef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anſchrift von Redaktion und Administration:
Scheideggſtr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60

Beſtellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Poſtcheck Zürich 80-27842

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

Deutschland: Poſtcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Poſtparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Poſtcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreiſe 1981:

Schweiz: Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten

Fr. 24.-

Deutschland: DM 37.- / Halbjahr DM 21.- / Studenten DM 27,50

Österreich: öS 275.- / Halbjahr öS 160.- / Studenten öS 190.-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Verſandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzellempfänger: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

¹ Zu beziehen beim Biſchöflichen Ordinariat, Poſtfach 308, D-6250 Limburg (DM 5,80).