



DURCH EINE POSTKARTE veranlaßt, besuchte ich in Mainz die Pfarrkirche St. Stephan. Ich wollte die jüngsten Fenster des demnächst 95jährigen *Marc Chagall* sehen. Ich betrat den gotischen Raum, und da gerade eine Trauung stattfand, nahm ich still in den hinteren Bänken Platz. Während einer Stunde konnte ich von da aus die mittleren Chorfenster betrachten. Ich sah sie – im Unterschied zu den Scheiben im Zürcher Fraumünster – alle drei in tiefdunklem Blau gehalten. Von diesem Grundton hoben sich, nach Art der «*Biblia pauperum*», die bunten Szenen der Heilsgeschichte ab. Unter den vertrauten Motiven vom Paradies links unten bis zum Kreuz rechts oben fand ich auch das Sujet meiner Postkarte: «Die Fürbitte Abrahams». Mehr und mehr wurde ich aber gewahr, wie die traditionelle Ikonographie aufgebrochen und schöpferisch neu komponiert war. Zum Beispiel stand da neben dem überhöhten Gekreuzigten Maria als junge Mutter mit dem Kind an der Brust: Die Schmerzen der Zukunft als Bangigkeit im Gesicht, erhielt sie – wie auf einem andern Feld Elija – den Zuspruch einer über sie kommenden Engelsbotschaft.

Bei Chagall in Mainz

Ein Bild, rechts unten, fesselte mich besonders: Drei angeschnittene Kreisbogen von ungeheurer Leuchtkraft; zuvorderst, am flachsten gebeugt, ein wie lebloser (schlafender?) Mensch; ihn von links kommend herbei tragend, schwerelos, die gewaltigen Flügel nach rückwärts in die Diagonale gestellt und gerade zu ebener Erde auftretend, ein Engel; dahinter rechts, als am stärksten gekrümmtes Kreissegment, der Regenbogen. Seitwärts Bäume mit hellen Farbtupfen (Früchte und Vögel?) und oben auf dem Regenbogen ein feuerroter Hahn. Das Bild faszinierte mich ob seiner diagonalen Komposition. Aber inhaltlich, ikonographisch konnte ich mir keinen Reim darauf machen; kein Bibelpers und kein heilsgeschichtliches Motiv kamen mir zu Hilfe.

Nach Ende des Gottesdienstes, unter der Türe zur Sakristei, wandte ich mich mit meiner Frage an den Pfarrer. «Das ist der Schöpfungsakt, der Anfang von allem», sagte er, «der von der Erde genommene, noch unbeseelte Mensch wird in den für ihn bereiten Garten gebracht.» – «Und der Hahn?», fragte ich weiter: – «Das männliche Symbol, zu dem die Henne (etwas verborgener, unten, in grün) als Gegenstück

gehört. Das Thema der beiden Geschlechter durchzieht auch die Gesamtcomposition der beiden seitlichen Mittelfenster: hier rechts tritt mehr der Mann, links mehr die Frau hervor.»

Im Gespräch waren wir näher an den Chor herangetreten. Befremdet blieb ich stehen. Zwei der drei Fenster an den Seitenwänden wurden sichtbar. Großflächig, mit ganz wenigen Figuren und alles viel heller, luftiger, kamen sie mir im ersten Moment wie ein Stilbruch vor: «Ich habe Mühe», sagte ich. «Ja, die Mittelfenster sind narrativ und folgen den biblischen Geschichten. Die Seitenfenster aber meditieren biblische Poesie.» – Das Wort wirkte in mir nach, während der Pfarrer noch kurz erzählte, wie er hier selber mit Leuten meditiert und wie aus allen Volksschichten immer wieder Gruppen kommen. Als wir uns voneinander verabschiedeten, war es in der Kirche still geworden. Ich machte mich nun, bald von der einen, bald von der anderen Seite (das Chor zu betreten, wird nicht zugelassen) an die Betrachtung der «poetischen» Fenster. Hier gab es keine einzelnen Szenen zu deuten. In ihrer ganzen Höhe waren die Fenster einzufangen, und auch das in allen Variationen schimmernde Hellblau der «Luft» wurde allmählich zum Gegenstand der Betrachtung. In der Kirche wurde es dunkler, aber die Fenster (draußen lag Schnee) schimmerten immer noch. Ich konnte mich kaum trennen. Was mir zuerst Mühe machte – das nicht mehr Erzählte, sondern «Geträumte» –, hielt mich jetzt gefangen, geheimnisvoll und beglückend. Als ich schließlich doch ging, verließ mit mir ein junges Paar die Kirche: «Wir sind aus Österreich», sagten sie, und: «Wir haben heute nur erst auf die Farben geschaut.» *Ludwig Kaufmann*

¹ So äußert sich Chagall selber in den von Pfarrer *Klaus Mayer* erzählten Begegnungen mit ihm. Sie machen den besonderen Reiz seiner Texte in den drei prächtigen, großformatigen *Bildbänden* aus, die der *Echter-Verlag Würzburg* unter dem Namen der beiden (*M. Chagall/K. Mayer*) 1978–1981 herausgebracht hat. Mayer rapportiert aber kaum Äußerungen des Künstlers direkt zu dessen Bildern: Diese und ihre Symbole, sagt Chagall, sollen durch sich selber sprechen. Mayers *Meditationen* sind biblisch orientiert, bringen uns aber auch gelegentlich den Chassidismus, Chagalls geistig-mystischen Hintergrund, näher. Bereits 38000 Menschen haben sie sich in St. Stephan, jeweils am Samstag oder Sonntag gegen zwei Stunden lang, angehört (neulich, am 17. Februar war es das 400. Mal): Ein neuer Zugang zur Bibel, nicht zuletzt zu ihren Psalmen und Liedern. Auf den *Farbtafeln* kommt Chagalls persönliche Schwarzlotmalerei sehr schön zur Geltung. Der Künstler dazu: «Wenn ich die Fenster nicht (zu Ende) male, sind sie nicht von mir.»

LITERATUR

«*Severina*» – *Ignazio Silones letzter Roman*: Ein posthumer Bestseller – Thematik gleicht früheren Werken, aber erstmals Frau als Hauptfigur – Schwester Severina um der Wahrhaftigkeit willen gegen die Institution – Ihr Ordensaustritt und Silones Ausschuß aus der KP – Verwandtschaft mit Simone Weil – Kein Buch des Glaubens, aber der «hartnäckigen Hoffnung».

Josef Imbach, Rom

ÖKUMENE

Karl Rahners Basler Vortrag: Appell zu realistischer ökumenischer Zielsetzung gegen Lippenbekenntnisse zu unerreichbarem Ideal – Hintergrund: Rahners Leistung für Theologie der Ökumene – Gewicht des gelebten Glaubens – Dogmatisches Konzept für heute denkbare Glaubenseinheit – *Grundlegend veränderte Situation*: Wachsende Menge des Wißbaren läßt uns immer dümmer werden – Auch Theologen verstehen einander nicht mehr – *Konsequenzen für die Ökumene*: Das legitime «existentielle Desinteresse» gilt auch gegenüber Bekenntnissätzen – Zwischenkirchlich nicht mehr an Glaubenseinheit verlangen als kirchenintern – So gelangt man zu dem, «was möglich und genügend wäre».

P. Selvatico/L. Kaufmann

Was können die Kirchenleitungen tun?: Um konkrete Schritte der Annäherung – Gemeinsame Seelsorge: Fragen um Interkommunion, Mischehen, Katechese – Partielle Einigungen in der Dogmatik: Meßopfer, Gnade/Freiheit, Sakramente, Papst/Konzil – Dialog-Ergebnisse kirchenamtlich festschreiben.

Karl Rahner, Innsbruck

THEOLOGIE

Aspekte des Bösen (I): Kernproblem biblischer Anthropologie und Heilsgeschichte – Versuch einer Annäherung auf verschiedenen Wegen – *I. Veränderte Erfahrungen*: Diskrepanz zwischen gesellschaftlichen Verbrechen und privaten Verfehlungen – Was bedeuten da «Sünde», «Schuld», «Vergebung»? – Gruppentraining und Bußgottesdienst – *II. Wie vom Bösen reden?*: «Ausfall des Guten» (Augustinus) – Gegen Dualismus und Verdinglichung – Psychologie entlarvt Projektions- und Objektionsmechanismen – Bibel kennt «böse Tat» und menschliches «Herz» – Gegen dessen Trägheit und Verschlagenheit kämpft die Liebe als Hellsicht und tragende Emotion. *Josef Blank, Saarbrücken*

ITALIEN

Gottesmänner gegen «Godfathers»: Sizilianische Mafia – Vom ländlichen Ehrenkodex zum organisierten Verbrechen – Was kann die Kirche tun? – Kardinal Pappalardo: Appell gegen Fatalismus und Einsatz in der Erziehung (vgl. *Interview*). *Desmond O'Grady, Rom*

BUCHHINWEIS

Geschichtsschreibung alternativ: «Geschichte und politischer Charakter der Deutschen» (H. Sitta). *Raymund Schwager, Innsbruck*

«Hartnäckige Hoffnung»

Zu Ignazio Silones letztem Roman «Severina»

Wenn man den Bestsellerlisten Glauben schenken darf, zählt derzeit in Italien der Roman «Severina» von Ignazio Silone (Milano 1981, Editrice Mondadori) zu den meistgekauften Büchern.¹ Als Silone am 22. August 1978 in einer Genfer Klinik starb, hatte er das Werk zum größten Teil vollendet. Als Herausgeberin zeichnet seine Frau Darina Silone, welche in einem Anhang («Geschichte eines Manuskripts») sorgfältig die Entstehungsgeschichte dieses Buches nachzeichnet und gleichzeitig die (wenigen) von ihr vorgenommenen Änderungen aufzählt.

«Ich möchte immer dieselbe Geschichte erzählen»

Silone ist sich auch in diesem letzten Werk treu geblieben. Im Vorwort zu «Das Abenteuer eines armen Christen», einem Drama um die Gestalt Papst Cölestins V., hatte er bemerkt: «Wenn es in meiner Macht stünde, die geschäftlichen Gepflogenheiten im literarischen Bereich zu ändern, würde ich gern mein Leben damit verbringen, immer dieselbe Geschichte zu erzählen, in der Hoffnung, daß ich sie am Ende vielleicht verstehen und verständlich machen könnte. So wie es im Mittelalter Mönche gegeben hat, die ihr Leben lang das Antlitz des Heilandes malten, immer wieder dasselbe Gesicht – und doch nie das gleiche.»

«Severina» ist die Fortschreibung von Silones früheren Werken; der Roman fügt sich nahtlos an sie an. Wiederum geht es um Unterdrückung und Gerechtigkeit, um Kompromißbereitschaft und Wahrhaftigkeit, um politisches Kalkül und die Pflicht des Christen, aufzupassen statt sich anzupassen. Protagonistin des Romans ist Severina, eine kleine, unscheinbare Ordensschwester, die als Lehrerin an einem Schwesterninstitut in dem kleinen Ort Civitella tätig ist. Die Schule soll in absehbarer Zeit und nicht zuletzt dank der Verdienste Severinas staatlich anerkannt werden. Unerwartet wird Severina Zeugin einer Arbeiterdemonstration, die auf dem Platz vor der Schule stattfindet. Nachdem die Ansammlung von den Ordnungshütern bereits aufgelöst worden ist, wird ein allein zurückgebliebener wehrloser Demonstrant von diesen derart mißhandelt, daß er an den Verletzungen stirbt. Die offizielle Darstellung des Vorfalles spricht zugunsten der Polizei; es ist von Gewalt und Aufruhr die Rede. Wenn Severina – übrigens die einzige Zeugin des Dramas – die Dinge richtigstellt, werden die öffentlichen Instanzen sich rächen und der Schule die staatliche Anerkennung versagen. Gegen den Rat und entgegen dem Verbot ihrer Oberin folgt Severina ihrem Gewissen. Dadurch isoliert sie sich selbst von ihrer Gemeinschaft und verläßt schließlich den Orden. Später macht sie in Aquila, wo sie sich vergeblich nach einer Lehrerinnenstelle umsieht, Bekanntschaft mit einer Gruppe junger Menschen, die eine friedliche Demonstration gegen die verbreitete Arbeitslosigkeit planen. Die Polizei schießt in die Luft; dennoch wird Severina aufgrund unglücklicher Umstände von einer Kugel tödlich getroffen.

Nicht kirchenfeindlich, sondern kirchenkritisch

Mit Severina hat Silone erstmals eine Frau zur Hauptgestalt eines Romans gemacht. Wie alle seine Protagonisten trägt sie autobiographische Züge. Die Handlung mag etwas konstruiert wirken; aber wie in allen seinen Büchern hat Silone auch hier eigene Erfahrungen in Erzählung umgesetzt.

¹ Die deutschen Übersetzungen von Silones Werken sind im Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln, erschienen. Außerdem gibt es verschiedene Taschenbuchausgaben. Die folgenden Jahreszahlen bezeichnen das Datum der italienischen Erstausgabe: *Fontamara* (1934); *Der Faschismus: seine Entstehung und seine Geschichte* (1934); *Der Samen unterm Schnee* (1936); *Die Kunst der Diktatur* (1938); *Und er verbarg sich* (1944); *Wein und Brot* (1945); *Das Geheimnis des Luca* (1946); *Eine Handvoll Brombeeren*

Der (nicht näher bezeichnete) Orden, dem Severina angehört, steht für die kirchliche Institution. Um die staatliche Anerkennung der Schule nicht zu gefährden, verbietet die Oberin ihrer Untergebenen die Aussage: die Institution verfolgt ihre Interessen um den Preis der Wahrhaftigkeit. Die Erfahrung, daß die (Amts-)Kirche das Wort von der Schlaueit der Schlangen und der Einfalt der Tauben manchmal allzu wörtlich auslegt, machte Silone selber unter dem Faschismus. In jener Zeit der «höchsten Verwirrung, des Elends, der sozialen Unordnung, des Verrats, der Gewaltanwendung, der ungestraften Verbrechen und der Gesetzeslosigkeit» – so schreibt er in seinem Aufsatz «Warum ich aus der Kirche ausgetreten bin» – befaßten sich die Hirtenbriefe der meisten italienischen Bischöfe vornehmlich mit «der freizügigen Kleidung der Frauen, gemischten Bädern und neumodischen Tänzen exotischen Ursprungs», statt sich mit den brennenden Zeitproblemen auseinanderzusetzen. Der Vorwurf, daß die Kirche sich weit lieber von der Tugend der Klugheit als von der Liebe zur Wahrheit leiten lasse, taucht bei Silone immer wieder auf. Dabei spricht er aber keine globalen Verurteilungen aus, sondern weiß sehr wohl, daß *einzelne* mutige und kirchlich engagierte Christen die Wahrhaftigkeit über ihre persönlichen Interessen stellten; ausdrücklich nennt er Don Minzoni, Don Sturzo, Donati, De Gasperi. Was er vermißt, sind mutige Stellungnahmen der *offiziellen* Kirche, von der er nicht aalglatte Diplomatie, sondern wirksame Taten erwartet. Immerhin wird der Leser von «Severina» feststellen, daß auch dieser Roman darin mit Silones früheren Werken übereinstimmt, daß er nicht kirchenfeindlich, sondern lediglich sehr kirchenkritisch ist.

Der Grund, weshalb Silone erstmals eine Frau zur Hauptfigur eines Romans macht, trägt seinerseits zu einem tieferen Verständnis des Werkes bei. Teilweise nämlich trägt Severina Züge von *Simone Weil*. Im Vorwort zum Roman berichtet seine Frau, daß sie Silone im Jahre 1950 ein eben erschienenes Werk von Simone Weil, «Attente de Dieu», geschenkt habe, worauf Silone alle erreichbaren Schriften dieser Denkerin las. Zwischen beiden besteht eine gewisse geistige Verwandtschaft, wie der Schriftsteller selbst in einem 1953 erschienenen Beitrag in der Zeitschrift *Témoins* unterstreicht: «Ich war äußerst überrascht festzustellen, wie sehr das geistige Drama dieser französischen Jüdin demjenigen vieler von uns gleicht.» Dazu der Kommentar von Darina Silone im Vorwort:

«Nach und nach verarbeitete er (Silone) auf der Bewußtseinsebene die Erfahrung der Lektüre von Simone Weil. Severina ist teilweise Simone Weil, so wie sie in seinem Bewußtsein herangereift war. Das geht aus verschiedenen seiner Notizen hervor. In ihrer Haltung gegenüber Gott und gegenüber der Kirche, die in verschiedener Hinsicht jener Silones ähnlich war, haben sie manches gemeinsam; gemeinsam ist ihnen auch die Liebe zu den Unterdrückten und Leidenden.»

Aber auch die Biographie des Schriftstellers hat die Gestalt Severinas geprägt. Im Mai 1927 nahm Silone an der Tagung der Kommunistischen Internationale in Moskau teil, an der ein Dokument von Trotzki verurteilt werden sollte, ohne daß die Delegierten dieses hätten einsehen können. Silone verweigerte seine Zustimmung aus Gewissensgründen. Diese Weigerung bildete den Anlaß, ihn aus der Partei auszuschließen, die für ihn damals eine ähnliche Bedeutung hatte wie für Severina das Kloster, das sie verläßt, nachdem sie ihre Zeugenaussage hinterlegt hat. Die Situation, in welcher sich Silone selbst angesichts der Kirche und, später, der Partei befand, umschreibt Severina im Roman so:

«Ich begann zu begreifen, daß die Kirche auch eine gesellschaftliche Institution darstellt und deshalb gezwungen ist, Kompromisse mit der

(1952); *Der Fuchs und die Kamelie* (1960); *Notausgang* (1965); *Das Abenteuer eines armen Christen* (1968).

² Vgl. die Anthologie *Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen*, übers. u. hrsg. von Friedhelm Kemp (Olten: Walter 1976); ferner *K.-D. Ulke, System und Befreiung bei Simone Weil*, in: *Zeitgeschichte* (Wien) 7, 1980, 193–208 (*Anm. d. Red.*).

Welt einzugehen. Ich versuchte, das zu ertragen. Aber, wie ich schon sagte, der Gipfel von alldem war das Ansinnen der Oberin, daß ich die Polizei belügen sollte. Ich verstand wohl, daß sie in gutem Glauben meinte, ihre Pflicht zu tun, aber gleichzeitig und unwiderruflich verstand ich auch, daß das Kloster kein Ort mehr war für mich. Keine Berufung ist echt, wenn sie das Opfer der Vernunft verlangt, und kein Gehorsamsgelübde verbindlich, wenn es sich gegen das Gewissen richtet.»

Ein Buch der Hoffnung?

«Schwester Severinas Hoffnung» (*La speranza di suor Severina*) – diesen Titel hatte Silone selbst für seinen Roman vorgesehen. Ganz verständlich wird dieser Titel erst vom Ende her. Am Sterbebett Severinas richtet eine ehemalige Mitschwester an sie die Frage: «Glaubst du noch?» Die Antwort: «Ich hoffe, Schwester Gemma, ich hoffe. Mir bleibt die Hoffnung.» Schon früher einmal, nach dem Austritt aus dem Kloster, hatte Severina auf die Frage «Glaubst du noch an Gott?» geantwortet: «Ich kann nicht behaupten, daß ich an ihn glaube, aber ich hoffe auf ihn.»

Diese Haltung erklärt sich wiederum aus Silones Biographie, der, nachdem er sich von der Kirche entfernt und mit der Kommunistischen Partei gebrochen hatte, einmal erklärte: «Ich bin ein Sozialist ohne Partei und ein Christ ohne Kirche.» Silone hoffte, Gott außerhalb der kirchlichen Strukturen zu finden. In seinem (wohl 1963/64 niedergeschriebenen) Testament, das im Anhang des Buches enthalten ist, schreibt er:

«Die von mir gegebene Erklärung (im Vorwort zu «Das Abenteuer eines armen Christen»), warum ich nicht zur Kirche zurückgekehrt bin, ist aufrichtig. Mir scheint, daß die wesentlichen christlichen Wahrheiten im Laufe der Jahrhunderte theologisch und liturgisch auf eine Art verformt wurden, daß sie nicht mehr wiederzuerkennen sind. Das offizielle Christentum ist zur Ideologie geworden. Nur indem ich mir selber Gewalt antun würde, könnte ich es akzeptieren; aber das geschähe wider besseres Wissen.»

Glaubenseinheit: was möglich und genügend wäre

Karl Rahners Basler Vortrag über eine realistische ökumenische Zielsetzung heute:

«Entweder erklärt man in der heutigen geistespolitischen Situation die Glaubenseinheit für ein konkret unerreichbares Ideal, zu dem man nur mit Lippenbekenntnissen steht, oder man strebt nach einer realistisch denkbaren Glaubenseinheit, die man dann auch als legitim anerkennen und theologisch verständlich machen soll.» Mit dieser hellstichtig aufgezogenen Alternative zündete in Basel *Karl Rahner* in das Halbdunkel, das derzeit über der ökumenischen Landschaft liegt. Während in breiten Kreisen die alten konfessionellen Unterschiede als für den eigentlichen und im Leben und Sterben entscheidenden christlichen Glauben immer weniger relevant empfunden werden und während auch in so und so vielen gemischten Kommissionen auf Landes- und auf Weltebene von theologischen Experten eine gemeinsame Sprache zu früher umstrittenen Problemen gefunden wird, hat die offizielle katholische Kirchenleitung noch keines dieser Dialog-Ergebnisse formell anerkannt und sich zu eigen gemacht. Ja gerade fünf Tage, bevor Rahner am 20. Januar auf Einladung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft Christ und Welt und der Katholischen Erwachsenenbildung Basel-Stadt in der dortigen Peterskirche sprach, wurde ein angekündigter ökumenischer Termin zu einem Nicht-Termin: Das bedeutende *Schlußdokument* eines vor zwölf Jahren begonnenen *anglikanisch-katholischen Dialogs*, dessen gleichzeitige Veröffentlichung in London und Rom für den 15. Januar (als Auftakt zur diesjährigen Weltgebetswoche für die christliche Einheit) vorgesehen war, erschien nicht: Nach der übereinstimmenden Auskunft eingeweihter Kreise war es «in Rom hängen geblieben», obwohl es, wie gesagt, noch gar nicht um die kirchenamtliche Anerkennung, sondern

Severina (und das gilt auch von Silone) leugnet nicht Gott; sie kehrt sich lediglich von jenem Gott ab, der dem Christentum angeblich als ideologisches Versatzstück diene. Ähnlich wie bei vielen Romangestalten Silones steht bei ihr nicht der Glaube im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Hoffnung. Eine Hoffnung allerdings, die eher vage und ohne feste Konturen bleibt und kein bestimmtes Ziel im Auge hat. Das verursacht beim Leser ein gewisses Unbehagen, ergibt sich aber aus der Art von Silones Problemstellung von selbst. Weder vermochte nach ihm das Christentum die Brüderlichkeit unter den Menschen zu verwirklichen, noch gelang es dem Kommunismus, ein irdisches Paradies einzurichten – daher das Mißtrauen beiden gegenüber. Angesichts dieses doppelten Versagens wird gerade die Gottesidee für Silone zum Symbol für eine bessere Welt und eine gerechtere Gesellschaft. Dieses, allerdings nie genau umschriebene, Ziel rechtfertigt (wie Silone einmal bemerkt hat) seine «hartnäckige Hoffnung». Nicht zufällig sagt ein Priester, der seinen Glauben verloren hat, am Sterbebett Severinas den Satz: «Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.» Die Frage ist nur: Wie ist Jesunachfolge möglich, ohne daß man an ihn glaubt? Und wenn man an ihn glaubt, welche Bedeutung kommt dann der Kirche zu?

Daß Verzicht zum Gewinn werden kann, hat Silone in manchen seiner Werke und zuletzt in «Severina» gezeigt. Eine beunruhigende Frage jedoch bleibt: Warum es immer zuerst Menschenopfer braucht, damit im menschlichen Bewußtsein Veränderungen stattfinden. *Josef Imbach, Rom*

DER AUTOR ist Franziskaner und Professor für Fundamentaltheologie und Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät S. Bonaventura in Rom. Er hat im vergangenen Jahr den Band «Glaube aus Erfahrung. Von der Möglichkeit, Gott zu begegnen» veröffentlicht (Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart, 164 Seiten, Fr. 17.80). Das allgemeinverständliche Buch geht u. a. auf Fragen der modernen Religionskritik ein und will «Glauben anzetteln».

nur um die Veröffentlichung nach Art früherer, vergleichbarer Dokumente ging.¹

Solche Zwischenfälle sind gewiß nicht geeignet, Vertrauen in eine Änderung des faktischen Verhaltens von Kirchenleitungen zu wecken. Aber es hat sie seit dem Konzil gegenüber den Ergebnissen ökumenischer Dialogarbeit immer wieder einmal gegeben. Es wurde weiter gearbeitet, aller Resignation zum Trotz und mit einer «Hoffnung gegen alle Hoffnung». So ist auch Rahners erneuter Appell zu verstehen, wenn er dazu aufruft, die Sache der Ökumene, das Gebot Christi, daß seine Jünger eins seien, «*absolut ernst*» zu nehmen. Als Test für solchen Ernst fordert er, daß man sich auf die Basis dessen stelle, was in der heutigen Situation «denkbar» bzw. «möglich» erscheint.

Der erneute Appell ist auf dem Hintergrund von *Rahners dop-pelter Leistung für die Theologie der Ökumene* zu sehen. In jüngeren Jahren lieferte er einen eher indirekten Beitrag in der Form einer selbstkritischen und aufgeschlossenen Darstellung des Katholischen. Rahners Auffassung von der Gnade als über-natürlichem «Existential» des Menschen (d. h. von der Selbst-mitteilung Gottes als einer dynamischen Grundbestimmung eines jeden Menschen) sowie seine mannigfaltigen kirchlichen

¹ Wie bestimmt die Veröffentlichung erwartet wurde, beweist ein Kommentar im Februarheft der «Lutherischen Monatshefte», wo sie als «Mitte Januar» bereits erfolgt berichtet wird: Der Verfasser, *G. Gaßmann*, war lutherischer Beobachter bei der «Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission» (ARCIC) und vermutete bei der Niederschrift noch keine Hindernisse. – Über den Gang der Dinge und den Inhalt des Dokuments werden wir demnächst berichten.

Erfahrungen führten ihn dann spätestens in den sechziger Jahren auch zur expliziten Bearbeitung ausgesprochen ökumenischer Fragestellungen (vgl. hierzu K. Lehmann/A. Raffelt, *Reichenschaft des Glaubens*. Karl Rahner-Lesebuch, Zürich/Freiburg 1979, 27*f., 319–329; Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976¹, 1978¹⁰, 313–387). Der ökumenisch wohl zugänglichste Beitrag Rahners ist seine Schrift *«Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis»* (1974), ein Buch, das voll ernst machen will mit der *heilswirkenden Gegenwart Gottes auch in nicht-römisch-katholischen Konfessionen*. Waren es letztlich vielleicht die sogenannten nicht-dogmatischen Faktoren (beispielsweise konfessionalistische Ängste), die eine seriöse Auseinandersetzung mit dieser bedeutenden Arbeit Rahners leider nicht aufkommen lassen wollten? Wird Rahner jetzt Gehör finden?

Der nachfolgend resümierte Vortrag (Titel, Untertitel und Hervorhebungen von uns) wird erst Anfang des nächsten Jahres – in einer Festschrift für Professor E. Biser, München – im vollen Wortlaut zugänglich sein. Unterdessen sei zur Ergänzung dieser Präsentation auf Rahners kürzlich erschienenen Beitrag *«Offizielle Glaubenslehre und faktische Gläubigkeit des Volkes»* in einem zusammen mit H. Fries herausgegebenen Band² hingewiesen; darin kommt noch deutlicher zum Ausdruck, welchen Stellenwert Rahner dem konkret *gelebten* christlichen Glauben zuweist.

BEI DEN ÜBERLEGUNGEN, die Karl Rahner in Basel vortrug, geht es um die *dogmatische* Seite des ökumenischen Problems, obwohl er die Wichtigkeit der kirchenrechtlichen und praktischen Fragen nicht übersieht, «weil die eine Kirche der Zukunft selbstverständlich nicht erreicht werden kann durch eine einfache Vereinnahmung der evangelischen oder orthodoxen Großkirchen in die römisch-katholische Kirche, so wie sie im lateinischen Westen rechtlich verfaßt ist». Rahners *Grundthese* betrifft die *geistesgeschichtliche Gegenwart*: Gegenüber früheren Zeiten hat sie sich dermaßen verändert, daß zwar nicht die «eigentliche *Substanz* des christlichen Glaubens» (und das, was die bisherigen Kirchen als zu dieser ihrer Glaubenssubstanz rechneten) aufzugeben ist, daß aber «die *Weise*, wie dieses Glaubensverständnis der bisherigen Kirchen in die eine Glaubenskirche der Zukunft eingebracht werden kann und muß, sehr von derjenigen Weise abweichen kann, in der allein man bisher in den Kontroversen zwischen den Kirchen und Konfessionen sich diese Glaubenseinheit denken konnte».

Grundlegend veränderte Situation

Worin aber besteht der Unterschied zur geistespolitischen Situation des Abendlandes, in der die Kirchenspaltungen sich ereigneten und blieben? Rahner sieht sie im «geistigen Material», mit dem die Menschen arbeiteten: Es war «relativ begrenzt und übersichtlich». Man mochte verschiedener Meinung sein, aber man glaubte zu wissen, wovon man sprach und daß man sich dem andern verständlich machen könne: «Man tritt sich als Brüder derselben Familie ... Die Katholiken zum Beispiel sagten, daß es sieben Sakramente gebe, die Protestanten bestritten dies, beide aber setzten voraus, daß sie sich selber und die Gegner verstanden und nicht aneinander vorbeiredeten.» Rahner traut früheren Kulturperioden (trotz «kurzen Krisenperioden zwischen geistigen Epochen») eine relative Übersichtlichkeit dessen zu, was man als Gebildeter – die Ungebildeten hatten

ohnehin den Mund zu halten und der Obrigkeit samt den Gelehrten zu folgen – wissen konnte: Weltanschauung war bezogen auf einen geographisch und geschichtlich begrenzten Bereich und war bei Kontroversen relativ leicht zu handhaben: «Man spielte im geistigen Bereich, wenn ich so sagen darf, mit einer begrenzten Zahl von Bällen und konnte darum dieses Spiel, auch wenn es in Meinungsverschiedenheiten bestand, virtuos spielen. Man konnte jeweils für sich der Überzeugung sein, genau zu wissen, welche Überzeugungen man hatte und welches die Überzeugungen der Gegner waren, die man ablehnte.»

«Man wird immer dümmer»

Der Umbruch, wie wir ihn heute deutlich wahrnehmen, mag geschichtlich lange gedauert haben, er läßt sich aber wohl nicht nur quantitativ messen: «Heute weiß man unendlich viel, und darum wird (so paradox das scheinen mag) der einzelne, auch der sehr gebildete und gelehrte einzelne, komparativ zu dem heute grundsätzlich aktuell verfügbaren Wissen, immer dümmer.» Das gilt angesichts der immer zahlreicheren Bücher, und es gilt trotz immer größerer Computer, denen man immer mehr eingeben und von denen man immer mehr abrufen kann: «Man wird immer dümmer als einzelner; man muß sich immer mehr auf das von einem selber nicht mehr durchschaubare und nachkontrollierbare Wissen der anderen verlassen. Gerade die Geachtetsten und wirklich Gebildeten merken, daß sie in allen Dimensionen des menschlichen Lebens in gewisser Hinsicht immer dümmer werden... Es gibt immer mehr Experten für unzählige Fragen theoretischer und praktischer Art, die jeweils den anderen so gegenüber treten, wie in früheren Zeiten die Obrigkeiten und die Gelehrten dem dummen Volk. Aber diese Experten verstehen sich untereinander selber nur sehr schwer oder gar nicht und bilden so einen völlig dissonanten Chor von Stimmen, die den anderen ihre Erkenntnisse und Lebensmaximen beibringen wollen.»

Wie und worin kommt es in solchen Gesellschaften noch zu einem Konsens? Er hat überall die Tendenz, sich «von der Einstimmigkeit gleicher Grundüberzeugungen weg auf einen Konsens zu reduzieren, der nur noch in der Selbigkeit materieller Voraussetzungen und Bedürfnisse besteht».

Die ungeheuer angewachsene Menge des aktuell Wißbaren, die sich nicht mehr synthetisieren läßt, führt nun aber auch dazu, daß die Grenzen zwischen den sogenannten Gebildeten und den Ungebildeten gegenüber früher höchst undeutlich geworden sind: «Es gibt heute nicht mehr eigentlich Gebildete und Ungebildete, sondern alle sind heute in irgendeiner bestimmten Hinsicht gebildet und darum gleichzeitig in anderen Hinsichten höchst unwissend. Der Universalgelehrte ist ausgestorben.»

Diese Situation ist auch für die *Theologie* mitbestimmend. Auch da nimmt das «aktuelle Gesamtwissen» in jeder Sparte dermaßen zu, daß im Vergleich dazu sowohl der einzelne Theologe wie erst recht der einzelne Christ immer dümmer werden muß: «Der Dogmengeschichtler belächelt mit einem gewissen Recht den systematischen Theologen, der mit viel weniger Bällen spielt, als ihm die Dogmengeschichte eigentlich anbieten könnte.» Unübersehbar ist erst recht das Wissen in der Exegese. Somit gibt es auch in der Theologie den Universalgelehrten nicht mehr, mag es auch immer noch Leute geben, die diese Funktion anstreben (müssen?), «wenn sie zum Beispiel zu den wenigen gehören müssen, die in der römischen Glaubenskongregation über die Rechtgläubigkeit anderer Theologen zu wachen und zu befinden haben». Rahner ist überzeugt, daß in der Theologie wie überhaupt in den Geisteswissenschaften die Technisierung des heutigen Wissenschaftsbetriebs «wenig nützen» kann: «Auch die Theologen wissen immer mehr und können *sich gerade* darum *immer weniger verstehen*; der einzelne Theologe kann immer weniger mit Sicherheit wissen, ob er auch den anderen Theologen verstanden hat»: er müßte dazu ja auch dessen Voraussetzungen miteinkalkulieren, die «einem aber eben im eigenen Kopf nicht mehr erreichbar sind».

Rahner meint nun freilich, daß es sowohl unter den Theologen wie unter den Amtsträgern «sehr viele» gebe, «die diese heutige

² Karl Rahner/Heinrich Fries (Hrsg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*. Mit Beiträgen von P. Eicher, H. Fries, K. Rahner, H. Vorgrimler, B. Welte. Kösel-Verlag München 1981, 173 S. – In Rahners Beitrag (S. 15–29) geht es u. a. um die theologisch positive Wertung der Differenz von offizieller Glaubenslehre und faktischer Gläubigkeit, um die normative Bedeutung des Volksglaubens für das Lehramt und um kirchlich-theologische Folgen der Anerkennung des Volksglaubens (gerade auch für die Ökumene).

Situation der Theologie nicht wahrhaben wollen, sie verdrängen und noch aus der Situation früherer Zeiten zu denken und zu arbeiten suchen». Er plädiert aber dafür, nüchtern und ehrlich zu sehen, wie die heutige Situation «qualitativ» von der früheren verschieden ist.

Konsequenzen für die Ökumene

Bevor Rahner fragt, welche Konsequenzen für die eigentliche ökumenische Frage aus der veränderten Situation zu ziehen sind, ruft er eine *erkenntnistheoretische* und moralische Einsicht in Erinnerung:

«Wenn ein Mensch sich eines zustimmenden Urteils über einen (sicher oder möglicherweise) wahren Satz enthält, irrt er nicht. Diese Selbstverständlichkeit gilt nicht nur, wenn der Betreffende diesen Satz gar nicht kennt oder ihn nicht versteht; er kann auch vor diesen Satz reflex gestellt sein, seinen Sinn einigermaßen verstehen und doch sittlich berechnete Gründe haben, sich einer Zustimmung zu ihm zu enthalten. Diese Gründe brauchen nicht notwendig in der inneren sachlichen Schwierigkeit des Satzes gelegen sein, sie können auch anderer Art sein. Der Satz kann z. B. für die existentielle Situation des Betreffenden unwichtig sein; die Mühe, ihn in seinem Wahrheitsanspruch vor der Zustimmung zu prüfen, kann für den Betreffenden unverhältnismäßig groß sein; der Satz, der an sich richtig ist, kann in einer einem selbst nicht zugänglichen Begrifflichkeit, in einem fremden Verständnissfeld vorgetragen werden und so selber nur schwer zugänglich sein. In solchen und ähnlichen Fällen wird man nicht sagen können, ein bestimmter Satz fordere von einem solchen Menschen schon deshalb allein eine positive und ausdrückliche Zustimmung, weil er mit der Wahrheit dieses Satzes rechnen müsse. Er kann ihn unter Umständen respektvoll auf sich beruhen lassen, ohne seine sittliche Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben, zu verletzen.»

Ein solches «existentielles Desinteresse» erachtet Rahner nicht nur für den einzelnen, sondern «selbstverständlich auch für größere Gruppen von Menschen» als legitim; es gilt auch für die *Menschen der Kirche(n)* und für die einzelnen Sätze eines *Glaubensbekenntnisses*: «Daß die Kirchen (auch die katholische) das eben Gesagte in ihrer Praxis mindestens stillschweigend annehmen, scheint mir evident zu sein.» Beim einmal getauften Christen wird nicht nachgeforscht, welche Glaubenssätze ihm *ausdrücklich* im Bewußtsein stehen und wie weit er über das gesamte Dogma der betreffenden Kirche unterrichtet ist und ein ausdrücklich positives Verhältnis zu bestimmten Sätzen hat, die sie vorträgt und in bestimmten geschichtlichen Situationen auch ausdrücklich proklamiert (hat). Man ist zufrieden, wenn einerseits die *Praxis* des Christen ein positives Verhältnis zu den «Grunddogmen» und zu den «letzten Fundamenten in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten» vermuten läßt und andererseits kein ausdrücklicher und dezidierter Widerspruch (innerlich oder öffentlich) gegen Sätze erhoben wird, die die betreffende Kirche als an sich zu ihrem Glauben gehörend betrachtet. Rahner meint, man wisse in den Kirchen, daß in ihren Mitgliedern viele profane und religiöse Vorstellungen nicht zusammenpassen und daß das Aufsagen oder Wiederholen eines Bekenntnissatzes keineswegs garantiere, daß der Gläubige dabei «wirklich das denkt, versteht und dem zustimmt, was die Kirche selber mit diesem Satz sagen will».

Nicht mit zweierlei Ellen messen

Innerhalb aller Kirchen, auch der katholischen, ist man somit zufrieden, wenn «ihre Glieder in einer menschlichen, rechtlichen, liturgischen Einheit als Getaufte und kirchlich Mitlebende gegeben sind, damit die Grundsubstanz des christlichen Bekenntnisses mitvollziehen (wenigstens darf und muß dies für den Bereich der Öffentlichkeit der Kirche, in der sie lebt, präsumiert werden), ohne von jedem Mitglied eine ausdrückliche Zustimmung zu jedem einzelnen Satz zu fordern, den sie selbst zu ihrem verbindlichen Bekenntnis rechnet».

Als «nicht vermeidbar» und «auch in den Kirchen legitim» betrachtet Rahner diese «*erkenntnistheoretische, in etwa minima-*

listische Toleranz», und es geht ihm darum, daß auch *zwischen* den Kirchen dieselbe Maxime zur Anwendung gelangt, daß also in den ökumenischen Beziehungen mit gleicher Elle gemessen wird.

Unter dieser Voraussetzung und im Blick auf die oben skizzierte veränderte Situation wäre nun nach Rahner vom *dogmatischen* Standpunkt und in bezug auf den Glauben der Kirche eine *Einheit der jetzt noch getrennten Kirchen denkbar, wenn «keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlich erklärter Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar»*. Solange nämlich *solche* Diskrepanzen bestanden oder bestehen, ist natürlich keine Einheit im Glauben unter den Kirchen denkbar. Rahner aber fragt: Bestehen *heute* noch *solche* Diskrepanzen? Er antwortet: «Ich möchte dies bezweifeln.» Und er verweist auf die Beratungen unter den Theologen der verschiedenen Konfessionen in den letzten Jahrzehnten: sie haben «zu Ergebnissen geführt, die von den Kirchenleitungen noch gar nicht genügend zur Kenntnis genommen wurden». Gewiß sind sie nicht schon in allen dogmatischen Fragen zu einer *positiven* Übereinstimmung gelangt. Aber die Frage lautet: «Gibt es heute noch viele ernsthaftige Theologen, die (als Repräsentanten des Glaubensbewußtseins ihrer jeweiligen Kirche) einen Satz des Theologen der anderen Konfession, den dieser für seine Kirche als absolut verbindlich erklärt, als schlechthin mit dem eigentlichen Glauben, den auch er als für sein Heil entscheidend bekennt, für *unvereinbar* erklären?»

Rahner stellt hier heraus, wie sich auch in den Kontroversfragen die Situation der Gespräche gegenüber der Reformationszeit «fundamental geändert» hat, weil man damals die jeweils anderen Positionen als dermaßen mit der Grundsubstanz des Christentums unvereinbar betrachtete, daß man für ihre Bekenner höchstens noch eine Heilsmöglichkeit aus «subjektiven» Gründen in Erwägung zog. Heute ist das anders:

«Auf beiden Seiten rechnet man damit, daß nicht nur eine geheimnisvolle Subjektivität jeweils den anderen vor Gott und vor der Wahrheit des Evangeliums entschuldigt, sondern auch daß die beiderseitigen Sätze, jeweils weiterentwickelt und in einem größeren Zusammenhang verstanden, sich gar nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen, auch wenn man noch nicht positiv deutlich sieht, daß sie bei einer solchen umfassenderen Interpretation positiv übereinstimmen.»

«In einer solchen neuen Situation», so schließt Rahner, «ist eine *genügende Glaubenseinheit unter den Kirchen schon herstellbar*.» – Für den evangelischen Christen zum Beispiel würde es heißen, daß er einerseits nicht «schon jetzt» eine positive Zustimmung zu manchen von den Katholiken als glaubensverbindlich erachteten Sätzen zu geben hätte, so wenig wie er (noch) an eine positive Verwerfung derselben gehalten wäre, weil geschichtliche Entwicklung und heutige Situation zeigen, daß das, was er zurecht zur Substanz seines eigenen Glaubens rechnet, einer solchen ausdrücklichen Verwerfung katholischer Sätze nicht (mehr) bedarf. Es geht also um die legitime Enthaltung von einem Urteil. Eine solche setzt auch nicht die Überzeugung voraus, als müßten sich die Evangelischen mit ihrem Glaubensbewußtsein «langsam einfach auf *die* Position hinbewegen, wie sie *jetzt* in den gemeinten katholischen Sätzen ausgesagt ist: Denn dieser evangelische Christ kann durchaus voraussetzen, daß (hoffentlich) diese katholischen Sätze in der weiteren Geschichte des Glaubensbewußtseins der Kirche eine solche Verdeutlichung und Interpretation finden, die ihm *dann* auch eine positive Zustimmung erlaubten» (wie sie ihm heute noch nicht möglich ist).

Und was gilt für die katholische Kirche und das Amt in ihr? Rahner meint, das Amt könnte sich bei einer Kircheneinigung «mit einer solchen Glaubensposition zufrieden geben, in der gemeinsam die eigentlichen Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung ausdrücklich bejaht werden», sie müßte aber nicht auf einer Zustimmung zu allen im Lauf der Geschichte als zur Offenbarung gehörig erkannten Sätzen bestehen. Analog

gilt dies für das Amt in den orthodoxen und evangelischen Kirchen. Und so lautet Rahners Schlußfolgerung – nunmehr angereichert – noch einmal:

«Bei einer solchen existentiell-erkenntnistheoretischen Toleranz, in der nicht das ausdrücklich und explizit Gelehrte als radikal Widersprüchliches zusammengezwängt wird, aber ein Freiheitsraum für das noch nicht positiv Vereinbarte (aber in Hoffnung als vereinbar Anerkannte) gewährt wird, ist, so meine ich, unter dogmatischen Gesichtspunkten eine Einheit der Kirchen schon heute möglich.»

Das Entweder-Oder in der ökumenischen Zielsetzung

Der Kühnheit dieses Satzes wohl bewußt, stellt uns Rahner vor die Alternative, entweder eine Kircheneinigung in der «heutigen geistespolitischen Situation» für schlechthin unmöglich zu halten, was einem Christen doch gewiß von seiner Grundüberzeugung her verboten sei, oder die heute einzig mögliche Einigung für legitim zu erachten. – Ist sie aber die einzig mögliche?

In den ökumenischen Gesprächen scheint man sich «wie selbstverständlich» eine «idealere und radikalere» Einigung als Ziel vorzustellen. Wie aber sähe eine solche real durchgeführt aus? Würden sich die Theologen nicht mehr streiten? Würden nicht auch jene Glaubensformulierungen, auf die man sich geeinigt hätte, beim heutigen geistigen Pluralismus verschiedenen Interpretationen der Experten wie auch dem existentiellen Desinteresse der einzelnen Gläubigen, ja großer Gruppen unterworfen sein? Rahner ist überzeugt: im Faktischen bliebe sich alles gleich; der Unterschied liegt nur darin, daß das, was man mit der idealeren Einigung (vergeblich!) vermeiden will, in seinem eigenen Vorschlag als legitim betrachtet wird.

Dies also ist der Kontext des Zitats, mit dem wir die Präsentation von Rahners Basler Vortrag begonnen haben. Der Satz sei hier nun in seinem Zusammenhang und mit Rahners Zusatzklärung wiedergegeben:

«Ich meine: entweder erklärt man in der heutigen geistespolitischen Situation die Glaubenseinheit für ein konkret unerreichbares Ideal, zu dem man nur mit Lippenbekenntnissen steht, oder man strebt nach einer realistisch denkbaren Glaubenseinheit, die man dann auch als legitim anerkennen und theologisch verständlich machen soll. Noch einmal anders ausgedrückt: Die Glaubenseinheit, die faktisch in der katholischen Kirche besteht und also legitim sein muß, ist eine andere Glaubenseinheit als die, die man in der theoretischen Ekklesiologie stillschweigend wie selbstverständlich voraussetzt und die als (explizite oder wenigstens implizite) positive Zustimmung zu allem dem verstanden wird, was kirchenamtlich als glaubensverbindliche Lehre vorgetra-

gen wird. Da aber die konkret verwirklichte Glaubenseinheit auch in der katholischen Kirche sich von dieser theoretisch postulierten Glaubenseinheit unterscheidet und doch legitim ist und in dieser Legitimität auch explizit anerkannt werden sollte, muß man auch für die Glaubenseinheit in der *künftigen* Kirche nicht mehr fordern als die faktisch in der katholischen Kirche bestehende Glaubenseinheit und diese auch als genügend und legitim ausdrücklich anerkennen. – Natürlich müßte diese Konzeption der Glaubenseinheit auch von den orthodoxen und evangelischen Kirchen als genügend anerkannt werden. Aber das müßte doch keine Schwierigkeit bedeuten, weil man ja in diesen Kirchen noch viel handgreiflicher sich heute schon mit *dieser* Glaubenseinheit zufrieden gibt, wie wir sie für die eine Kirche der Zukunft für genügend erachten.»

*

In den letzten Abschnitten seines Basler Vortrags kommt Rahner noch kurz auf die Probleme zu sprechen, die über die dogmatische Glaubenseinheit hinaus in kirchenrechtlicher und praktischer Hinsicht in einer «künftigen Kirche» bestehen würden. Auch für diese Strukturfragen denkt er an einen möglichen Pluralismus; er sieht ihn ein Stück weit in den kleinen unierten Ostkirchen vorgebildet, die bekanntlich am letzten Konzil wieder um größere teilkirchliche Eigenständigkeit gerungen haben. In diesem Zusammenhang äußert Rahner auch einige Überlegungen zum Petrusamt als dem «heikelsten Problem», um schließlich, nach dem großen Leitbild und Grundkonzept, den nächstliegenden *kleinen Schritten der Annäherung* das Wort zu reden.

Konkrete Vorschläge zu solchen Schritten enthält der im folgenden zum Vorabdruck gelangende Beitrag Rahners zur Festschrift für Professor Cullmann, der in seiner *Pragmatik* in einer gewissen Spannung zu dem hier präsentierten dogmatischen Grundkonzept liegt, zumal sehr stark auf die kirchenamtliche Rolle und Verbindlichkeit und weniger auf das sonst bei Rahner stets Entscheidende des *gelebten Glaubens* abgehoben wird. Die Frage zum Beispiel, wer für andere *evangelische* Christen verbindlich sprechen könne, steht in diesem kirchenamtlichen Kontext, dessen Relevanz in der Sicht des (beträchtlich jüngeren) Basler Vortrags abgeschwächt erscheint oder sich mindestens aufgrund der hier geschilderten Situation hinterfragen läßt. Zu wünschen ist, daß *beide* Appelle Rahners beherzigt werden, nicht zuletzt hier in der Schweiz, wo zurzeit in ökumenischen Kommissionen und auf der Ebene von Kirchenleitungen über die *gegenseitige Anerkennung der Kirchen* beraten wird.

Pietro Selvatico/Ludwig Kaufmann

Was können die Kirchenleitungen tun?

Um konkrete Schritte in der Ökumene

Wenn auch noch nicht alle eigentlich theologischen Fragen in allseitigem Einverständnis beantwortet sind, die unter den christlichen Bekenntnissen und Kirchen als kontrovers-theologisch gelten, so darf man doch wohl den Eindruck haben, daß eine Einigung der Kirchen heute vor allem eine Sache der Kirchenleitungen geworden ist. Diese Kirchenleitungen können sich heute nicht mehr darauf berufen, daß die Theologen noch nicht einig seien und sie selber also über freundliche Worte von ökumenischer Gesinnung hinaus vorläufig nichts zu tun hätten. Können aber diese Kirchenleitungen wirklich etwas Greifbares schon heute tun? Ich möchte zu dieser Frage in bezug auf die römisch-katholische Kirche etwas zu sagen versuchen. Bei solchen Taten der katholischen Kirchenleitung wäre ein Doppeltes denkbar.

Praktische Fragen gemeinsamer Seelsorge

Einmal könnten konkrete Probleme interkonfessioneller Art, die unmittelbar in der heutigen Seelsorge gegeben sind, neu bedacht und mutig gelöst werden. Die evangelischen Kirchen Deutschlands haben ja Wünsche solcher Art an die katholische

Kirche in Deutschland gerichtet, ohne schon eine greifbare und ermutigende Antwort erhalten zu haben. Könnten nicht in der Frage der *Interkommunion* neue Abmachungen getroffen werden, die von katholischer Seite bisher nicht gewagt worden sind? Könnte ein katholischer Christ, der mit einem evangelischen Christen verheiratet ist, nicht ab und zu durch eine Teilnahme an einem evangelischen Sonntagsgottesdienst seine «Sonntagspflicht» erfüllen? Könnte bei der Erziehung der Kinder solcher «*Mischehen*» nicht eine größere und großzügigere Zusammenarbeit zwischen den Kirchen vereinbart werden? Können nicht solche Weisen der Zusammenarbeit im *Religionsunterricht* gefunden werden (wenn ein solcher Unterricht heute praktisch, wenn überhaupt etwas, Verständnis und Praxis nur der fundamentalsten christlichen Überzeugungen vermitteln kann, die den beiden Konfessionen gemeinsam sind)? Eine möglichst ökumenische Antwort auf diese praktischen Fragen der Seelsorge beider Kirchen steht an und müßte gegeben werden. Es mag durchaus bei der Beantwortung solcher Fragen für die katholische Theologie Grenzen geben, die nicht überschritten werden können, obwohl die andere Seite dies wünscht und für möglich hält; daß diese Grenzen aber in Theorie und Praxis

auf katholischer Seite wirklich schon erreicht sind, ökumenisch also einstweilen in solchen Fragen nicht weiterzukommen sei, das müßte erst bewiesen werden und scheint mir unwahrscheinlich zu sein.

Neue Antworten – jetzt schon möglich

Es gibt aber darüber hinaus eine Menge von Fragen des *Selbstverständnisses der Kirche*, des *Kirchenrechtes*, auch der kirchenrechtlichen Praxis, die ökumenisch von großer Bedeutung sind und die von katholischer Seite ganz anders beantwortet werden könnten, als es faktisch geschieht. In solchen Einzelfragen sollte man die Beantwortung nicht auf den künftigen Zeitpunkt einer Kircheneinigung verschieben, sondern sie Stück für Stück beantworten, möglichst in amtlich ausdrücklicher Weise, als Teilangebote für die künftige ganze Kircheneinheit. Man sollte solche Möglichkeiten nicht nur in allgemeinsten und vagen Grundsatzklärungen oder in unverbindlichen Aussagen von Theologen wahrnehmen, sondern in kirchenamtlichen Einzelerklärungen festlegen und so auch den wirklichen entschlossenen Willen, ökumenisch weiterzukommen, glaubwürdig machen. Warum sollte der Heilige Stuhl nicht jetzt schon, Stück für Stück, erklären, welche Möglichkeiten einer wirklichen Einheit der Kirchen er sehe und zuzugestehen bereit sei, ohne daß die evangelischen Kirchen einfach in Theorie und Praxis von der lateinischen Kirche des Westens uniform vereinnahmt würden? Welche rechtlichen Weisen der *Findung und Ernennung eines Bischofs* sind denkbar, die einerseits mit dem katholischen Kirchendogma vereinbar sind und eher auf evangelischer Seite in Theorie und Praxis angenommen werden könnten und die andererseits doch erheblich von der vom heutigen römischen Kirchenrecht vorgeschriebenen Weise abweichen? Wenn auf dem Konzil *Bischöfe der Unierten* des Nahen Ostens erklärten, sie seien sofort zum *Rücktritt* von ihrem Amt bereit, wenn die orthodoxen Kirchen sich mit Rom einigen würden, könnte nicht eine solche Regelung von Rom amtlich und verbindlich als Grundsatz aufgestellt werden?

Dialog-Ergebnisse kirchenamtlich festschreiben

Solche partiellen, aber verbindlich festgelegten Einigungen wären auch auf dem Gebiet der eigentlichen Dogmatik möglich. Wäre z. B. nicht eine lehramtliche Erklärung über den *Opfercharakter der Messe* denkbar, die die evangelischen Bedenken, es handle sich in der Messe um eine Wiederholung und nicht nur um eine Gegenwärtigsetzung des einen Kreuzesopfers, ausräumen würde? Könnte nicht noch deutlicher als im Trienter Konzil lehramtlich klargemacht werden, daß alles rechtfertigende Handeln des Menschen von der freien, uneintragbaren *Gnadentat Gottes* an uns getragen ist und alle gute *Freiheitstat des Menschen* in Ablehnung eines primitiven Synergismus selber noch einmal Gnade Gottes ist? Könnte nicht lehramtlich deutlich gemacht werden, daß eine *päpstliche Kathedralentscheidung* ohne Konzil von der Sache her die Ausnahme in besonderen Fällen sei und eine solche, selbst wenn sie erfolgt, grundsätzlich und erst recht bei den heute gegebenen Möglichkeiten der weltweiten Kommunikation und der Wahrheitsfindung in der Kirche, in einer Weise geschehen werde, die diese Entscheidung praktisch doch zu einer *Konzilsentscheidung* macht, weil die Gesamtkirche eben doch mitgewirkt hat, so daß die evangelischen Christen bei einer Anerkennung des I. Vatikanums heute und in Zukunft eben doch keine sie überraschenden und überfordernden Entscheidungen des Papstes fürchten müßten? Wäre es eigentlich nicht leicht, auch kirchenlehramtlich eine *Sakramentenlehre* vorzutragen, die für einen Menschen von heute keinen Verdacht auf Magie und Zauberei mehr erregen kann? Wäre es nicht möglich, die für einen sakramentalen Ehwillen erforderlichen Momente eines Ehekonsenses so zu umschreiben, daß man das heute sicher oft gegebene Fehlen eines sakramentalen Ehwillens bei bürgerlichen Eheschlüssen deutlicher und einfacher greifen kann? Damit sollen nur ein

Oscar Cullmann, dem Achtzigjährigen...

ist der nebenstehende Beitrag von Karl Rahner gewidmet. Mit anderen kurzen ökumenischen Zeugnissen erscheint er in einem von *Karlfried Fröhlich* (im Selbstverlag¹) herausgegebenen Band *Testimonia oecumenica*, der dem Jubilar dieser Tage in Basel überreicht wird. Fröhlich, Professor in Princeton/USA, hat vor 15 Jahren eine dichte Zusammenfassung von Cullmanns Werk geboten², das unter dem Stichwort «Heilsgeschichte» in die Theologie eingegangen ist. Mit Spannung liest sich der Weg vom «liberalen Erbe» über die Auseinandersetzungen mit Schweitzer und Bultmann bis zum «Dialog mit Rom» (Petrusbuch 1952, Vorschlag einer «ökumenischen Kollekte» 1957, «Konzilslerbnis» als Beobachter am Vaticanum II). Neuerdings ist von katholischer Seite eine größere Arbeit über Cullmanns Theologie erschienen: *H. G. Hermesmann, Zeit und Heil.*³

¹ Adresse für Europa: D-7400 Tübingen, Beiderwette 4.

² Die Mitte des Neuen Testaments, in: *Oikonomia*, hrsg. von F. Christ, Hamburg-Bergstedt 1967, 394 S. (hier: 203-219).

³ Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979, 192 S., DM 24,-.

paar Beispiele angedeutet sein, neben vielen andern, die es gewiß gibt und die hier ungenannt bleiben.

Der Dialog der Theologen in den letzten Jahrzehnten zwischen den christlichen Konfessionen sollte kirchenamtlich in seinen Ergebnissen Stück für Stück festgeschrieben werden, sonst hat der theologisch interkonfessionelle Dialog nicht den Erfolg, den er haben könnte; sonst wird viel geredet, und am Ende bleibt ein wirklich in den Kirchen als solchen greifbares Ergebnis aus. Die Bedeutung einer Bewußtseinsbildung, die mehr in einem gegenseitigen Vertrauen besteht und auf eine praktische Interkommunion hinzielt, soll nicht unterschätzt werden. Aber zu einer wirklichen Kircheneinigung kommt dieses allgemeine Bewußtsein eben doch nur, wenn es sich auch in konkreten dogmatischen Einzelaussagen objektivieren kann. Solche aber müßten nicht bloß in immer wieder wechselnden und von theologischen Moden beeinflussten Gesprächen unter den Theologen ausgesagt werden, sondern auch *lehramtliche Feststellungen* werden. Die katholische Kirche besitzt doch ein Lehramt, das auch außerhalb eigentlich definitorischer Entscheidungen zu authentischen Aussagen fähig ist. Es sollte auch heute den Mut haben, von seinen Möglichkeiten Gebrauch zu machen. Dieser Gebrauch sollte nicht bloß in Warnungen und Abgrenzungen bestehen, die dann auch noch wenig ökumenisches Fingerspitzengefühl aufweisen, sondern sie sollten positiv ökumenische Schritte auf eine Einigung hin festlegen. Wenn das Lehramt z. B. in Enzykliken nicht nur abgrenzt, sondern auch positiv die christliche Wahrheit aussagt, dann kann man nicht von vornherein der Meinung sein, die *Glaubenskongregation* habe nur eine überwachende Funktion, die sich in Verwerfung heterodoxer oder gefährlicher Sätze äußert. Die Glaubenskongregation könnte in Zusammenarbeit mit dem *Einheitssekretariat* durchaus auch *positive Lehren* vortragen, die Ergebnisse partieller interkonfessioneller Theologengespräche beinhalten. Nur dann könnte man auch konkret abschätzen, was schon dogmatisch erreicht ist, was zu einer dogmatischen Einheit noch fehlt.

Natürlich sollte es, meine ich, auch auf *evangelischer Seite* etwas geben, das dem ähnlich ist, was der katholischen Seite hier zugemutet wird. Warum sollte nicht auf evangelischer Seite erklärt werden, daß man die reine Gnade Gottes in Jesus Christus nicht verraten hat, wenn man die Rechtfertigungslehre von Trient annimmt? Aber hier beginnt die alte Schwierigkeit. Wer kann verbindlich für andere evangelische Christen sprechen?

Ich meine, die ökumenischen Bestrebungen müßten allmählich konkretere Ergebnisse zeitigen. Interkonfessionelle Kommissionen und Besprechungen, Arbeitspapiere privater Gruppen ohne amtliche Verbindlichkeit sind noch nicht die konkreten Ergebnisse, die heute allmählich fällig sind.

Karl Rahner, Innsbruck

ASPEKTE DES BÖSEN

Die Frage nach dem «Bösen» – was das Böse sei und woher es komme, aber auch wie man es beseitigen oder überwinden könne – gehört zweifellos zu den menschlichen Ur-Fragen, die sich jedem Menschen und in jeder Epoche aufs neue aufdrängen. Jede Weltanschauung oder Ideologie hat ihre eigentümlichen Versuche, das Problem des Bösen konkret zu bestimmen und zu beantworten. Es ist denn auch eine Binsenweisheit, daß für die Bibel das Problem des Bösen und seiner Überwindung oder Bewältigung ein *Kernproblem der biblischen Anthropologie und Heilsgeschichte* darstellt. Was das Neue Testament angeht, so spricht dieses nicht so sehr von der «Macht des Bösen», als vielmehr von der «Entmächtigung und Überwindung des Bösen» durch Jesus Christus; dies ist ein wesentliches Moment am Freuden-Charakter der neutestamentlichen Heilsbotschaft. Es soll daher in diesem Essay um einige biblische, vor allem neutestamentliche Aspekte des Problems des Bösen gehen.

Damit soll gesagt sein, daß hier nicht beabsichtigt ist, die biblischen Aussagen zum Problem des Bösen in einer umfassenden oder gar erschöpfenden Weise zu behandeln. Was die methodischen Schritte angeht, so soll versucht werden, von unseren eigenen Fragen und Schwierigkeiten ausgehend, an bestimmte biblisch-theologische Aspekte des Problems heranzuführen. Denn es handelt sich ja um ein Problem, an das man nicht in erster Linie durch reine Wissensvermittlung herankommt, sondern mit dem man normalerweise durch die eigene Lebenserfahrung konfrontiert wird. Die Interpretation des Bösen ist ferner auch nicht eindeutig, sondern vieldeutig; es gibt viele Möglichkeiten, sich das, was man als böse erfährt oder bezeichnet, zurechtzulegen. Aus diesem Grunde hat auch die Methode einer Aneinanderreihung biblischer Aussagen wenig Sinn, zumal in einem knappen Essay, wo es letztlich doch um eine Frage der menschlichen Existenz geht. Daher scheint mir eine Art *«dialogischer Verfahrensweise»* eher angemessen. Nicht dies ist wichtig, ob wir am Ende über das Böse «besser Bescheid wissen», sondern ob wir uns selbst mit Hilfe biblischer Aussagen und Bilder besser verstehen können. Diese Verfahrensweise hängt mit der Eigenart der zu erörternden Sachproblematik zusammen, und ich bin mir daher auch dessen nicht sicher, ob ich mit dieser Schwierigkeit zurechtkomme. Darum scheint es mir noch am ehesten vertretbar, in verschiedenen Gedankengängen eine gewisse Annäherung an das Problem zu versuchen.

I. Veränderte Erfahrungen

In unserer gegenwärtigen *soziokulturellen Situation*, die das christliche Denken, Empfinden und Werten weit tiefer berührt, als dies von manchen Seiten zugegeben wird, sind auch die ethischen Maßstäbe und Empfindungen hinsichtlich des Sündenverständnisses in einer tiefgehenden Veränderung begriffen. Ein Anzeichen dafür ist die Unsicherheit im Hinblick auf so fundamentale traditionelle Bestimmungen wie «Todsünde» und «läßliche Sünde». Es gibt kaum noch Moraltheologen, die bei diesen Unterscheidungen nicht in Verlegenheit kämen. Aber dies ist nicht bloß eine Verlegenheit der Moraltheologen; vielmehr wird sie von sehr vielen Katholiken geteilt.

Dazu kommt eine verhältnismäßig große Diskrepanz zwischen den gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen, die man als «böse» empfindet – wie soziale Ungerechtigkeit, Unterdrückung der menschlichen Freiheit, Kriege, Gefährdungen des menschlichen Lebens durch Überproduktion und moderne Technologien, die ökologische Problematik, der Hunger in der Welt, die verschiedenen Formen von Gewalt, Erpressung, Folter einerseits – und den kleinen privaten Verfehlungen andererseits. Wenn man einen traditionellen Beichtspiegel mit seinem Sündenregister mit der modernen Wirklichkeit und den heute vorherrschenden Formen des Bösen vergleicht (Totalitarismus,

Menschenraub, Völkermord usw.), dann ist man perplex, weil die verschiedenen Ebenen kaum noch sich miteinander vergleichen lassen. Das ist nur ein Symptom neben vielen. Die Problematisierung des Schuldbegriffs in der heutigen Rechtsprechung wie in der modernen Psychologie sind hier ebenfalls zu erwähnen; ein Beispiel ist der Verzicht auf das «Schuldprinzip» zugunsten des «Zerrüttungsprinzips» im neuen Eherecht – wobei es inzwischen wieder so aussieht, daß man an einer Modifikation eines «Schuldprinzips» auch wieder nicht völlig vorbeikommt. Diesen Veränderungen kommt man anscheinend mit den Kategorien einer traditionellen Moraltheologie nicht mehr bei. Wer das Böse nur nach den althergebrachten Maßstäben feststellen und beurteilen möchte, der muß damit rechnen, daß er unversehens zu dessen Opfer wird. Dies zeigt sich am klarsten am Gehorsamsbegriff. In unserem Jahrhundert ist deutlich geworden, daß unter Berufung auf die Pflicht zum Gehorsam Verbrechen befohlen und ausgeführt worden sind; hier ist die Judenvernichtung nur das augenfälligste, aber keineswegs das einzige Beispiel – wie die Gegenwart zeigt. Ebenso wurde «aus Gehorsam» gegenüber herrschenden Traditionen und Autoritäten, gerade auch kirchlichen, Gutes, das hätte getan werden müssen, unterlassen. Die Begriffe «Gehorsam» und «Autorität» sind daher in ihrer ethischen Verbindlichkeit problematisch geworden.

Sünde – Schuld – Vergebung

Andererseits darf aber die christliche Theologie vor dieser Entwicklung nicht einfach kapitulieren. Der Gedanke der menschlichen Schuld und der Erlösung als Befreiung von dieser Schuld gehört zweifellos zu den wichtigen Inhalten der christlichen Heilsbotschaft. Es könnte ja sein, daß der christliche Glaube seine spezifische Heilsverantwortung preisgeben würde, wenn er nicht mehr den Mut aufbrächte, von Schuld und Erlösung, von Sünde und Gnade zu sprechen, und zwar nicht bloß deshalb, weil ihn die biblische Botschaft dazu verpflichtet, sondern weil es dabei um ein zentrales menschliches Problem geht, das wirklich existiert und das durch Verschweigen, Verdrängen oder Weginterpretieren nicht aus der Welt geschafft wird. Bis jetzt gibt es noch kein politisch-staatliches, juristisches, soziales und ideologisches System, das völlig ohne eine Vorstellung von «Schuld und Sühne» ausgekommen wäre. Die Leugnung oder Abschaffung eines religiösen Begriffes von Schuld und Gnade (Vergebung) führt ja keineswegs zu einer Abschaffung des Schuldbegriffes überhaupt; dabei wird das neue «Strafssystem» gewöhnlich keineswegs humaner, wie man dies oft behauptet, sondern gnadenloser und unmenschlicher. Es geht hier offenbar um Probleme, die auch durch Psychoanalyse, Gruppendynamik und «sensitivity training» in einer Selbsterfahrungsgruppe nicht restlos zu klären und aufzuarbeiten sind, obgleich man sagen muß, daß durchaus die Möglichkeit besteht, durch tiefenpsychologische Therapie oder gruppendynamische Selbsterfahrung mit eindringlicher Selbstbesinnung in einer authentischen Weise mit denjenigen Grundproblemen in Berührung zu kommen, um die es hier geht. Man kann zwar theoretisch zwischen dem psychotherapeutischen und einem theologischen Verständnis des Bösen und der Schuld unterscheiden und die eine Seite dem Psychologen, die andere dem Seelsorger oder Beichtvater zuordnen; aber man kann den gesamten Komplex des Bösen und der Schuld im konkreten Fall nicht so auseinanderdividieren, daß damit ein für allemal feste Kompetenzen und Bereiche festgelegt wären. Psychologische «Schuldgefühle» und theologisches «Schuldbewußtsein» haben ohne Zweifel etwas miteinander zu tun, und zwar schon im Normalfall, nicht nur im Krankheitsfall, bei einer Neurose. Man müßte deshalb den psychotherapeutischen Erfahrungen weit mehr Beachtung schenken, als dies bislang geschieht. Denn in diesen Bereichen der Psychotherapie und Gruppendynamik findet heute oft eine gründlichere, ausgedehntere Selbstbefragung und insofern auch «Gewissenserforschung» statt,

die nicht bloß bei «offiziellen» und «privaten» Verfehlungen stehenbleibt, sondern auf die strukturellen und habituellen Fehlhaltungen zurückgeht und diese offenlegt, ebenso die grundlegenden Voraussetzungen und Motivationen aufzudecken und beides, Strukturen und Motivationen, zu verändern sucht. Wenn man deshalb darauf aufmerksam macht, daß bei einem Gruppentraining sowohl echte Schuldenerfahrung wie echte Umkehr und Sündenvergebung stattfinden können, dann wird man dies zunächst einmal schlicht zur Kenntnis nehmen müssen und es nicht von vornherein mit dem Scheinargument einer kirchenamtlich reservierten «Vollmacht zur Sündenvergebung» abtun können. Es gibt auch außerhalb der kirchenamtlich reservierten, primär auf die Privatbeichte bezogenen «Vollmacht zur Sündenvergebung» *echte Sündenvergebung aus einer allgemeinen christlichen Kompetenz heraus*, die im Hinblick auf ihre positive Wirkung mitunter mehr an lebens- und einstellungsverändernder Umkehr erreicht als eine legalistisch-ritualistische («sakramentale») Beichte traditioneller Art.

Binnenkirchliche Sozialkontrolle?

Dies gilt auch im Hinblick auf das «Bußsakrament». Das Argument, ein Bußgottesdienst sei zwar als private Andachtsübung ganz heilsam und nützlich, er könne jedoch keine wirksame «sakramentale Sündenvergebung» gewähren, richtet sich, bei genauerer Betrachtung, keineswegs gegen den Bußgottesdienst, sondern verdeutlicht weit mehr die Problematik eines viel zu eng und juristisch-klerikal gefaßten Sakramentsbegriffs. «Vollmacht der Sündenvergebung» ist primär eine Gabe Jesu Christi an die gesamte Kirche und an alle Kirchenglieder, und keineswegs nur ein Amtsprivileg. Nur hat man im Laufe der Kirchengeschichte und aus einsichtigen Gründen die Vergabungsvollmacht des Christen zunehmend bis zur Verflüchtigung privatisiert und die Amtsvollmacht entsprechend hochstilisiert und monopolisiert. Dabei sollte man auch nicht übersehen, daß die traditionelle Verbindung von Sündenvergebung und kirchenamtlicher Jurisdiktion mit der Reservierung besonderer Sünden für den «Heiligen Stuhl» die Beichte weitgehend zu einem Instrument kirchlicher Machtausübung und Sozialkontrolle gemacht hat: man denke hier nur an die Beicht- und Kommunionzettel in der Fasten- und Osterzeit, oder an die zahllosen Exkommunikationen und Lossprechungsvorbehalte. Das Kirchenvolk, das sich seiner christlichen Selbstverantwortung in zunehmendem Maße bewußt wird, hat eigentlich recht, wenn es sich dieser Art der binnenkirchlichen Sozialkontrolle entzieht, wenn es sie als unwürdig und im Grund auch als unmoralisch empfindet und wenn es nach anderen Formen selbstkritischer Auseinandersetzung mit der persönlichen Schuld sucht. Der Bußgottesdienst leistet heute oft mehr an Sensibilisierung des Schuldgefühls als die traditionelle Beichte. Auf jeden Fall sollte man mit der Behauptung, der moderne Mensch habe kein Sünden- und Schuldbewußtsein mehr, äußerst vorsichtig sein; ich meine, daß diese Behauptung bei genauerem Hinsehen nicht zutrifft, sondern aus einer vorgefaßten und sehr verengten Optik heraus erfolgt. Richtig an dieser Behauptung scheint mir dies zu sein, daß viele Leute, gerade selbstbewußte Christen, sich dort keine Schuld mehr von außen andichten lassen möchten, wo sie persönlich in ihrem Gewissen keine empfinden. Der Bankrott der traditionellen Ehe- und Sexualethik ist dafür der schlagende Beweis. Zu überprüfen und entsprechend zu korrigieren ist die traditionelle kirchenamtliche Praxis, die sich bis in die oberste Spitze hinein über ihre mangelnde Kompetenz und Wirkungslosigkeit klar werden muß. Christliche Ethik, ethische Imperative sind heute nur noch durch überzeugende Argumentationsgänge zu vermitteln, nicht mehr durch Geltendmachen gesetzlicher Ansprüche.

Wir halten als Fazit des ersten Gedankenganges fest: Mit den Veränderungen der gegenwärtigen Kultursituation unserer Gesellschaft verändern sich auch Gefühle und Wertungen inner-

halb der Kirche. Auch die Erfahrung und Beurteilung des Bösen und der Schuld sind in diesem Kontext in einer Veränderung begriffen. Wir müssen uns neu überlegen, wonach wir überhaupt fragen, wenn wir nach «Gut und Böse» fragen und können nicht ohne weiteres mehr von einer selbstverständlichen Wissensgrundlage traditionell kirchlicher Art ausgehen, womit aber keineswegs gesagt ist, daß die Rückfrage an die christliche Tradition überholt oder gar überflüssig wäre.

II. Wie vom Bösen reden?

Ein zweiter Problemkreis, dem wir uns zuwenden wollen, betrifft die Frage: In welcher Weise kann man überhaupt vom Bösen sprechen? Vom Bösen kann man gewiß nicht so sprechen, wie man sonst von irgendwelchen gegenständlichen Gegebenheiten und Tatsachen spricht. Der theologischen Tradition war dies durchaus bewußt, wenn sie das Böse niemals als ein «Etwas», als ein «Seiendes» (ens) verstand, sondern wenn sie es als eine Mangelercheinung, als einen Ausfall oder als eine Seins-Minderung definierte: «malum est aliqua privatio boni», das Böse ist eine Minderung oder ein *Ausfall des Guten*, es hat keinerlei selbständige Substanz.

Diese Definition wurde vor allem von *Augustinus* in der Auseinandersetzung mit dem gnostisch-manichäischen Dualismus erarbeitet und von der mittelalterlichen Tradition übernommen. Im Hintergrund dieser Definition steht der biblische Schöpfungsglaube, der unter Berufung auf Genesis 1: «Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut», einer negativen Beurteilung der materiellen Welt nicht zustimmen konnte, und der auch vom biblischen Gottesgedanken her Gott nicht als Primärursache des Bösen denken konnte. Der Deus-creator und die Welt als creatura dieses Gottes bilden in ihrer ursprünglichen Einheit und Zusammengehörigkeit das Gute in seiner sich verströmenden Fülle. Die gute Schöpfung und der Ursprung des Bösen treten auseinander; in der Gnosis wie im Manichäismus dagegen sind Schöpfung, Kosmogonie und Sündenfall identisch. Das Böse besteht schon darin, daß es die Welt und den Menschen überhaupt gibt. Man kann von der

Für unser gastliches Bildungszentrum in Wislikofen suchen wir einen weiteren

Erwachsenenbildner

Anforderungen:

Abgeschlossenes Studium der Theologie und Ausbildung oder mehrjährige Tätigkeit als Erwachsenenbildner. Nach Möglichkeit sollte unser neuer Mitarbeiter ordiniertes Theologe sein, damit er im Bildungszentrum auch den priesterlichen Dienst leisten kann. Erwünscht sind ferner praktische Erfahrungen in der Pfarreiseelsorge.

Stellenantritt:

1. Mai 1982 oder nach Übereinkunft.

Bewerbungen:

An den Röm.-Kath. Kirchenrat des Kantons Aargau, Feerstraße 8, 5000 Aarau, bis spätestens am 12. März 1982.

Weitere Auskünfte

(u.a. über den Aufgabenbereich und die Anstellungsbedingungen) erteilen:

Andreas Imhasly, Leiter des Bildungszentrums Propstei Wislikofen (Tel. 056/53 13 55), und das Sekretariat des Kirchenrates (Tel. 064/22 16 22).

gesamten biblischen, jüdisch-christlichen Tradition her das Kriterium aufstellen, daß dort, wo der biblische Gottes- und Schöpfungsgedanke wirksam wurde, für einen grundsätzlichen Dualismus letztlich kein Raum ist. Das bedeutet nicht, daß es innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition keine dualistischen Denkfiguren gäbe, es gibt sie in der Tat; aber alle diese Dualismen machen immer an einer bestimmten Grenze halt; dem Schöpfer-Gott steht kein gleichmächtiges Gegenprinzip gegenüber; selbst «Satan» ist kein Gegengott, sondern allenfalls der «Affe Gottes», der Mächtegott, dessen Rolle immer als eine begrenzte und vorübergehende angesehen wurde.

Weder dualistisch noch verdinglicht

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der gnostisch-manichäischen Auffassung mit ihrem prinzipiellen Dualismus und kosmischen Welt-Pessimismus. Denn das gnostisch-manichäische Denken, das zwar theoretisch abgelehnt und bis zu einem gewissen Grad überwunden wurde, hat in der christlichen Praxis doch immer wieder eine unterschwellige und verhängnisvolle Rolle gespielt: selbst Augustinus hat sich davon nicht ganz frei machen können; ebenso ist die traditionelle Erbsündenlehre davon nicht ganz unbehelligt geblieben, auch die Sexualethik nicht. Dieser Dualismus besagt: Die Welt, und zwar die materielle Welt sowie alles, was mit der Materie zusammenhängt, ist das Böse. Anthropologisch gewendet: der Leib ist böse; die Triebe sind böse; vor allem ist aber die Sexualität der Sitz des Bösen. Unter männlichem Aspekt: die Frau, «Eva» ist die Wurzel alles Bösen, die verkörperte Versuchung des Bösen. Frauen rächen sich heute dafür, indem sie den Mann und die Männlichkeit für das Böse verantwortlich machen. Es genügt, diese Auffassungen zu erwähnen, und man ahnt sogleich, welche weitgreifenden, wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen daran hängen. Der theoretisch propagierte Schöpfungsglaube hat sich im Christentum erst allmählich durchsetzen müssen.

Doch sehen wir jetzt, gegen welche Tendenzen die Formel, das Böse sei ein Ausfall des Guten, sich richtet. Sie richtet sich gegen die in der menschlichen Geschichte immer wieder auftretende Tendenz, das Böse irgendwie zu vergegenständlichen, es zu verdinglichen und zu materialisieren. Ein primitives, magisches Denken, das es durchaus auch in fortgeschrittenen Kulturen, wie der unseren, geben kann, neigt immer wieder dazu, das Böse mit bestimmten Erscheinungen zu identifizieren: die Sexualität ist das Böse; die Katholiken oder Protestanten oder Liberalen oder Freimaurer sind das Böse; die Juden sind das Böse; die Kommunisten oder der Kommunismus ist das Böse und umgekehrt, die Kapitalisten und das kapitalistische System sind das Böse – man kann das Spiel unendlich weitertreiben, und man wird stets auf neue Formen solcher «Verdinglichung des Bösen» stoßen. Die moderne Psychologie hat das Verdienst, auf diese Projektions- und Objektivationsmechanismen aufmerksam gemacht zu haben, auf die Funktion des «Sünden-

bock-Symbols», dessen individuelle und soziale Bedeutung außer Zweifel stehen dürfte. Der Mensch neigt dazu, seine inneren Konflikte auf äußere Gegenstände und Verhältnisse zu projizieren und auf diese Weise sich zu entlasten, oder um sich an der fälligen und meist lästigen Auseinandersetzung vorbeizudrücken. Daß sich verdrängte Konflikte und Schwierigkeiten zu einem «Infektionsherd des Bösen» entwickeln können, ist bekannt. Sieht man die Sache so, dann ist eigentlich schon die Verdinglichungstendenz eine Form oder Wirkung jenes Bösen, das nach «außen» verlagert und an Gegenständlichem festgemacht wird. Letztlich bilden die Projektionsmechanismen mit ihrer Verdinglichungstendenz das genaue Gegenteil jener kritischen Selbstbesinnung, die in der Sprache der Bibel Umkehr, Metánoia heißt. Allzu häufig blockieren sie sogar die Umkehr. Die Erkenntnisse der Psychologie treffen sich hier mit denen der großen Theologen und der biblischen Tradition.

Die «böse Tat» und das menschliche «Herz»

Freilich ist die Formulierung vom Bösen als dem «Fehl des Guten» nicht vollständig, so wichtig der durch sie bezeichnete Aspekt ist. Sie erfaßt nämlich nicht das Böse als menschliche Unrechts-Handlung, die «böse Tat» als Akt des Menschen; die verschiedenen Formen von Gewalttat, Verbrechen, Mord usw.; das Böse, das Menschen sich gegenseitig antun. Hier wäre darauf hinzuweisen, daß die biblisch-jüdische Anthropologie, anders als die philosophische Tradition der Griechen mit Ausnahme vielleicht des Aristoteles, den Menschen immer als Handlungs- und Geschehenseinheit verstanden hat, an dessen Verhalten zwar innere und äußere Momente unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden können. Danach sind Gedanken, Einstellungen und Motive keineswegs etwas rein Passives, sondern wirksame Mächte, in gewissem Sinne bereits Taten, Kräfte, die zu Taten hindrängen; ebenso hat jede Tat einen gedanklichen Motivationshintergrund, das «gute oder böse Herz», aus dem sie hervorgehen. Dieser biblische Begriff des «Herzens», der eigentlich eine ganze Anthropologie umfaßt, ist nicht leicht zu interpretieren. Man denke nur an Jer 17, 9–10, eine Stelle, die Luther so übersetzte: «Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding; wer kann es ergründen?» Bei Martin Buber heißt das so: «Schlichereich ist das Herz, mehr als alles, und sehrend wund ist es – wer kennt es aus?» Und dazu die Antwort: «ICH bins, der das Herz ergründet, der die Nieren prüft, jedem zu geben nach seinem Weg, nach der Frucht seiner Geschäfte.» Denken und Wollen, Gedanke und Tat haben nach diesem Verständnis noch einen tieferen Hintergrund, in dem sie wurzeln und aus dem sie hervorgehen, «das Herz». Damit ist nicht einfach das Unbewußte gemeint, sondern eher eine Art Aktzentrum der gesamten menschlichen Existenz, die lebendige Mitte aller Gedanken, Einstellungen und Taten. Dazu kommt weiter, daß der Mensch über sein «Herz» nicht ohne weiteres verfügen kann. Er ist nach biblischem Verständnis durchaus nicht in jeder Hinsicht der autonome Herr und Meister seiner Taten, vielmehr tut er letztlich das, wozu «das Herz» ihn antreibt. Man fühlt sich an die augustinische Formulierung erinnert: «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror» («Mein spezifisches Gewicht ist meine Liebe; sie trägt – oder bewegt – mich jeweils dorthin, wohin immer ich getragen werde», Confessiones XIII, 9, 10). Abstrakt formuliert, der Mensch wird letztlich von seiner Liebe oder von seinem Haß, von seiner Zuversicht oder von seiner Angst bestimmt. Mit dem Begriff des «Herzens» ist eigentlich schon angedeutet, daß die emotionale Seite des Menschen nicht nur nicht unterschätzt werden darf, sondern daß ihr eine zentrale Bedeutung bei der Frage nach «Gut und Böse» zukommt. Positiv ausgedrückt, daß hier die Liebe als tragende Emotion zur Geltung kommen muß. Es geht nicht um die Unterdrückung und «Beherrschung» der emotionalen Seite des Menschen, aber auch nicht um deren bloße «Rationalisierung», sondern um ihre Entfaltung zur vollen, unverkürzten menschlichen Liebesfähigkeit, so daß von

Mi 14. Juli (20.00 Uhr) bis
Di 20. Juli (16.00 Uhr)

Freude am Glauben

Biblische Exerzitien für Priester, Laien
und Ordensleute mit Josef SUDBRACK SJ

Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg/Schweiz,
Tel. 037/24 02 21



dieser (anthropologischen Mitte) her auch das Denken und Tun des Menschen (richtig) gesteuert werden können. (Trotz) und (Verzagtheit) des Herzens, aber auch seine (Verschlagenheit) und (Tücke) sind dann umgekehrt (genetische Faktoren) beim Zustandekommen der (bösen Tat).

Ich fasse diesen zweiten Gedankengang zusammen. Die traditionelle Formel vom (Bösen als dem Fehl des Guten), als (privatio boni) hat uns auf das Problem der Verdinglichung des Bösen und der damit verbundenen Projektionsmechanismen geführt. Dazu kam als ein weiterer Aspekt die Problematik der (bösen Tat), das (aktive Böse), und in diesem Zusammenhang stießen wir auf das Problem der (emotionalen Hintergründe) der menschlichen Handlung, den die Sprache der Bibel mit dem Begriff (Herz) bezeichnet. Wir haben damit zwei Momente herausgearbeitet, die beide für die Problematik des Bösen von Bedeutung sind: Der Ausfall oder Fehl des Guten bezeichnet zuletzt eine Handlungsschwäche des Menschen, die ihn aus Gleichgültigkeit, Desinteresse, aus Trägheit des Herzens, des Geistes und der Phantasie, letztlich aus mangelnder Liebe immer wieder der (Unterlassung des Guten) schuldig werden läßt, also das Böse als menschliches Versagen; während demgegenüber die (böse Tat) als eine in sich verkehrte menschliche Aktivität aufzufassen ist, bei der die emotionalen Kräfte des Menschen sich blind entladen, sich ungehemmt austoben, weil sie nicht durch die Hellsicht der Liebe gesteuert und geregelt werden.

Josef Blank, Saarbrücken

(Weitere (Aspekte) folgen)

Gottesmänner gegen (Godfathers)

Mafia-T-Shirts gibt es in den Läden von Palermo zu kaufen. Und Mafiaopfer liegen auf Palermos Straßen: 94 Tote und 40 Verschwundene im Jahre 1981, d.h. die doppelte Zahl von 1980. Die Mafia ist sowohl Folklore als auch Tatsache: Touristen kaufen T-Shirts, aber die Mafia kauft Drogen aus dem Mittleren Osten und raffiniert sie zu Heroin, hauptsächlich für den nordamerikanischen Markt.

Palermos Bewohner können ohne Schwierigkeiten mit der Mafia leben, solange sie deren Geschäfte nicht stören. So besteht die Gefahr der Resignation, während gleichzeitig die Macht der Mafia zunimmt. Sie hat erheblich zugenommen, seit die «French connection» von den Drogenbehörden erledigt worden ist. Bis 1975 wurde Morphium in Marseille zu Heroin verarbeitet; den Löwenanteil transportierten sizilianische Mafiosi an die amerikanische «Cosa nostra» weiter.

Nachdem den französischen Heroinherstellern das Handwerk gelegt worden war, übernahmen die sizilianischen Mafiosi zum Transport auch noch die Herstellung von Heroin. Sechs italienische Fabriken sind seither aufgefliegen, doch die Produktion geht weiter. Gegenwärtig schätzt man den einheimischen Markt auf 100000 Süchtige, zusätzlich zu den etwa 760000 Süchtigen in den Vereinigten Staaten.

Der Großhandelswert des in Sizilien produzierten Heroins wird auf 300 Millionen Dollar pro Jahr geschätzt, der Kleinhandelswert auf 10 Milliarden Dollar. Die Profite gehen z. T. in rechtmäßige Geschäfte, insbesondere in die Bauindustrie, denn die Mafia steht nicht isoliert als kriminelle Organisation da, sondern hat enge Beziehungen zu Politik und Wirtschaft.

Vom ländlichen Ehrenkodex zum organisierten Verbrechen

Über die Ursprünge der Mafia gibt es verschiedene Theorien. Aber es herrscht offenbar Übereinstimmung darüber, daß sie als ein primitives System sozialer Kontrolle entstand, welche inoffiziell in den armen ländlichen Gebieten Westsiziliens aus-

Aus einem Interview mit dem Erzbischof von Palermo

O'Grady (O): Wenn ein Bischof über eine so kontroverse öffentliche Frage wie die Mafia spricht, wie entgeht er der Gefahr, sich in Allgemeinheiten zu ergehen bzw. parteiisch zu sein?

Kardinal Pappalardo (P): Er muß seine Worte nach Kenntnis der Situation abwägen. Ich kann kein öffentlicher Ankläger von Einzelpersonen sein, und überdies weiß ich nicht, wer sie sind. Aber ich kann ein gesellschaftliches Übel öffentlich anprangern und die Leute ermutigen, es zu bekämpfen. Ich tue dies nicht als Salvatore Pappalardo, sondern als Bischof. Ein Bischof muß für seine Leute sprechen – sie geben ihm Kraft. Zuerst muß er sie kennen und dann ihre Wünsche zum Ausdruck bringen. Aber das ist noch nicht alles. Sonst sagen die Leute: «Sie haben gut daran getan, frei heraus zu sprechen» – und dann lassen sie den Bischof allein. Nein, die kirchliche Gemeinschaft muß aufgrund der Worte des Bischofs handeln. Mir scheint, daß dies allmählich geschieht.

O: Ist das Thema der nächsten Bischofssynode – «Versöhnung» – für das Mafiaproblem relevant?

P: Es geht nicht um Versöhnung zwischen Personen, sondern um Interessenskonflikte. Ich habe an die «Brüder Mörder» appelliert, sich zu bekehren, und ich habe sie daran erinnert, daß das Geld, das sie durch kriminelle Tätigkeiten verdienen, von Gott verflucht ist. Bei Gott ist kein Ding unmöglich, aber man kann von jenen, die mit dem Drogenhandel Millionen verdienen, nicht erwarten, daß sie ihn aufgeben.

Die einzige Antwort auf lange Sicht heißt: Erziehung. Aber da gibt es ein anderes schweres Hindernis für eine Verbesserung der Lage: die wirtschaftliche Situation, in der nicht einmal Leute mit Hochschulabschluß eine Arbeit finden. Das Resultat ist, daß Zwölfjährige entscheiden, daß der Schulbesuch für sie zwecklos sei, und die Eltern geben ihnen recht. Einige dieser Jugendlichen erhalten z. B. einen Dollar für jeden Karton mit Waschpulver, den sie bei einer Wohnung abliefern – und oft ein Trinkgeld darüber hinaus. Sie können täglich ungefähr dreißig abliefern. Wenn meine Priester ihnen sagen, sie sollten zur Schule zurückkehren, fragen sie die Priester, wieviel sie verdienen, und prahlen mit dem Geld, das sie machen. Sie werden eine leichte Beute für jene, die ihnen im Randbereich krimineller Aktivitäten noch mehr Geld anbieten.

Gleichzeitig muß aber gesagt werden, daß die Jugendlichen eines der ermutigendsten Zeichen der Kirche in Sizilien sind. Wir haben viele Jugendliche und Jugendgruppen, die beweisen, daß sie das Evangelium ernst nehmen.

geübt wurde.¹ Es handelte sich vermutlich – in einem Land, das wechselnden fremden Herren dienstbar war – um eine Reaktion auf eine unerreichbare Justiz. Ein gewisser roher Ehrenkodex war mit der ländlichen Mafia verbunden, und sie war vor polizeilichen Untersuchungen durch die Komplizenschaft der Bevölkerung, die sogenannte *omertà*, geschützt. Als Charakteristikum einer Gesellschaft, in welcher das Recht der Gruppe mehr gilt als das Recht des Staates, ist *omertà* eine Form von Ehre, bei der aber der Grundsatz «wenn wir nicht allesamt hängen, werden wir einzeln hängen» mitschwingt.

Was *omertà* ist, das erläuterte mir einmal ein Mafioso namens Giuseppe Sirchia – er wurde später auf dem Weg zum Gefängnis in Palermo erschossen – anhand einer Anekdote über den heiligen Antonius von Padua. Bei einer seiner Predigten soll der Heilige vernommen haben, daß sein Vater des Totschlags überführt worden war. Er eilte heim nach Portugal und erweckte das Opfer wieder zum Leben, das dann enthüllte, daß Antonius' Vater ihn nicht getötet hatte. Antonius wies

¹ Vgl. auch die Monographie des Anthropologen *Anton Blok*: Die Mafia in einem sizilianischen Dorf 1860–1960, eine Studie über gewalttätige bäuerliche Unternehmer (edition suhrkamp 1082, DM/Fr. 14.-).

die Bitte der Polizei nach Informationen über den wahren Mörder zurück: «Ich will nur die Unschuld meines Vaters beweisen. Es ist eure Sache, den Mörder zu finden.»

Zur Zeit des Faschismus wurden viele Mafiosi aus Sizilien vertrieben und flüchteten in die Vereinigten Staaten. Sie kehrten in großer Zahl zurück, als die USA im Zweiten Weltkrieg die Hilfe von «Lucky» Luciano und anderer Mafiosi für die Invasion Siziliens anforderten. Die Nachkriegsmafia wandte dann das in den Großstädten der USA entwickelte Verbrechenskonzentrat auf Palermos Verhältnisse an. Von der Kontrolle des städtischen Früchte- und Gemüsemarktes ging man zur Kontrolle der Bauindustrie über. Die Mafia unterhielt gute Beziehungen zu mächtigen Politikern. Gerichtsprozesse gegen Mafiosi, gefolgt von ihrer Überführung zum Hausarrest nach Oberitalien, bewirkten bloß die Ausdehnung der Organisation auf die dortigen Gebiete.

Appell gegen den Fatalismus

Man sagt, daß die Mafia – wie Gott – nur an ihren Wirkungen erkannt werde. Verschiedene Mafia-Bosse sind in den letzten Jahren verurteilt worden, aber die Mafia profitiert noch immer von der Legende ihrer Unberührbarkeit und Unbesiegbarkeit. Ja, etwas von der gesellschaftlichen Achtung, die sie in der Vergangenheit genoß, ist ihr bis heute geblieben, wo sie doch eine reine Gangsterorganisation ist.

Doch die Männer Gottes haben eine Offensive gegen die «Pätern» (engl. «godfathers») eingeleitet. Am 11. Dezember verurteilte Papst Johannes Paul II. die Mafia und rief die sizilianischen Bischöfe auf, gegen sie anzugehen. Er folgte damit seinerseits dem entschiedenen Appell, den der Erzbischof von Palermo, Kardinal *Salvatore Pappalardo*, am 22. November in seiner Kathedrale ergehen ließ.

Anschaulich beschrieb Pappalardo die Mafia als «eine komplexe Mischung von Delinquenten, die in der Öffentlichkeit handeln, und von verborgenen Manipulanten krummer Geschäfte, die unter geschickter Protektion und Deckung tätig sind; von Schlägern und solchen, die sie anheuern; von Mafiosi, die kleinere, und anderen, die größere Gebiete kontrollieren; von kleinen Handtaschenschnappern und Dieben, die sich auf schwierigere und einträglichere Verbrechen spezialisieren, bis zu «Großunternehmern», die in illegale wirtschaftliche Manöver und in die Spekulation verwickelt sind, in Schmuggel, Drogen und Prostitution». Pappalardo, der die Gewinne der Mafiosi als «von Gott verflucht» bezeichnete, ermahnte Palermos Bürger, sie sollten nicht fatalistisch wie vor «unüberwindlichen Kräften» resignieren. Politiker und Behörden erinnerte er an ihre Verantwortung.



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

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1982:

Schweiz: Fr. 32.-/Halbjahr Fr. 17.50/Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 37.-/Halbjahr DM 21.-/Studenten DM 28.-

Österreich: öS 285.-/Halbjahr öS 160.-/Studenten öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 40.-/DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.-/DM 2,50/öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Den Zuhörern des Kardinals brauchte man nicht zu sagen, daß Piersanti Materella, Präsident der Regionalregierung, am 6. Januar 1980 nach der Messe von Mafiosi ermordet worden war; daß der polizeiliche Rauschgiftfahnder Boris Giuliano, der auf dem Flugplatz von Palermo einen Koffer mit 600000 Dollar Bargeld von der amerikanischen Mafia beschlagnahmt hatte, im Juli 1979 umgebracht worden war; daß im Mai 1980 ein Polizist, der den Mord an Giuliano untersuchte, erschossen wurde; ja, daß die Liste der Morde an denjenigen, die die Mafia denunzierten oder gegen sie Nachforschungen durchführten, endlos scheint.

Pappalardo selber sieht keine baldige Lösung für das Problem (vgl. Interview im *Kasten*). Er weiß, daß die Anklage von geerdeter sozialer, politischer und kultureller Arbeit begleitet werden muß. Er baut auf einen langen Erziehungsprozeß, gibt aber auch zu, daß die wirtschaftliche Rezession für die Mafia ein großes Reservoir an Rekruten bereitstellt.

Desmond O'Grady, Rom

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

Geschichtsschreibung alternativ

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges schrieb Dietrich Vorwerk in der Zeitschrift «Die Reformation»: «Wir deutschen Christen sind überzeugt, daß wir eine gerechte Sache verfechten, daß Gott mit uns ist. Wir sind dessen gewiß, daß die Ziele unserer Feinde widergöttlich sind. Englands pharisäische Heuchelei vermag den Brotneid, der seine Waffen leitet, nicht zu bemänteln. Japans rechtlose Raubgier liegt offen zu Tage. Rußlands Rassenhaß, Frankreichs Rachsucht, Serbiens Meuchelmordpolitik, Belgiens verlogene Grausamkeit verdienen ein siebenfältiges Wehe. Jesus ruft dieses Wehe von seinem himmlischen Königsthron auf unsere Feinde herab ... Es ist Deutschlands Aufgabe, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an unseren Feinden zu vollziehen.»

Auf der Gegenseite urteilte neben vielen anderen kein Geringerer als Teilhard de Chardin: «Auch Deutschland wird schließlich seine Kriegsziele kundgeben müssen. Dann wird es gezwungen sein, das Bekenntnis seines praktischen Glaubens an irgendeinen Nietzscheismus abzulegen – und damit wird klar erwiesen sein, daß der gegenwärtige Krieg im Grunde der Kampf zwischen zwei Moralordnungen ist.»

Dies sind keine isolierten Beispiele. In seiner Studie «Geschichte und politischer Charakter der Deutschen»¹ zeigt Heinz Sitta, wie die großen vergangenen Konflikte zwischen Deutschen und Franzosen, Deutschen und Slawen, Preußen und Bayern stets von beiden Seiten sehr gegensätzlich beurteilt wurden. Vorurteile prägten das Bild vom Feind und von der eigenen Geschichte, und diese Bilder beeinflussten ihrerseits die weitere Entwicklung der großen Konflikte.

Die bescheidene Studie von Heinz Sitta liefert selbstverständlich kein umfassendes neues Geschichtsbild. Wohl aber vermag sie zu zeigen, wie die Geschichtsschreibung stärker aus den Banden nationaler Befangenheit gelöst und wie die Vergangenheit nach verpaßten Gelegenheiten befragt werden könnte. Dies ist keine rein akademische Angelegenheit. Zu einer auf längere Sicht wirksamen Politik gehört immer ein entsprechendes Geschichts- und Weltbild. Wegen der großen Konflikte (Ost-West, Nord-Süd) und weltweiter Probleme (Nahrung, Energie, Umwelt) wird heute von vielen Seiten der Ruf nach einer neuen Politik laut, die nicht mehr bloß mit traditionellen Reaktionen auf neue Herausforderungen antwortet. Wie könnte das Geschichtsbild einer solchen alternativen Politik aussehen? Heinz Sitta liefert dazu durch sein neues Befragen der Vergangenheit erste wichtige Hinweise.

Raymund Schwager, Innsbruck

¹ Im Selbstverlag (Meeschenstr. 23, D-2908 Friesoythe) 1980, 166 Seiten. – Die Zitate zu Beginn finden sich auf S. 87 bzw. 90.