



NICHT NUR EINE Frage des Gewissens und ethischer Abwägung ist die Hinnahme oder Ablehnung nuklearer Rüstung, sondern eine Herausforderung unseres Glaubens. Das ist die These des untenstehenden Textes aus USA. Seit dem Spätherbst letzten Jahres, als er zum Beispiel im Priesterrat der Diözese Münster/Westf. als «prophe-tisches Wort» zur Debatte stand, zirkuliert er in einer deutschen Übersetzung, die von uns nach dem Original überarbeitet wurde. Es handelt sich um eine Ansprache über «Glaube und Abrüstung», die der katholische Erzbischof von Seattle, *Raymond G. Hunthausen*, am 12. Juni 1981 vor einer Synode der Lutherischen Kirche in Tacoma hielt. Über den «Sitz im Leben» und kirchlich-ökumenischen Kontext in USA informiert anschließend unser Mitredaktor *Karl Weber*. Den als Protest gegen die Atomrüs-tung in Erwägung-gezogenen Schritt einer 50prozentigen Steuerverweigerung hat Erz-bischof Hunthausen erst jetzt, vor wenigen Tagen, wahrgemacht. *Red.*

Abrüstung – herausgeforderter Glaube

Ich bin dankbar, daß man mich aufgefordert hat, über Abrüstung zu sprechen, denn das zwingt mich zu einer Art persönlicher Abrüstung. Über dieses Thema habe ich seit zwei Jahren nachgedacht und es in meine Gebete eingeschlossen. Ich erinnere mich lebhaft daran, wie ich 1945 die Nachricht vom Atombombenabwurf auf Hiroshima vernahm. Ich war tief erschüttert. Ich konnte damals nicht in Worte fassen, wie schrecklich ich diese Nachricht empfand, daß eine Stadt mit Hunderttausenden von Menschen von einer einzigen Bombe zerstört worden war. Hiroshima forderte meinen christlichen Glauben in einer Weise heraus, die ich erst jetzt zu verstehen beginne. Dieses schreckliche Ereignis und das darauffolgende von Nagasaki versank in meinem Unterbewußtsein, wie es in den Seelen von uns allen unterging, ob wir das erkennen oder nicht.

Es tut mir leid, sagen zu müssen, daß ich mich erst sehr viele Jahre später gegen das Übel nuklearer Bewaffnung ausgesprochen habe. Am meisten forderte mich der Jesuitenpater Richard McSorley im Jahr 1976 heraus mit seiner Schrift: «It's a Sin to Build a Nuclear Weapon» (Es ist Sünde, eine Atomwaffe zu bauen). Pater McSorley sagt: «Der Gipfel der Gewalttätigkeit unserer heutigen Gesellschaft ist die Bereitschaft, Atomwaffen einzusetzen. Verglichen mit dieser Bereitschaft sind alle anderen Übel gering. Wenn wir uns der Frage unserer Zustimmung zur Benützung nuklearer Waf-fen nicht ehrlich stellen, ist jegliche Hoffnung auf eine durchgreifende Besserung der allgemeinen Moral zum Scheitern verurteilt.» Dem stimme ich zu. Unsere Bereitschaft, im Interesse unserer Sicherheit als Amerikaner überall auf dieser Erde Leben zu zerstören, ist die Wurzel von vielen schrecklichen Ereignissen in unserem Land.

DER BAU DER Trident-Unterseeboot-Basis in unserer Nachbarschaft und die damit verbundene Strategie des Ersten Schlags veranlassen mich, gegen die nukleare Bewaffnung zu sprechen. Ein einziges Trident-U-Boot kann mit seinen Atomspreng-köpfen 408 verschiedene Ziele zerstören, jedes davon mit einer Bombe, die fünfmal stärker ist als die Hiroshima-Bombe. Trident und andere neue Waffensysteme wie MX und Marschflugkörper haben eine so ungeheure Zielgenauigkeit und Explosionskraft, daß man sie nur als Vorbereitung zum Ersten Schlag auffassen kann. Erstschlags-Atomwaffen sind unmoralisch und verbrecherisch. Von ihnen profitieren nur die Rüstungsindustrie und die Wahnsinnsträume jener, die einen nuklearen Holocaust «gewinnen» wollen. Ich spreche auch darum gegen Trident, weil die Basis sich hier bei uns befindet. Wir tragen ganz besondere Verantwortung für das, was in unserem eigen-en Hinterhof geschieht. Und wenn Verbrechen vorbereitet werden in unserem Namen, müssen wir offen darüber reden.

DOKUMENT

Erzbischof Hunthausen gegen Atomrüstung: Eine Rede vor der lutherischen Synode im Nord-westen der USA – Der Bau des Trident-Stütz-punktes auf seinem Diözesangebiet – Besondere Verantwortung angesichts der Immoralität dieses Erstschlag-Waffensystems – Friedensproblema-tik als Glaubensfrage – In der Nachfolge des Ge-kreuzigten – Zur einseitigen Abrüstung ange-sichts des atheistischen Kommunismus – Zweier-lei Risiken gegeneinander abwägen – Steuerver-weigerung als eine der möglichen gewaltfreien Protestaktionen.

FRIEDENSBEWEGUNG

Appelle katholischer Bischöfe in USA: Neben den bekannten Friedensaktivisten melden sich nun auch Bischöfe zu Wort – Sie erinnern an die neuere kirchliche Lehrtradition – Die besondere Verantwortung der Weltmacht an Ort empfun-den und konkret wahrgenommen – Erzbischof Hunthausens Rede im ökumenischen und nation-alen Kontext – Offene Diskussion des Bischofs-votums auch in der eigenen Bistumszeitung – Analoge Stellungnahmen anderer bischöflicher Sprecher und religiöser Basisorganisationen.

Karl Weber

LITERATUR

Mystik und neuere Literatur (2): Mystische Er-fahrung im Spannungsverhältnis zum Wort – Pöetisches Genie und Inspiration – Wann haben Texte einen «mystischen Einschlag»? – Peter Handke: «Unendliches Liebesschwingen zwi-schen der Seele und Gott, das ist Himmel» – Sprachliche Entgrenzung – Auch nicht ursprüng-lich poetische literarische Gattungen für mysti-schen Impuls offen – Strategie der Auffindung – Phänomen Mystik, ein vernachlässigtes Thema der Literaturkritik.

Paul Konrad Kurz, Gauting b/München

KANONISTIK

Systematischer Grundriß zur Kirchenrechtslehre: Orientierungsschnelsen in unwegsames Gebiet – *Johannes Neumann* verknüpft Kanonistik mit Institutionentheorie – Neue Ansätze zu rechts-theoretischer Reflexion – Grundfragen um «Recht und Ordnung» in der Kirche – Illusions-los, deshalb manchmal desillusionierend – Kriti-sche Anmerkungen – Kein durchgängiger Einbe-zug des neuen Codexprojekts – Dort z. B. kein Platz für die Institution Konzil: Wo bleibt der Protest?

Knut Wolf, Nijmegen

DISKUSSION

Replik zu «Lust an Gott»: Nicht nur H. Häring stößt sich an dem vorausgesetzten Kirchenbild – Hilfreiche Anfragen an meine konkreten Erfah-rungen – Unheil in, Gnade außerhalb der Kirche – Gemeinde der Unvollkommenen, keine Son-derform – Das verräterische «und» bei «Jesus und die Kirche».

Ludwig Weimer, München

Pater McSorleys Artikel und der Bau der Trident-Basis in unserer Nähe erweckten meine Sinne zu einem neuen Verständnis der Forderung des Evangeliums, heute, im Atomzeitalter, Frieden zu schaffen. Sie riefen mir die Schrecken von Hiroshima ins Gedächtnis zurück. Seit diesem Erwachen vor fünf Jahren habe ich versucht, dieser Forderung in Wort und Gebet besser nachzukommen als damals im Jahr 1945. Ich halte das Gebet für notwendig, weil unsere gegenwärtige Krise viel tiefer geht als die Politik. Ich habe viele gründliche, politische Analysen zur nuklearen Situation gehört. Aus allen sprach die Verzweiflung. Das ist kein Wunder. Der Atomwaffenrüstungswettlauf kann die gewalttätige Energie, die sich in Zehntausenden von Jahren zu einem nahezu grenzenlosen Energiepotential angesammelt hat, in einem alles beendenden Augenblick entladen – eine dämonische Umkehrung der Macht des Schöpfers, Leben zu geben. Aber die Politik ist von sich aus nicht in der Lage, das Dämonische in ihrer Mitte zu überwinden. Das erfordert eine andere Dimension. Ich bin überzeugt, daß ein Ausweg aus dieser schrecklichen Krise gefunden werden kann, wenn wir unseren Glauben im Gebet vertiefen, so daß wir lernen, unsere Sicherheit nicht den Raketen anzuvertrauen, sondern der liebenden Fürsorge des Einen, der das Leben gibt und erhält. Wir müssen mit offenen Herzen zum Evangelium zurückkehren und wieder lernen, was es heißt, Glauben zu haben.

DER HERR hat uns gesagt: «Selig, die Frieden schaffen: Sie werden Söhne Gottes heißen.» Das Evangelium fordert uns auf, Friedensstifter zu sein und den göttlichen Weg der Versöhnung zu gehen. Aber die nächste Seligpreisung bei Matthäus sagt ebenso, daß die Friedensstifter auch darum gesegnet sind, weil sie Verfolgung erleiden, und auch das ist ein Weg zum Himmelreich: «Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden: ihnen gehört das Himmelreich.»

Um heute die Aufforderung des Evangeliums, Frieden zu schaffen, und wie sie zur Verfolgung führt, besser zu verstehen, möchte ich besonders auf die Worte des Herrn hinweisen: Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es retten (Mk 8, 34f.).

Exegeten lehren uns, diese Worte seien das Herzstück des Markus-Evangeliums, das Kriterium für den Glauben an Christus. Dieser Punkt in Jesu Lehre ist nicht zu umgehen: Als seine Nachfolger können wir dem Kreuz nicht ausweichen, das jedem von uns gegeben ist. Es tut mir leid, aber ich muß mich selbst und jeden von euch daran erinnern, daß Jesus mit «dem Kreuz» jenes Marterholz meinte, mit dem man im Römischen Reich Menschen hinrichtete, die man für Revolutionäre hielt. Jesu vornehmstes Gebot im Evangelium ist, Gott und den Nächsten zu lieben. Wenn aber dieses Gebot leibhaftige Gestalt annimmt durch den ausdrücklichen Ruf zum Kreuz, so fürchte ich, daß ich, wie die meisten von euch, lieber in abstrakten Begriffen denke, und nicht in dem konkreten Zusammenhang, in dem unser Herr gelebt hat und gestorben ist. Jesu Ruf zum Kreuz war ein Ruf, Gott und den Nächsten in so direkter Weise zu lieben, daß es die maßgebenden Autoritäten nur für subversiv und revolutionär halten konnten. «Sein Kreuz nehmen», «sein Leben verlieren» bedeutete, bereit zu sein, unter den Händen der politischen Obrigkeit für die Wahrheit des Evangeliums und für die Liebe Gottes, die uns alle eint, zu sterben.

ALS NACHFOLGER CHRISTI müssen wir auch im Atomzeitalter unser Kreuz aufnehmen. Ich glaube daran, daß eine offensichtliche Bedeutung des Kreuzes *einseitige Abrüstung* heißt. Jesus nahm das Kreuz an und nicht das Schwert, das zu seiner Verteidigung gezogen wurde. Das ist das Bekenntnis zur einseitigen Abrüstung. Wir sind zur Nachfolge aufgerufen. Unsere Sicherheit als gläubige Menschen liegt nicht in dämonischen Waffen, die alles Leben auf Erden bedrohen. Unsere Sicherheit liegt in einem liebend für uns sorgenden Gott. Wir müssen unsere Terrorwaffen abschaffen und uns auf Gott verlassen.

Einige sagen mir, einseitige Abrüstung sei Wahnsinn angesichts des atheistischen Kommunismus. Ich finde, Atomrüstung, ganz gleich von welcher Seite, ist atheistisch und erst recht ein Wahnsinn. Andere sagen mir, einseitige Abrüstung in diesem Land sei eine politische Unmöglichkeit. Wenn das der Fall ist, dann liegt es vielleicht daran, daß wir vergessen haben, wie es wäre, wenn wir aus dem Glauben heraus handelten. Aber ich plädiere hier für einseitige Abrüstung nicht als Parteiprogramm – mit dieser Forderung kann man keine Wahl gewinnen –, sondern als moralischem Imperativ für solche, die Christus nachfolgen wollen. Wir haben nur die eine Wahl: Wer sein eigenes Leben retten will durch Atomwaffen, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert, weil er auf diese Waffen verzichtet um Jesu willen und um des Evangeliums der Liebe willen, der wird es erhalten.

VON SEINEM LAND zu fordern, auf seine Sicherung durch Waffen zu verzichten, heißt zum *Risiko* ermutigen; es ist allerdings ein vernünftigeres Risiko als der atomare Rüstungswettlauf – aber immerhin ein Risiko. Ich bin betroffen, wie viel mehr wir Amerikaner erschrecken bei dem Gedanken an Abrüstung als über den Marsch in den Atomkrieg. Wir, deren Atomwaffen Millionen Menschen auf der Erde in Schrecken versetzen, erschrecken bei dem Gedanken, keine zu haben. Stellen wir uns unsere Nation ohne dieses Machtwerkzeug vor, so fühlen wir uns ganz entblößt. Die Propaganda und unsere Lebensweise haben uns in ein Totengewand gehüllt. Auf die Macht zur globalen Zerstörung zu verzichten, wird so empfunden, als ob wir damit alles riskierten. Und wir riskieren wirklich alles, aber in einer anderen Richtung, als wir es jetzt tun. Atomwaffen schützen Privilegien und Ausbeutung. Sie aufzugeben, würde bedeuten, die Wirtschaftsmacht über andere Völker aufzugeben. Friede und Gerechtigkeit gehören zusammen. Auf dem Weg, auf dem wir uns jetzt befinden, braucht unsere Wirtschaftspolitik gegenüber anderen Völkern Atomwaffen. Diese Waffen aufzugeben, bedeutet mehr aufzugeben als unsere Machtmittel, die Welt zu terrorisieren. Es würde bedeuten, den Grund für diesen Terror aufzugeben: unsere Vormachtstellung in der Welt.

Aber wie kann man in einem Lande, dessen Regierung von der Rüstungsindustrie beherrscht zu sein scheint, das Kreuz der Gewaltlosigkeit auf sich nehmen, in einem Lande, wo viele Bürger, vielleicht die meisten Bürger, der Größe und Kompliziertheit des Problems empfindungslos und tatenlos gegenüberstehen, während ihnen andererseits die Aussicht auf einen nuklearen Holocaust Furcht und Schrecken einjagt? Die Lage ist klar. Etwas muß getan werden. Irgendeine Form gewaltfreien Widerstands.

EINIGE SCHREIBEN vielleicht an ihre gewählten Volksvertreter auf Staats- und Landesebene; andere nehmen lieber an Märschen, Demonstrationen oder ähnlichen Protestaktionen teil. Es gibt ja viele Möglichkeiten, etwas zu tun. Ich möchte auf eine weitere Möglichkeit hinweisen: Ganz einfach – eine beträchtliche Anzahl von Bürgern im Staate Washington – 5000, 10000 oder eine halbe Million – behalten 50% ihrer Steuern ein und leisten so gewaltfreien Widerstand gegen den atomaren Massenmord und Selbstmord. Ich glaube, das wäre ein entscheidender Schritt zur Abrüstung. Unsere gelähmte Demokratie braucht eine solche Schocktherapie von gewaltfreien Aktionen aus dem Glauben heraus. Wir müssen uns weigern, unserem nuklearen Abgott Weihrauch – in diesem Fall Steuergelder – zu opfern. Am 15. April können wir uns für einseitige Abrüstung einsetzen. Das Formular 1040 ist das Mittel, durch welches das Pentagon sich in unser aller Leben hineindrängt und unsere gedankenlose Mitarbeit verlangt im Dienst des Götzen nukleare Zerstörung. Ich glaube, die Lehre Jesu will uns sagen, wir sollen dem «Atomkaiser» geben, was dieser Kaiser verdient hat – nämlich Steuerverweigerung. Und wir sollen anfangen, Gott allein das Vertrauen zu schenken, das wir jetzt durch unsere Steuergelder einer dämonischen Macht entgegenbringen.

Manche nennen meinen Vorschlag vielleicht «zivilen Ungehorsam». Ich möchte ihn lieber «Gehorsam gegen Gott» nennen.

Ich muß in aller Ehrlichkeit gestehen, daß meine Vision einer beträchtlichen Anzahl von Steuerverweigerern noch nicht so weit gediehen ist, daß ich versucht habe, sie in der naheliegendsten Form zu verwirklichen, nämlich, indem ich einer von ihnen geworden wäre. Ich habe mich bisher noch nie geweigert, Kriegssteuer zu zahlen, obwohl ich weiß, daß eine große Zahl nie zustande kommen kann, wenn nicht einige ein Beispiel geben. Aber ich teile euch meine Vision mit. Sie ist ein Teil meines eigenen Kampfes, die Forderungen des Evangeliums des Friedens, die unser Herr gegeben hat, zu verwirklichen. Nicht der Weg zum Kreuz ist im Atomzeitalter zur Diskussion gestellt, sondern unser Wille, ihn zu beschreiten.

Ich weiß wohl, daß viele nicht einig sind mit meinem Vorschlag der einseitigen Abrüstung und der Steuerverweigerung. Ich weiß auch, daß man über spezielle Taktiken endlos argumentieren kann; aber ganz gleich, wie sehr wir in den Methoden auseinandergehen, eines wenigstens ist gewiß: Wir müssen wieder und wieder fordern, daß unsere politischen Führer sich für Frieden und Abrüstung einsetzen und nicht in erster Linie für Krieg und «Nachrüstung». Wir müssen verlangen, daß Zeit und Kraft und Geld in erster Linie dafür eingesetzt werden, daß jedermann erfährt, daß die Vereinigten Staaten *nicht* in erster Linie die stärkste Militärmacht der Welt sein wollen, sondern der stärkere Anwalt für den Frieden. Wir müssen jeden Politiker in Frage stellen, der ständig über den Bau von Waffen redet, jedoch nie über Friedensbestrebungen. Wir müssen das ganze Volk auffordern, seine Bedenken zu äußern gegen eine Regierung, welche Völker, die Nahrung brauchen, mit Waffen versorgt; welche für Militärausgaben stets ein offenes Scheckbuch hat, während sie, um ihr Budget auszugleichen, die Unterstützung der Armen drastisch beschneidet; welche Zeit, Energie und Geld hauptsächlich zur Entwicklung einer Kriegsstrategie aufwendet statt für eine Strategie des Friedens.

KREATIVITÄT ist von jeher Mangelware. Deshalb sollte sie **K** nur für die wichtigsten Zwecke eingesetzt werden. Und doch ist es offensichtlich, daß unsere kreativen Anstrengungen meist nicht dem Frieden gelten, sondern dem Krieg. Es gibt zu

viele Leute, die davon ausgehen, man könne doch nicht viel machen, um die Rüstungsausgaben zu reduzieren, da die Sowjetunion unendlich weiter rüste, ganz gleich, was wir tun. Wir haben zuwenig Menschen, die nach gangbaren Wegen zur Rüstungsbeschränkung suchen.

In unserer katholischen Erzdiözese in Seattle habe ich unseren Gemeinden empfohlen, wir sollten uns in diesem Jahr als Antwort auf die Eskalation der atomaren Rüstung alle mehr dem Herrn zuwenden. Deshalb wollen wir jede Woche am Montag mit Fasten und Beten beginnen. Das ist der Weg, so glaube ich, sich einer Macht, die größer ist als die der Wasserstoffbombe, anzuvertrauen. Ich glaube, nur wenn wir unser Leben von Grund auf ändern und uns der unendlichen Liebe Gottes anheimstellen, werden wir die Phantasie und die Kraft erhalten, das Kreuz der Gewaltlosigkeit auf uns zu nehmen.

Der Atomrüstungswettkampf *kann* gestoppt werden. Die Atomwaffen *können* abgeschafft werden, meine Schwestern und Brüder, das glaube ich aus vollem Herzen im Vertrauen auf Gott. Der Schlüssel zu einer atomwaffenfreien Welt ist das Kreuz, das im Mittelpunkt des Evangeliums steht, und unsere Antwort darauf. Die ungeheure Verantwortung, die mir und euch in diesem atomaren Zeitalter auferlegt ist, ist unser Bekenntnis zu einem Gott, der den Tod in Leben verwandelt hat durch die Person Jesu Christi. Wir müssen diesen Glauben in die Tat umsetzen. Das Leben selbst hängt davon ab. Unser Glaube sieht die Verwandlung des Todes durch das Kreuz der leidenden Liebe als ein fortdauerndes Geschehen. Es ist unser Weg in die Hoffnung auf eine neue Welt. Jesus machte es klar, daß die Geschichte vom Kreuz und vom leeren Grab nicht mit ihm zu Ende war. Gott sei Dank, sie ist es nicht. Wir leben in einer Zeit, die neue Wunder braucht. In einer Zeit, die vom Tode bedroht ist, brauchen wir eine Wiedererweckung durch den allmächtigen Gott. Gott allein ist unsere Rettung, wenn wir – jeder von uns in seinem Leben – das Kreuz der Gewaltlosigkeit und der leidenden Liebe auf uns nehmen. Nun bitten wir den Heiligen Geist, uns alle in diese gewaltfreie Aktion hineinzuführen, zu unserem Kreuz und zu der neuen Erde, die dahinter liegt. *Erzbischof Raymond G. Hunthausen, Seattle, USA*¹

¹ Adresse: 907 Terry Avenue, Seattle, Washington 98104

US-Bischöfe gegen nukleare Bewaffnung

Nukleare Abrüstung und Frieden sind auch in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten zu Themen geworden. In jüngerer Zeit sind es nicht «nur» die entschlossenen Pazifisten wie die verstorbene *Dorothy Day* oder die Gebrüder *Berrigan*, die Schlagzeilen machen, sondern jetzt sind es Bischöfe, die ihre Stimme deutlich erheben. Gewiß gehen nicht alle gleich weit in ihren Äußerungen und lassen sich nicht im gleichen Maße behaften – oder gar verhaften, wie neulich die sogenannten «Plowshare-eight» (der Name bezieht sich auf die Waffen, die in Pflüge umgeschmiedet werden, eine Anspielung an den Propheten Jesaja und an das entsprechende sowjetische Mahnmahl vor dem UNO-Gebäude in New York), zu denen wiederum die Gebrüder *Berrigan* gehören und die verurteilt worden sind, weil sie in eine Munitionsfabrik eingedrungen waren und mit Hämmern Atomsprenköpfe beschädigt hatten.

Dennoch bekommen die bischöflichen Stimmen – trotz oder vielleicht wegen ihrer anderen Form von Engagement – immer mehr Gewicht. Es dürfte für einen Politiker schwierig sein, diese Bischöfe einfach als politische Heißsporne abzutun oder sie sogar mit Moskau in Verbindung zu bringen. Die Gründe für ihr Reden und Verhalten sind anderswo zu orten, und die Umstände, warum ihre keineswegs neuen Worte plötzlich etwas mehr gehört werden, lassen sich in etwa erklären. Es wäre jedoch verkehrt, wollte man in kirchlichen Friedensappellen eine modische Anpasserei der nachkonziliären Kirche sehen.

Die Kritik des neo-konservativen Historikers *James Hitchcock* an der nachkonziliären Kirche, wonach Pfarrhäuser und Klöster von Leuten bevölkert seien, die nur ein gewöhnliches Leben wie die andern anstrebten und das Anderssein loswerden möchten, trifft auf diese Bischöfe und ihre Gefolgsleute keineswegs zu, denn diese suchen alles andere als ein bequemes Normalleben. Hier zeigt sich die nachkonziliäre Kirche gerade in einem vom Evangelium her inspirierten Anderssein, was nicht heißt, sie würde sich erneut in ein Getto einschließen; sie tritt vielmehr erst recht in einen Dialog mit der Welt.

Wie anderswo sind wohl auch in den USA die amtlichen katholischen Lehräußerungen zu Krieg und Frieden überhört worden. Bereits am 15. Februar 1978 hat die katholische Bischofskonferenz der USA ein Faltblatt *The Gospel of Peace and The Danger of War* ins Volk gestreut, das in kurzer Form darauf hinwies, wie die Glieder der Weltkirche die Botschaft *Pauls VI.* zum Friedenstag 1978 – der Papst rief darin die ganze Menschheit auf, «über die Bedeutung des Friedens in einer Welt, die noch von vielerlei Gewalttätigkeit gezeichnet ist, nachzudenken» – zur eigenen Sache machen können. Fast programmatisch klingen die Sätze der Bischöfe: «Für die Kirche in den Vereinigten Staaten haben die prophetischen Worte des Heiligen Vaters eine besondere Bedeutung. Keine Nation hat eine entscheidendere Rolle beim Bestimmen des heiklen Gleichgewichts zwischen den Gefahren des Krieges und den Möglichkei-

ten des Friedens. Es wäre eine Illusion zu glauben, die Vereinigten Staaten würden die Verantwortung allein tragen; aber es wäre eine noch gefährlichere Täuschung, das Friedenspotential, das unsere Stellung in der Welt uns bietet, nicht wahrzunehmen.» Dem Leser wird eine kurze Reflexionshilfe geboten mit Hinweisen auf die wichtigsten Dokumente wie die Enzyklika *Johannes' XXIII. Pacem in Terris* (1963) und die Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et Spes* (1965).

Inhaltlich war in diesem Faltblatt eigentlich nichts anderes zu lesen, als was bereits als bekannt vorausgesetzt werden durfte. Aber gerade hier zeigt sich, wie wenig man das zur Kenntnis genommen hat, was die Kirche zu Krieg und Frieden schon gesagt hat. Die Brisanz der kleinen Publikation liegt also mehr im Methodischen, im konkreten Aufruf, Frieden zum Thema gemeinsamer Reflexion zu machen und zu erkennen, daß «die Kirche eine prophetische Stimme für den Frieden sein muß».

Manch einer mag zweifeln, ob solchen Aufrufen Gefolgschaft geleistet wird. Den Bischöfen mag man es aber nicht verargen, wenn einige unter ihnen sich selber beim Wort nehmen, und zwar im vollen Bewußtsein, daß es sich dabei um ein Wagnis handelt.

Es ist bezeichnend, daß «die besondere Bedeutung für die Kirche in den Vereinigten Staaten» der Friedensbotschaft Pauls VI. ausgerechnet bei solchen Bischöfen am meisten beherzigt wurde, in deren Diözesengebiet *Atomwaffen produziert* oder installiert werden. An solchen Orten wird ein globales Problem wie jenes des bedrohten Weltfriedens sehr lokal und konkret. Folgende Beispiele mögen illustrieren, wie die diesbezügliche «besondere» Verantwortung wahrgenommen wird:

Erzbischof Raymond G. Hunthausen, Seattle

Wer Erzbischof Hunthausen vor dem 12. Juni 1981 begegnet wäre, hätte wohl den Eindruck eines leutseligen, unauffälligen, seelsorgerlich volksnahen und gottverbundenen Kirchenmannes mitgenommen. Gewiß hätte er im Gespräch auch damals schon vernehmen können, was der Erzbischof vom Bau des Trident-Stützpunktes in *Bangor*, also auf seinem Diözesengebiet, hält, denn er machte keinen Hehl daraus und ließ sich bereits 1979 bei einer Protestkundgebung sehen. Niemals hätte einer damals vorausgesagt, daß diesem Mann von einem Tag auf den andern die Rolle eines Sprechers für eine atomwaffenfreie Welt zufallen würde. Er soll selber überrascht gewesen sein, daß man im Nordwesten und darüber hinaus anfang, auf ihn zu hören. Dies kam so. Am 12. Juni des vergangenen Jahres hielt Erzbischof Hunthausen eine Rede vor der *Pacific Northwest Synod for the Lutheran Church in America* zum Thema *Faith and Disarmament* (Glaube und Abrüstung). Es war ein mutiges Zeugnis seines Gewissens; es sieht sich konfrontiert mit der Friedensbotschaft des Evangeliums und mit der schrecklichen Realität atomarer Aufrüstung in unmittelbarer Nachbarschaft. Trident gehört in die Strategie des Ersten Schlags. Atomare Erstschlagwaffen seien «unmoralisch und kriminell», sagt der Erzbischof und Trident sei das «*Auschwitz von Puget Sound*» (Name jener Region). Eindrücklich schildert er, was die Bombe moralisch dem Menschen antut, bevor sie überhaupt in den Einsatz kommt. Sie verhindere die Besserung der allgemeinen Moral, weil verglichen mit der Bereitschaft ihres Einsatzes daneben alle anderen Übel gering erschienen. Die Atombewaffnung verleite die Bürger dazu, dem Atomgötzen mehr zu vertrauen als dem Einen, der Leben spendet und erhält: «Ich glaube, die Lehre Jesu will uns sagen, wir sollen dem «Atomkaiser» geben, was dieser Kaiser verdient hat – nämlich Steuerverweigerung. Und wir sollen anfangen, Gott allein das Vertrauen zu schenken, das wir jetzt durch unsere Steuergelder einer dämonischen Macht entgegenbringen.»

Dieser Vorschlag für gewaltfreien Widerstand durch 50% Steuerverweigerung, den der Erzbischof als eine der Möglichkeiten zu aktivem Widerstand erörterte, brachte den Funken zum Springen. Hier wurden Worte mit einer möglichen Aktion verbunden. Ein Erzbischof, der an Steuerverweigerung denkt, das war eine Sensation. Die Medien griffen sie auf und verbreiteten sie über die ganze Nation.

Keine autoritäre Autorität

Wer je in seiner Diözese gelebt und mit einer Gemeinde – flankiert vom Sternenbanner und vom päpstlichen Banner – Eucharistie gefeiert hat, kann ungefähr ermessen, daß mancher Gläubige erstaunt gefragt hat, was ihr Bischof wohl im Sinne hat. Denn gerade die vielen mittelständischen Katholiken wollen «gute Amerikaner» sein. Es hatte ja lange gebraucht, bis sie das Image einer fremden Einwandererkirche losgeworden waren und allmählich als «salonfähig» galten. Die Diözesanzeitung *The Catholic Northwest Progress*, die in keiner Weise einer Hofzeitung gleicht, druckte am 25. Juni in ihrer Rubrik *Dialogue* eingesandte heftige Reaktionen gegen die Rede des Erzbischofs ab: Der Erzbischof habe als geistlicher Berater dazusein und solle sich aus der Politik raushalten. Das demokratische System erlaube, die bestqualifizierten Leute zu wählen, die dann zu entscheiden hätten, was für die Erhaltung des Friedens das Beste sei. Der Verlust von vielen Menschenleben in Hiroshima und Nagasaki würde zwar «schwer auf unseren Herzen lasten», aber man dürfe nicht vergessen, wieviele amerikanische Leben dadurch geschont worden seien. Dem Schutz dieser Waffensysteme verdanke der Erzbischof die Freiheit, so zu sprechen, wie er es tat. Unter dem Kommunismus wäre diese Freiheit verloren. Angesichts der kommunistischen Gefahr wäre eine einseitige Abrüstung eine Einladung, unsern *American way of life* durch ein politisches System zu ersetzen, das atheistisch sei und Religionen verfolge.

Auf heftige Reaktionen war der Erzbischof gefaßt. Sie haben deshalb auch Platz in seiner eigenen Zeitung. Argumente müssen auf den Tisch gebracht und geprüft werden. So hat er den Katholiken im westlichen Teil des Staates Washington gesagt: «Sie mögen mit meinen vorgeschlagenen Aktionen und Taktiken nicht einverstanden sein. Was ein guter Katholik jedoch nicht tun darf, ist, weiterhin gedankenlos zu leben, als ob das Wettrüsten kein Problem wäre, als ob die riesigen Anhäufungen von Atomwaffen ohne weitere Prüfung gerechtfertigt wären, als ob es keine Prinzipien und Tatsacheneinschätzungen gäbe, die uns alle herausfordern, nochmals zu überlegen, was wir als eine Nation in dieser Sache tun. (*Seattle Times*, 3.7.81) Erzbischof Hunthausens Rede war somit ein Versuch, die Menschen als Christen und Bürger zum Nachdenken anzuregen. Dies paßt ins Bild seiner Persönlichkeit. Er ist nicht der Typ, der von oben herab doziert und dekretiert. Sein Führungsstil in der Diözese ist geprägt von einer möglichst breiten Mitverantwortung der Priester und Laien. Wiederholt gab er zu erkennen, daß er niemanden moralisch zur Steuerverweigerung nötigen möchte. Auf der Titelseite seiner Diözesanzeitung vom 25. Juni stand ein Artikel, der die Möglichkeiten, vor allem aber die Schwierigkeiten einer solchen Steuerverweigerung gemäß der rechtlichen Lage und der geübten Rechtspraxis erörterte. Jeder konnte sich darnach ein klares Bild von den Folgen eines solchen Schrittes machen. Wer diesen Schritt tut, muß ihn aus eigener Überzeugung tun. Er selbst tat ihn erst vor wenigen Tagen (KNA, 4.2.82).

Atomfrage – eine Glaubensfrage

Hier zeigt sich, daß Hunthausen nicht ein politischer Propagandist ist. Für ihn ist die Atombewaffnung in erster Linie eine Glaubensfrage. Seine theologischen Aussagen spiegeln eine *Theologie nach Hiroshima*. Von daher muß man auch seine Bereitschaft zu einseitigen Schritten in der Abrüstung verstehen. Wenn ihm etwa vorgehalten wird, eine einseitige Abrüstung sei eine politische Unmöglichkeit, gibt er zu bedenken, «daß wir vielleicht vergessen haben, wie es wäre, wenn wir aus dem Glauben heraus handelten». Vor die Wahl gestellt, zwischen Sicherheit und Zuversicht zu wählen, vertraut er aus dem Glauben heraus auf den «liebend für uns sorgenden Gott». Wo das atombewaffnete Sicherheitsdenken zur «Götzendienerei» geworden ist, muß er ihr ja wohl auch mit theologischen Gegenargumenten entgegentreten. Er ist sich des Risikos einseitiger

Abrüstung bewußt, wägt es jedoch ab gegen das noch größere Risiko einer ständigen atomaren Eskalation.

Das Evangelium ruft uns auf, Friedensstifter zu sein, den göttlichen Weg der Versöhnung zu praktizieren. Auf diesem Weg der Nachfolge des Herrn kommt man nicht darum herum, das «Kreuz aufzunehmen», was seinerzeit bedeutete, bereit zu sein, in den Händen politischer Autoritäten um der Wahrheit des Evangeliums willen zu sterben. Hier kann man die tiefste Begründung der Worte und des Verhaltens Erzbischof Hunthausens finden. Als ein Mann des Gebetes hatte er schon vorher die Gläubigen eingeladen, mit ihm jeden Montag zu fasten und zu beten.

Nukleare Abrüstung als ökumenisches Thema

Die Rede des Erzbischofs hat etwas in Bewegung gesetzt. Das Problem um Krieg und Frieden wurde zum Thema breiter Auseinandersetzung und Besinnung. Beachtlich ist vor allem auch die ökumenische Dimension der Zustimmung, die Hunthausens Rede fand. Nicht nur wurde sie vor Lutheranern gehalten und mit großem Applaus quittiert, sondern sie war gleichzeitig Anlaß gemeinsamer ökumenischer Erklärungen der *Washington Association of Churches*. Schon am 23. Juni stellten sich alle acht Kirchenführer der in ihr vertretenen Kirchen hinter den katholischen Erzbischof. Am 27. August beriet dieselbe Vereinigung der Kirchen in Olympia (Wash.) über das weitere Vorgehen aufgrund der «prophetischen Predigt» des Erzbischofs. Der dort festgestellte Konsens wurde in eine gemeinsame Erklärung gefaßt, welche sich der Argumentation Erzbischof Hunthausens anschloß, ohne allerdings die Möglichkeit einer Steuerverweigerung zu erörtern. Dafür beschloß die Vereinigung eine konzertierte Demonstration mit friedlichen Mitteln bei der Ankunft des Trident-U-Bootes in Bangor.

Diese nicht-fundamentalistischen Kirchenführer konnten vermuten, daß sich auch die *Evangelikalen* dem wachsenden Protest gegen die Atombewaffnung anschließen würden. Hatte doch zuvor schon einer ihrer prominenten Vertreter, *Billy Graham*, seine Sinnesänderung öffentlich bekannt und u. a. erklärt: «Es gab Zeiten in meinem Leben, wo ich das Reich Gottes mit der amerikanischen Lebensweise verwechselt habe ... Aber (jetzt glaube ich) das Reich Gottes ist nicht dasselbe wie Amerika, und unsere Nation unterliegt dem Urteil Gottes wie jede andere Nation.» (*Junge Kirche* 42 [1981] 12, 590).

Wie reagieren die Gläubigen in den Kirchenbänken? Sicherlich werden sie gespalten sein, wenn auch nicht nach dem Einteilungsschema in Liberale und Konservative. Die über tausend Briefe an den Erzbischof waren Ende Oktober im Verhältnis 6:1 zu seinen Gunsten. Mitten in einem Gebiet, das wirtschaftlich in hohem Maße von den *Boeing*-Flugzeugwerken und damit auch von Rüstungsaufträgen abhängig ist, ist dies eher erstaunlich. Auch die militärischen Anlagen bringen Arbeit, so beschäftigt der im Bau befindliche Trident-Stützpunkt in Bangor allein fast 4000 Militär- und Zivilpersonen.

Im Staate Washington gehören nur 30% der Bevölkerung einer Glaubensgemeinschaft an, was im Vergleich zu den 60% des nationalen Durchschnitts eine Minorität ist. Die übrigen 70% gelten als *unchurched* (kirchenlos). So stellt sich die Frage der Gefolgschaft aus den Kirchenbänken im Rahmen der umfassenderen Frage der Verkündigung des Evangeliums über die Kirchenmauern hinaus. Das Beispiel Seattle zeigt, wie Frieden ein ökumenisches Thema geworden ist, das Anlaß ist zu einem gemeinsamen Zeugnis fürs Evangelium vor aller Welt. Eine oft gehörte Botschaft wirkt in diesem Kontext plötzlich wie eine unerhörte.

Bischof Leroy Matthiesen, Amarillo

Die *Washington Association of Churches* sah für ihr weiteres Vorgehen neben Aufklärungsarbeit vor allem auch die Kontaktnahme mit Amtskollegen über die ganze Nation, um so einen nationalen Dialog über den Frieden zu fördern. Bei den katholischen Bischöfen hatte das Thema eigentlich schon lange

auf der Traktandenliste gestanden. In einem gemeinsamen Hirten schreiben vom Jahre 1976 *To Live in Christ Jesus* war die nukleare Abschreckungspolitik scharf in Frage gestellt worden: «Als Besitzer eines riesigen nuklearen Arsenalns müssen wir uns bewußt sein, daß es nicht nur unrecht ist, zivile Bevölkerungen anzugreifen, sondern daß es ebenso unrecht ist, als Teil einer Abschreckungsstrategie zu *drohen*, sie anzugreifen.»

Für Bischof *Leroy Matthiesen* aus Amarillo (Texas) wurden solche allgemeinen Sätze plötzlich auch konkreter. Nachdem Präsident *Reagan* im August den Beschluß bekanntgab, die Neutronenwaffe solle gebaut werden, riet der Bischof den Arbeitern der dort heimischen *Pantex*-Werke, wo die Bombe gebaut werden soll, darüber nachzudenken, ob es nicht besser wäre, den Job aufzugeben und einen neuen, friedlicheren zu suchen. Alle zwölf katholischen Bischöfe in Texas schlossen sich seinem Aufruf an. Aber nach Monaten ist festzustellen: niemand hat aufgrund dieses Aufrufes seine Arbeit aufgegeben. Dies ist nicht verwunderlich, denn so etwas geschähe – insbesondere bei der heutigen Beschäftigungslage – erst am Ende eines Denkprozesses.

Es ist deshalb müßig, gleich einen Erfolg messen zu wollen. Bischöfe dieser Art erwarten keineswegs, daß auf ihr Wort hin alle eine plötzliche Kehrtwende machen würden. Sie sind schon von ihrem Führungsstil her eher Anreger zur gemeinsamen Diskussion. Nur zu gut wissen sie, daß sie selber einen langen Weg vom unkritischen Patrioten zum erklärten Pazifisten gegangen sind. Viele namenlose Christen und Nichtchristen haben auch in Amerika auf solche Äußerungen gewartet. Man möchte sagen: Hier wird nicht alte, sondern neue Führungsqualität und Autorität ins Spiel gebracht – eine Autorität übrigens, die sich bewußt der Kritik und der Argumentation aussetzt, weil sie sich eindeutig auf die Spielregeln der Demokratie einläßt. Will das Volk tatsächlich die nukleare Aufrüstung? Eine Gallup-Umfrage ergab im Monat Juni letzten Jahres ein 2:1-Verhältnis zugunsten nuklearer Abrüstung.

Friedensbemühungen im vielschichtigen Umfeld

Die Liste der Bischöfe, die sich gegen die Atombewaffnung geäußert haben, ist inzwischen beträchtlich lang geworden. Allein schon die Mitgliedschaft von Bischöfen in der Friedensorganisation *Pax Christi* gibt einen kleinen Hinweis: Vor drei Jahren waren es drei Bischöfe, heute sind es deren fünfundvierzig.

Ein weiteres Waffensystem, das zum offenen religiösen Protest führte, ist das MX-Raketensystem, wo 200 Raketen auf unterirdischen Geleisen hätten an 4600 Startstellen in den Staaten *Utah* und *Nevada* herumgeschoben werden können. Diesem Vorhaben widersetzte sich mit einem beachtlichen Teilerfolg die eher konservative *Mormonenkirche* unter der Führung von *Spencer Kimball*. Die Regierung sucht nun Ausweichstellen, einmal in den bereits bestehenden Anlagen in Arizona, Arkansas und Kansas. (*Junge Kirche* 42, 1981, 12, 591) Der Streit um diese Raketen ist noch nicht beigelegt, zwei katholische Bischöfe aus dem Staat Montana haben sich dem Widerstand angeschlossen, Bischof *Elden F. Curtiss* von Helena, dem früheren Bischofssitz des heutigen Erzbischofs von Seattle, und Bischof *Thomas J. Murphy* von *Great Falls-Billings*, welche beide eine gefährliche Eskalation der Nuklearrüstung in unmittelbarer Nachbarschaft befürchten.

So überraschend die Entwicklungen auf der Ebene der katholischen Hierarchie erscheinen mögen, wäre es doch falsch und verfrüht, daraus für den gesamten Episkopat Schlüsse zu ziehen. Kardinal *Terrence Cook* von New York hat denn auch kürzlich vor Militärkaplänen eher den bisherigen Kompromiß verteidigt, indem er erklärte, «eine nukleare Abschreckungsstrategie könne solange toleriert werden, als eine Nation ernstlich versuche, eine vernünftige Alternative vorzubringen» (*The Tablet*, 2. Jan. 1982, S. 5). Auch Bischof *John J. O'Connor*, der Generalvikar des Militärordinariats für die Streitkräfte, stellte die neueren Äußerungen seiner Amtsbrüder in Frage und meinte, daß weder die Theorie vom gerechten Krieg noch die Produktion von Atomwaffen von Kirchenführern verworfen worden seien.

Daß der Episkopat zur Zeit um eine klarere Position ringt, zeigt sich darin, daß seit Beginn 1981 eine Sonderkommission der Bischofskonferenz «Fragen über Krieg und Frieden» prüft.

Es ist zu erwarten, daß die Äußerungen der letzten Päpste mit ihrer deutlich kritischen Einstellung zum Wettrüsten und zur Atombewaffnung noch verstärkter zum Ausdruck kommen. Wie weit der zu erstellende Konsens auch Vorstellungen zu einseitiger Abrüstung miteinschließt, ist allerdings sehr fraglich.

Neue Elemente bringt der Regierungskurs der *Reagan-Administration* in die Diskussion. Der Entscheid für die Neutronenbombe war nicht nur für Bischof Matthiesen Anlaß zu Kritik, auch die *Ordensoberinnen* (Leadership of Women Religious) und die *Ordensobern* (The Conference of Major Superiors of Men Religious) sowie der nationale Bund der *Priesterräte* haben die Neutronenbombe verurteilt. Weiter unten an der Basis hat sich die katholische *Pax-Christi-Bewegung* mit vier andern ähnlichen Organisationen zu einem *New Abolitionist Covenant*

zur Abschaffung der Atomwaffen zusammengeschlossen. Diese Konvention möchte, ähnlich wie seinerzeitig bei der Abschaffung der Sklaverei, eine Bewegung an der Basis ins Leben rufen, um die Welt von Atomwaffen zu befreien. Diesbezüglich überraschend war die Stellungnahme der im *National Council of Catholic Women* organisierten *katholischen Frauen* an der Jahrestagung in Kansas City. Diese Organisation umfaßt 8000 Gruppen. Die 1400 Delegierten verließen die Jahrestagung mit dem großmehrheitlich gefaßten Auftrag, «unermüdlich für Abrüstung und Abschaffung aller Atomwaffen» zu arbeiten. – Eines steht heute schon fest: Die Lehre der Kirche über Nuklearwaffen wird fortan nicht mehr «das bestgehütete Geheimnis in der Welt» (Bischof *Sullivan* von Richmond, Virginia) sein.
Karl Weber

Mystik-Erfahrung in literarischer Gestalt

Mystische Spuren in der zeitgenössischen Literatur (2)*

Wer Spuren mystischer Erfahrung – sei es als Primärerfahrung, als zitierende Spracharbeit oder als sprachlich ausgreifende Bewußtseinsarbeit – in der Literatur und Kunst sucht, muß wissen: Literatur als solche ist nicht Mystik. Kunst ist nicht Mystik. Kunst kann mystische Erfahrung in Bildern, Literatur in Sprache überführen. Die Überführung verändert, vermischt, verfremdet die ursprüngliche Erfahrung notwendig mit nicht-mystischen Elementen. Künstler und Dichter können den mystischen Antrieb als Antrieb zur Erkenntnis der Form und als Antrieb zum Ausdruck der erkannten Form erfahren. In der Literatur wie in der Kunst kann meditatives Anschauen mystisch werden. Ein mystischer Antrieb des Erkennens der Formen wird in der Malerei bei Cézanne und Kandinsky, in der Literatur bei Franz Kafka und seit einigen Jahren bei Peter Handke erkennbar.

Literatur ist nicht Mystik

Mystische Erfahrung im strengen Sinn steht sogar in einem Spannungsverhältnis zum Wort. Sie kann zwar visionär werden, scheint aber primär eher bild- und wortlos zu sein: reine Gegenwart. Worte, Bilder, Erkenntnisabfolgen begrenzen. Sie bestehen aus Teilen. Der «reine» Mystiker verhält sich ganzheitlich. Er ist nicht stumm, aber ein Schweigender. Schweigend hört er, schweigend spricht er, schweigend schaut er, schweigend ist er ganz gegenwärtig. Was in der mystischen Begegnung geschieht, ist mehr und etwas anderes als Worte. Sie ist eine Ganzheitserfahrung. Erst im nachhinein, wenn der Mystiker zurückkehrt ins Tagesbewußtsein, sucht auch er Worte und Bilder.

Als Regel scheint zu gelten: je intensiver, «reiner» die mystische Erfahrung, desto ungemäßer erscheint die Wiedergabe in sprachlicher oder bildlicher Form. Aber auch die Umkehrung gilt: je geformter das mystische Material in Literatur und Kunst erscheint, desto mehr Anteil hat das spezifisch künstlerische Gestalt- und Formbewußtsein. Die breiteste Bedeutung gewinnt in der *Literatur* (und Kunst) ein *Mischspektrum* aus hellwach «normalem», aus dunkel mystischem und aus künstlerisch gestaltgebendem Bewußtsein. Es besteht ein großer Unterschied, ob zuerst die mystische Erfahrung da ist, die als Zeugnis oder Lehre zum Wort drängt – oder ob zuerst die Wortarbeit da ist, die, von einer inneren Ahnung gesteuert, zu Kundgebungen des Mystischen vordringt. Das erstere geschieht bei den «klassischen» Mystikern: bei Eckart, bei Theresia von Avila oder Johannes vom Kreuz. Das letztere trifft im Bereich der Literatur und Kunst zu. Im mystischen Geschehen ist nicht das Wort Ausgangspunkt. Es besitzt auch nachher «nur» Verweisungscharakter. Für den Schriftsteller ist die Worterfahrung Ausgangspunkt, das künstlerisch geformte Wort Ziel.

* Der erste Teil dieses Beitrags erschien in der letzten Nummer, S. 19ff.

Das Wort erhält, trotz des möglichen Verweisungscharakters, Eigenwert.¹

Die Übergänge von meditativem Schauen zu mystischem Schauen sind fließend. Die meditative Perspektive des Künstlers kann mystisch werden: fast unendlich geöffnet, ichfrei, konzentriert, vereint mit dem Anzuschauenden. Die Frage, ob es eine künstlerische Mystik als Form ohne Inhalt gebe, stellt sich zunächst in der gegenstandslosen Kunst der Malerei. Die Zurückdrängung traditioneller mystischer Inhalte reicht jedoch in literarische Perspektiven und Formen.

Gibt es eine natürliche Disposition für mystisches Erkennen? Hochgradige Sensibilisierung der Sinne und des Geistes eignen dem künstlerischen wie dem mystisch begabten Menschen. Ist sie mit besonderen psychosomatischen Fähigkeiten gekoppelt? Aus der alten Dichtungslehre kennt man die «Inspiration» als kreativen Antrieb. «Ein Gott ist in uns», bezeugten die Wortpropheten und die inspirierten Dichter. Noch der poetische «Genie»-Begriff, vom deutschen «Sturm und Drang» bis zur Romantik und Heinrich Heine, enthält Spuren davon. In Frankreich hat nach dem Ersten Weltkrieg das berühmte Mitglied der «Académie française», *Henri Bremond*, über die Nähe von Poesie und Mystik in seinem Buch «Prière et Poésie» geschrieben: Es gibt sicher auffallende Ähnlichkeiten zwischen den Blitzen der Inspiration, durch die sich das Genie offenbart oder definiert, und der geheimnisvollen Intuition der göttlichen Gegenwart, die den Mystikern geschenkt wird.² Im deutschen Sprachgebiet ist eine solche Aufmerksamkeit bis jetzt nicht entstanden.

In den meisten *literarischen Texten*, die sich mit dem Mystischen berühren, steht also nicht eigentlich die Realität der mystischen Grunderfahrung zur Debatte. Es geht vielmehr um die *Gestaltung* mystischer Erfahrungen, mystischer Erkundung, mystischer Überlieferung; um die Verbindung des mystischen Antriebs mit weltlicher Wirklichkeit, um das Eindringen mystischer Sehnsucht in den Weltstoff, um das Einlassen mystischer Ahnung in die tägliche Faktizität, um die Verbindung der sprach- und bildpoetischen Erkundung mit der mystischen.

¹ Auch *Joachim Seyppel* hat in seinem Aufsatz «Mystik als Grenzphänomen und Existenzial» darauf hingewiesen, daß alle literarische Beschäftigung nicht von der Mystik als Erlebnis, sondern von der *Mystik als Schrifttum* ausgehen muß: «Dem absoluten Mystiker fehlt das Zeug zum Künstler; aber er hat das Heilige. Der *relative Mystiker-Schriftsteller* wird darum zum Mystiker-Schriftsteller, weil ihm das Heilige fehlt und er ein Verhältnis zur Kunst und zum Schrifttum hat.» Zuerst veröffentlicht in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Stuttgart 1961, Heft 2, S. 153–183; wieder abgedruckt in: Das Mysterium und die Mystik, hrsg. von Josef Sudbrack, Würzburg 1974, S. 111–153, Zitat S. 123.) Etwas schief hat Seyppel das Verhältnis des Mystikers zum Heiligen als «haben» bezeichnet. Man kann am Heiligen nur Anteil haben, partizipieren und also heilig sein. Auch das Verhältnis des Schriftstellers zur Sprache gehört eher in die Seinsebene als auf die «Haben»-Seite.

² *Henri Bremond: Prière et Poésie*, Paris 1926, S. 86.

Wann haben Texte einen «mystischen Einschlag»?

Wie erkennt man die mystische Potenz, die mystische Signatur, den mystischen Einschlag literarischer Texte? Den größten Gegensatz bilden, so scheint mir, die flächig strukturierten dokumentarischen, beschreibungsrealistischen, gesellschaftskritisch-denunziatorischen Texte. Wie die poetischen Texte zeigen die mystischen eine Tiefenstruktur. Der Charakter der Unaussprechlichkeit oder des Geheimnisses geht, mehr als inhaltlich, formal in sie ein. Mystische Texte entsprechen nicht mehr der «Abbild»-Poetik. Die «Wirklichkeit» kann nicht mehr als Wirklichkeitsfeld kausal beschrieben werden. Erkennen und Gefühl, Wissen und Nicht-Wissen, Figuren des Entgrenzens und Verweisens, Reflexe des Staunens, der Diskontinuität in Raum und Zeit gehen in ein oft nicht gegensatzfreies Sprachfeld ein, das die existentielle Betroffenheit des Sprechers erkennen läßt.

Den mystischen Einschlag mancher literarischer Texte erkennt man bereits am *Wortfeld*. Wenn *Peter Handke* in der Erzählung «Die Lehre der Sainte Victoire» (1980) schreibt: «Unendliches Liebesschwingen zwischen der Seele und Gott, das ist Himmel» (S. 17), so ist das von den Worten und der Aussage her ein Mystiker-Satz. In der «Kindergeschichte» (1981) spricht er vom «mystischen Augenblick» (S. 91). Er bekennt gegen Ende: «Ohne meine Liebe zur Form wäre ich zum Mystiker geworden.» Der mystische Einschlag ist seit der Erzählung «Langsame Heimkehr» (1979) unüberhörbar. Die in Landschaft und Geschichte entdeckte und zu entdeckende «*friedensstiftende Form*» verrät die mystische Textur der Wahrnehmung, des Schreibens. Die Kontroverse, die sich an den Texten der tetralogischen «Langsamen Heimkehr» entwickelt hat, ist nicht nur eine Auseinandersetzung mit konkreter und abstrakter Sprache, sondern darüber hinaus ein Streit über mögliches und «zeitgemäßes» literarisches Bewußtsein. Darunter schwelt die Auseinandersetzung über das *Verständnis von Wirklichkeit*, die Auseinandersetzung über empirisch nachprüfbar, kritische, «mystische» Methoden der Wahrnehmung.

In manchen Texten erkennt man den mystischen Impuls an der fortschreitenden sprachlichen Entgrenzung. Sie ist oft verbunden mit Bemühungen, die sprachliche Subjekt-Objekt-Trennung im Satz zu überwinden. Ich denke hier an einen Text wie «*Losigkeit*» – englisch «*lessness*», französisch «*sans*» – von *Samuel Beckett*³. In anderen Texten fallen Paradox und Tautologie als stilistische Figuren auf. Man kennt eine solche extreme Tautologie aus Gertrude Steins (gest. 1946) lyrischem Vers «*A rose is a rose is a rose*». Das Paradox als Stilfigur begegnet in auffallender Weise beim frühen Dürrenmatt. Wichtiger aber als diese bereits in der alten Rhetorik vorkommenden Stilfiguren ist in neueren Texten die Auslassung des grammatikalischen Subjekts und die Setzung des Verbum infinitum. Wenn kein abgegrenztes Subjekt im Satz vorhanden ist, gibt es auch kein eindeutig getrenntes Objekt: Mitsein, Insein, Einssein als sprachliche Struktur.

Die meisten Menschen, denen das gelebte Leben näher steht als die Literatur, kennen mystische Texte in der Großgattung der *Vita* (Lebensbeschreibung, Biographie), in der Kleingattung als mitgeteilte *Vision*. Für eine literarische Betrachtung reichen diese *Gattungen* nicht aus. Der mystische Impuls kann *lyrisch*, *essayistisch*, *episch*, wenn man an Goethes «*Faust*» oder Claudels Dramen («*Der seidene Schuh*», «*Die Verkündigung*») denkt, sogar *dramatisch* begegnen. Es gibt also keine besondere mystisch-literarische Gattung. Der mystische Einschlag kann im *Lied*, in der *Hymne*, im *Spruchgedicht*, im *erzählenden Gedicht* (man denke an Ernesto Cardenal) stecken. Gedankliche *Reflexion* und *philosophische Abhandlung* können sich dem mystischen Impuls öffnen (Wittgenstein, Heidegger, Ernst Bloch). Aber auch die große epische Form, der *Roman*, kann

³ In: Samuel Beckett: *Residua*. Prosadichtungen in drei Sprachen, Frankfurt 1970, S. 127–169.

mystisch strukturiert sein oder mystische Spuren zeigen. Dostojewskis *Romane*, «*Berlin Alexanderplatz*» von Alfred Döblin, «*Doktor Schiwago*» von Boris Pasternak, «*Ein Tag – ein Leben*» von Maurice Genevoix (Paris 1976, Freiburg 1977) sind Beispiele dafür. *Tagebuchaufzeichnungen* und *Briefe* eignen sich als sprachliches Gefäß für mystische Erfahrungen. Selbstverständlich muß auch theologische Mystik als Lehre zu den literarischen Gattungen gezählt werden. Da sie oft nur reproduktiv und erklärend verfährt, ist ihre sprachlich-kreative Kraft jedoch sehr viel geringer als in ursprünglich poetischen Texten.

Eine Strategie der Auffindung

Wenn man Spuren des Mystischen in der zeitgenössischen Literatur sucht, so bedarf es einer «Strategie der Auffindung». Sie kann, wenn der persönlichen Textbegegnung die wissenschaftliche Auseinandersetzung folgen soll, ergänzt werden durch eine «Strategie der Rechtfertigung». Während die Strategie der Auffindung sich mit vorläufigen Gesichtspunkten und Kriterien zufrieden geben darf, muß eine Strategie der Rechtfertigung den einzelnen Text in seiner «mystischen» Qualität kritisch, das heißt analytisch prüfen. – Für eine «Strategie der Auffindung» erscheint mir der im folgenden dargestellte, in fünf Punkte gegliederte Raster geeignet.

▷ Zu den *mystischen Tätigkeiten* gehören: mystisches Hören (vgl. «*Wenn die Propheten einbrächen*» von Nelly Sachs), mystisches Lassen, Loslassen (vgl. «*Konzentrationsübung*» von Dorothee Sölle), mystisches Schweigen, mystisches Hungern (Kafka) und Sehnen, mystisches Lieben, meist in der Verbindung mit Eros (Hohes Lied, die jüngsten Texte von Gertrud Leutenegger), mystisches Hoffen und Glauben, mystisches Lächeln (Henry Millers Erzählung «*Das Lächeln am Fuße der Leiter*»), mystisches Weinen (vgl. Dorothee Sölles Gedicht «*Gib mir die Gabe der Tränen*»), mystisches Erschrecken, Staunen

Ein Modell für lebendige Kommunikation und Gesprächsführung in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Termine:	Einführungskurse	Aufbaukurse	Ort
	22.–26. März	4.– 8. April	} Nähe Fribourg und Olten
	19.–23. Mai	13.–17. Juli	
	5.– 9. Juli		
	19.–23. Juli		
	9.–13. August		
Thema der Einführungskurse:	Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnissfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?		
Thema der Aufbaukurse:	Krisen als Chance. Wie nütze ich sie? Konfliktbearbeitung nach TZI		
Adressaten:	Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und anderen Berufen neue Wege zum Menschen suchen.		
Kurskosten:	Fr. 275.–. Einzahlung auf Postcheckkonto Waelti 30-66546 (= definitive Anmeldung)		
Unterkunft:	Vollpension pro Tag ca. Fr. 38.–		
Anmeldung bei der Kursleiterin:	Dr. phil. Elisabeth Waelti Höheweg 10 3006 Bern		

(wahrscheinlich bei Ernst Jünger), nicht zuletzt mystisches Be-ten (in der jüngsten polnischen Lyrik, aber auch bei Le Fort, bei Solschenizyn).

▷ Zu den *mystischen Orten und Zeiten* gehören die Wüste, gehören Bauch, Höhle, Grab, auch das unbegrenzte Unterwegssein, die Ortlosigkeit (sie begegnet bei Nelly Sachs, aber auch bei Rose Ausländer; Christa Wolfs «Kein Ort. Nirgends» hingegen ist wahrscheinlich nicht mystisch zu verstehen). Der mystische Kirchenbesuch (auffallend in sehr unterschiedlichen Romanen und Gedichten von Peter Handke, Rainer Malkowski bis Eva Zeller) gehört zu den Orten und Zeiten, das mystische «plötzlich», das einen ungeheueren Einbruch oder eine fast unendliche Veränderung signalisiert, nicht zuletzt der mystische Garten, der Zustand unendlicher Ruhe.

▷ Zu den *mystischen Grenzen und Grenzüberschreitungen* darf man, wenn sie eine gewisse transzendierende Qualität erreichen, Fremde und Heimat zählen. Wenn Ernst Bloch seine große kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung «Das Prinzip Hoffnung» abschließt mit dem zusammenfassend-ausgreifenden Satz «etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat», so muß hier «Heimat» auf Grund des Kontexts und der sprachlichen Figur nicht nur utopisch, sondern auch mystisch verstanden werden. Zu den Grenzüberschreitungen, die mystischen Charakter annehmen können, gehören Geburt, Krankheit und Schmerz, Tod. Hermann Brochs Roman «Tod des Vergil», Wolfgang Koeppens «Thanatologie» lassen mystische Züge erkennen⁴. Mehr als der klassische mystische Aufstieg erscheint gegenwärtig die Figur des Abstiegs.

▷ Bei *Gestalten der Existenz*, die mystischen Charakter annehmen können, möchte ich an die Gestalt des Narren und Clowns denken (wie sie z. B. bei Henry Miller oder Wolfgang Koeppen begegnen), an die Gestalt des Armen, des Bettlers (zum Beispiel bei Ernst Barlach), des Propheten. Etwas von einer solchen prophetischen Figur steckt in Peter Handkes «Nova»-Gestalt im dramatischen Gedicht «Über die Dörfer» (1981).

▷ Als *mystische Chiffren* sind anzusprechen «Niemand» (bei Paul Celan, aber auch bei H. M. Enzensberger), «Losigkeit» (Beckett), «Leere» (Kurt Marti, Handke, Beckett), «Flucht und Verwandlung», «Fahrt ins Staublose» (beide bei Nelly Sachs), nicht zuletzt «der andere Zustand» (Robert Musil). Nicht nur das Meer (bei Dorothee Sölle), auch der Stein (bei Johannes Poethen) kann zur mystischen Chiffre werden. Wolfgang Hildesheimers «Tynset» (Roman) ist eine mystische Chiffre.

Der Kontext, das Wortfeld, die sprachliche und rhythmische Entgrenzung, die Richtung der persönlichen Gestalt und sprachlichen Figur, das Fortgehen, die Veränderung, das «ganz anders», die Intensität der Gegenwart und der Sehnsucht lassen in den meisten Fällen erkennen, ob Tätigkeit, Ort, Zeit, Grenzüberschreitung, Gestalt einen mystischen Charakter annimmt. Oft scheint auf sie ein mystisches Licht (im Roman «Der innere Bezirk» von Hermann Lenz). Manchmal erscheint die Natur, erscheint Gegenwart in einer mystischen Ruhe (im Roman «Ein Tag – ein Leben» von Maurice Genevoix).

Die akademische Philologie und die feuilletonistische Literaturkritik haben das Phänomen der Mystik in der jüngeren Gegenwartsliteratur kaum beachtet. Auch die Christen, beschäftigt mit der Orthodoxie ihrer Lehre, mit wissenschaftlicher Rechtfertigung, liturgischen Reformen, dem angemessenen oder nicht angemessenen politischen Engagement in der sie umgebenden Gesellschaft, zeigten über Jahrzehnte wenig Aufmerksamkeit in dieser Richtung. Verglichen mit der Zahl, Lautstärke und dem Gewicht politischer Verlautbarungen er-

⁴ Wolfgang Koeppens «Thanatologie» steht in der erzählenden Prosa «Romanisches Café» (Frankfurt 1972, suhrkamp taschenbuch 71). Die Narrenfigur des Jesus erzählt Koeppen im autobiographischen Text «Jugend» (Frankfurt 1976).

scheinen mystische Texte als «quantité négligeable». Aber vielleicht hat der Mensch nicht nur ein politisches, sondern auch ein mystisches Existential. Und ich vermute, daß Schöpfungsbewußtsein oder Ehrfurcht gegenüber dem Seienden nur als mystisches Bewußtsein möglich ist. Sogar die Pflanzen könnten es spüren. Das Wissen vom Leben und von der Kunst wäre ein anderes. Ein umfassendes moralisches, zumal öffentlich werdendes Handeln aus mystischem Bewußtsein bleibt freilich eine utopische – oder eine apokalyptische Hoffnung.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

UNSER MITARBEITER, Dr. Paul Konrad Kurz, hat letztes Jahr einen Gedichtzyklus veröffentlicht, der in schöner Handschrift und illustriert mit fünf farbigen Abbildungen (nach Holzschnitten bzw. Holzreliefs von HAP Grieshaber) erschienen ist: *Die Liebe ist ein Hemd aus Feuer*. Verlag F. H. Kerle, Freiburg/Heidelberg 1981, DM 36.-.

Kritisches Kirchenrecht

Im Oktober 1978 habe ich an dieser Stelle eine recht triste Situationsanalyse der theologischen Disziplin Kirchenrecht gegeben, wobei das Interesse besonders dem Stand der Dinge im deutschsprachigen Raum galt.¹ In jenem Zusammenhang mußte auch der Verzicht auf die kirchliche Lehrbefugnis durch den bekannten Tübinger Kirchenrechtler *Johannes Neumann* im Jahre 1977 beklagt werden. Damals deutete ich an, daß «der Weggang von Neumann auf längere Sicht gesehen noch nachhaltigere Wirkungen haben (dürfte) als der Fall Herrmann», also jenes Münsteraner Kirchenrechtlers, dem seinerzeit die kirchliche Lehrbefugnis entzogen worden ist.

Inzwischen ist den Neckar und die Aa viel Wasser hinabgeflossen, und beide Kirchenrechtler haben ihren Weg in die *Soziologie* genommen. Johannes Neumann lehrt seit 1978 als Professor für Rechts- und Religionssoziologie an der Tübinger Universität. Dieser Tage ist nun aus seiner Feder ein kirchenrechtliches Lehrbuch erschienen, offensichtlich die letzte Frucht seiner früheren Tätigkeit.² Wer den Werdegang des Autors kennt, nicht zuletzt auch jenes lange, überaus kritische Schreiben, das Neumann an den baden-württembergischen Kultusminister gerichtet und mit dem er seinen Schritt begründet hatte, wird dieses Buch mit besonderem Interesse studieren. Denn zwischen jenem Brief und diesem neuen Buch von Neumann gibt es eine Verknüpfung, die nicht unerwähnt bleiben kann. In einem Satz des Briefes deutete Neumann nämlich an, daß er sich nicht nur in einer persönlichen kritischen Distanz zur katholischen Kirche befindet, sondern daß dies auch auf seine Beschäftigung mit der *Institutionentheorie* zurückzuführen ist.³ Weite Teile des Buches bezeugen nun die Beschäftigung Neumanns mit der Institutionentheorie.

Wenn ich seinerzeit in dieser Zeitschrift beklagen mußte, daß innerhalb der Kirchenrechtswissenschaft *rechtssoziologische* Befunde weithin außer acht gelassen werden⁴, so kann nach dem Erscheinen dieses Buches von Neumann festgestellt werden, daß damit möglicherweise ein neues Kapitel rechtstheoretischer Reflexion in der Kanonistik begonnen worden ist. Neben Neumanns Erörterungen zum Begriff der Hierarchie, auf die ich unten zurückkomme, finden sich ähnliche Einflüsse, und zwar heilsame und inspirierende Einflüsse der Rechtssoziologie in

¹ Das Kirchenrecht in der Sackgasse, in: *Orientierung* 42 (1978) 219–222.

² Johannes Neumann, *Grundriß des katholischen Kirchenrechts*, Darmstadt 1981 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 375 S., Preis für wb-Mitglieder DM 57.-, über den Buchhandel DM 97.-).

³ Prof. Dr. J. Neumann an den Kultusminister des Landes Baden-Württemberg, Herrn Prof. Dr. W. Hahn, Brief vom 24. Oktober 1977, S. 6: «Meine Beschäftigung mit der Institutionentheorie und der Bedeutung sozialpsychologischer Faktoren für die Ausbildung bestimmter Rechtsnormen und Herrschaftsformen hat mich zu der Überzeugung gebracht, daß im römisch-katholischen System für die Freiheit des Denkens, Forschens und Lehrens tatsächlich kein Raum bestehen kann» (vgl. auch *Orientierung* 1977, 238f.).

⁴ Vgl. Anmerkung 1, hier 219.

den Passagen über den Institutionsbegriff (55ff.), insbesondere aber in dem grundlegenden Abschnitt über die Funktion des Rechts (4ff.).

So stellt das Erscheinen dieses Buches schon wegen des Weges, den sein Verfasser gegangen ist, etwas Besonderes dar. Hinzu kommen noch zwei andere Umstände, die es in der derzeitigen Lage als eine Besonderheit erscheinen lassen können: Zum einen erscheint das Buch – eine Darstellung des Kirchenrechts gemäß den Normen des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 und der nachkonziliaren Rechtsentwicklung – möglicherweise wenige Monate vor der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Zum anderen hat es hier ein Autor gewagt, den heutigen Dschungel des katholischen Kirchenrechts nicht nur zu beschreiben, sondern auch noch Orientierungsschneisen hineinzuschlagen, ein Unterfangen, das andere Kirchenrechtler kürzlich noch für aussichtslos erklärt haben.⁵

Es gibt also eine Reihe guter Gründe, mit dem Studium dieses «Grundrisses» zu beginnen. Daß ich dann aber Lektüre und Studium des Buches nicht mehr so leicht unterbrochen habe, ist doch seiner Qualität allein zuzuschreiben. Neumanns anschauliche Sprache ist vielen bekannt, gerade auch den Lesern dieser Zeitschrift. Was mich noch stärker angezogen hat, ist seine präzise Darstellung der schwierigen Materie, verbunden mit einer konzisen Kritik. Neumann kann in seiner heutigen Position zweifellos vieles sehr viel schärfer werten und kritisieren als in den Bindungen und Verpflichtungen eines Lehrstuhlinhabers an einer theologischen Fakultät. Doch ist gerade im Vergleich zu anderen, die mit der Kirche brachen, zweierlei zu betonen: Neumanns heutige Kritik steht in der Konsequenz jener Kritik, die er vor seinem Schritt in zunehmendem Maße geübt hat. Und: Wenn Neumann heute auch keine (falschen?) Rücksichten mehr zu nehmen braucht, so wird er dennoch nie rücksichtslos.

Gerade deshalb aber werden jene, die nicht Neumanns Ansichten teilen, es schwer haben, an diesem Buch vorbeizukommen. Da Neumann beinahe alle fundamentalen Probleme des heutigen Kirchenrechts anspricht und dazu in aller Regel deutlich Stellung bezieht, dürfte es unmöglich sein, dieses Buch mit Schweigen zu übergehen. Ein solches Mittel wird in diesem Falle nicht helfen, weil man eben Neumanns Buch einfach nicht in die falsche Ecke schieben kann.

Grundfragen um «Recht und Ordnung» in der Kirche

Der erste Teil des Buches, «Die Grundlagen», ist sein wertvollster. Mit ihm steht Neumann in der Tradition von *Johann Friedrich von Schulte* und *Joseph Klein*⁶, und ich bin sicher, daß die Pfeile der Gegner der Genannten nun auch auf ihn gerichtet werden. Neumann hat allerdings seine Darstellung des katholischen Kirchenrechts in Kenntnis der Thesen von Schultes und Kleins sowie von *Rudolph Sohm*⁷ geschrieben. Und dies bedeutet, daß er begründete oder begründbare Gegenargumente berücksichtigen konnte und dies auch getan hat. Hier kann und soll nicht nachgezeichnet werden, was man bei Neumann selbst nachlesen muß.

Bereits im Vorwort erinnert Neumann daran, daß es sich beim katholischen Kirchenrecht, dem kanonischen Recht also, um «die älteste bei uns noch geltende Rechtsordnung» handelt, die aber auch «wie kaum eine zweite, die noch gilt, die archaischen Elemente als lebendige Normen in sich trägt» (XV). Die Tatsache jedoch, daß das kanonische

Recht *integrierender Bestandteil der abendländischen Rechtstradition ist*, legt ihm die Verpflichtung auf, die formalen Grundsätze dieser Rechtstradition beizubehalten: «*Wäre dem nicht so, würde es den Anspruch, Recht im Sinne der abendländischen Tradition zu sein, verirken, es wäre dann eine religiöse Ordnung eigener Art wie jene des Talmud oder des Korans, die mit dem europäischen Rechtsdenken nicht mehr kommunikabel ist, weil sie von anderen Maximen ausgeht. Das wäre möglich, liegt jedoch tatsächlich nicht in der Tradition des kanonischen Rechts*» (14).

Auf die Parallelen zwischen kirchlichem Recht und allgemeinen rechtsphilosophischen wie auch rechtssoziologischen Gegebenheiten kommt Neumann auch an Stellen zu sprechen, wo sie der Leser nicht erwarten mag. So etwa in seinen Ausführungen zum Begriff und zur Entwicklung von «*Hierarchie*» (74ff.): «*Dabei wird übersehen, daß der Sache nach hierarchische Strukturen sehr alt, weit verbreitet und keineswegs spezifisch religiöse oder gar christliche Herrschaftsmuster sind*» (75f.).

Zentral scheint mir die folgende Aussage Neumanns über das katholische Kirchenrecht zu sein: «*Auch kanonisches Recht hat, insofern und weil es Recht ist, die Verwirklichung der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit zum Ziel. Das schließt nicht aus, daß seine Verfassung nach anderen materialen Grundsätzen strukturiert ist als vergleichbare weltliche Ordnungen. Hinsichtlich der formalen Grundsätze jedoch unterliegt es den Forderungen der allgemeinen Rechtsidee*» (14). Anzuführen wäre, daß dieser Satz allen Theoretikern und Praktikern des Kirchenrechts ins Stammbuch geschrieben gehört.

Auf das weitverbreitete «Unbehagen über die Verquickung christlichen Glaubens mit rechtlichen Normen» geht Neumann im Abschnitt «*Kirche und Recht*» ausführlich ein (50–63).⁸ Dank seinem neuen wissenschaftlichen Arbeitsschwerpunkt in der Rechts- und *Religionssociologie* eröffnet Neumann Perspektiven, läßt Zusammenhänge erkennen, die in der sonstigen Kirchenrechtsliteratur allenfalls am Rande erwähnt, in der Regel aber überhaupt nicht beachtet werden. Als Beispiel seien lediglich seine Ausführungen über die *Bürokratisierung der Kirche* genannt (20f.) sowie jene über *Konsens und Rezeption* als traditionelle ekklesiologische Axiome (87f.). Daß dann manches im Rahmen eines «Grundrisses» nur kurz skizziert werden kann, habe ich nicht selten bedauert. Neumann liefert aber eine Fülle von Denksätzen, an denen er selbst und andere weiterarbeiten sollten. Dies gilt etwa für den Abschnitt über «*Ius divinum – ius naturale – ius ecclesiasticum*» (90ff.), nur gut sechs Seiten, die aber den Kern des Problems treffen: «*In der gegenwärtigen theologischen und kirchenpolitischen Diskussion wird häufig auf göttliches Recht rekurriert, wenn die anstehenden Fragen rational nicht mehr beantwortet werden können*» (94). Oder: «*Das, was wir als «göttliches Recht» bezeichnen, ist ... ein in einer bestimmten Situation gesagtes und geschichtlich vermitteltes Wort, das der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft den unterschiedlichen Gegebenheiten anpassen muß*» (96).

Zutreffend arbeitet Neumann Unterschiede heraus, die zwischen Recht überhaupt und dem Kirchenrecht als geistlichem Recht bestehen. Er zeigt die Grenzen eines kaum erzwingbaren Rechtes auf: «*Recht kann und darf immer nur äußeres Verhalten erzwingen; es muß sich damit begnügen, zu hoffen, daß der Gesetzesuntertan die positive Absicht des Gesetzes nicht nur formal respektiert, sondern auch inhaltlich akzeptiert*» (108 Anm. 95).

Neumanns Darstellung des katholischen Kirchenrechts kommt ein Verdienst in besonderer Weise zu: Sie ist *illusionlos*, deshalb aber auch nicht selten desillusionierend:

«*Solange einerseits Taufe, Erstkommunion, kirchliche Hochzeit und kirchliches Begräbnis weithin begehrt Übergangsriten bleiben und andererseits die Kirche als Arbeitgeber zugleich auch gewisse Verhaltensweisen urgieren kann, ist die hierarchisch-klerikale Herrschaft gesellschaftlich abgesichert und deshalb auch mittels eigener Rechtsnormen wenigstens formal durchsetzbar*» (221).

⁸ Im Unterschied zu den inhaltlichen Problemen dieses Komplexes kommen die Formalaspekte nur selten oder indirekt zur Sprache, so die bedrängend *aktuelle Frage von L. Orsy*, ob es heute überhaupt sinnvoll ist, das Recht der Kirche in die starre Form eines Codex zu gießen (Orientierung 1981, 209–211); Vorbehalte gegen die Kodifizierung werden im Rahmen der Entstehungsgeschichte des Codex von 1917 berichtet.

⁵ «Die Herausgeber ließen sich ... von der Erwägung leiten, daß eine sämtliche Gebiete des Kirchenrechts umfassende Darstellung zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Kräfte eines Autors bei weitem übersteigt ...»: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz, Regensburg 1980 (Verlag Friedrich Pustet), Vorwort.

⁶ J. F. von Schulte, seit 1855 Professor für Kirchenrecht in Prag, distanzierte sich 1870 von der katholischen Kirche und schloß sich den Altkatholiken an. Gest. 1914. – J. Klein war Privatdozent für Kirchenrecht in Bonn und geriet mit seiner Antrittsvorlesung über «Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts» (Indizierung am 2. Okt. 1950) in Konflikt mit der Kirche. Er trat zur evangelischen Kirche über und starb vor einigen Jahren als Professor emeritus für Philosophie in Göttingen.

⁷ R. Sohm (1841–1917), evangelischer Jurist, untersuchte die Grundlagen des Kirchenrechts. Seine zentrale These lautete: Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.

Nicht wenigen seiner ehemaligen Kollegen wirft er «den *Verlust jeglichen Realitätsbezugs*» (279 Anm. 35) vor, er prangert einige wegen ihrer Härte an, anderen hält er vor, ihre Lösungsvorschläge insbesondere im Bereich des *Eherechts* seien pastoral wohl gut gemeint, jedoch gelegentlich «von einer klaren, formalen, juristisch sauberen und menschlich verantwortbaren Lösung weit entfernt» (291 Anm. 57). Die Spannung zwischen den Zielen einer humanen Pastoral und der kirchlichen Rechtsordnung scheinen unüberbrückbar zu sein: Die «pastorale Abstinenz ist der Rechtsordnung durchaus angemessen, doch provoziert sie die Frage, ob für die Bewältigung menschlicher Schwierigkeiten (gerade im personal-ehelichen Bereich) juristische Instrumente die geeigneten und pastoral angemessenen sind und sein können» (298). Und: «Der konkrete Mensch, sein psychisches Vermögen und sein menschliches Leistungsvermögen werden einzig unter dem Raster des abstrakten Grundsatzes von der Unauflöslichkeit des Ehebandes gewertet» (299).

Ich habe bereits erwähnt, daß Neumanns Sprache anschaulich ist. Die Diskrepanz zwischen seiner Denkwelt und jener, die er beschreibt, wird darum besonders dann deutlich, wenn er Texte anderer Autoren oder gar römische Dokumente zu Worte kommen läßt. Der Originalton Rom (etwa 237) ist dekuvierend!

Kritische Anmerkungen.

Neumann nennt sein Buch «Grundriß». Damit will er wohl zum Ausdruck bringen, daß er keine umfassende Darstellung des heutigen katholischen Kirchenrechts anstrebt. So enthält sein Buch etwa keine Beschreibung des kirchlichen Prozeßrechtes (was man versteht) und nur eine sehr knapp gehaltene des kirchlichen Strafrechts (was ich nicht verstehe). Auch in Teil I «Die Grundlagen» gibt es hin und wieder Lücken, die mir unbegreiflich sind. So fehlt etwa eine Darstellung der Gewohnheit (*consuetudo* – *desuetudo*), die zumindest theoretisch einen nicht unwichtigen Platz im System des katholischen Kirchenrechts einnimmt und in der man als kritischer Kirchenrechtler einen Ausgangspunkt für zukunftsweisende Perspektiven der Rechtsentwicklung sehen kann.

Neumann hat das Buch für Theologen und Juristen geschrieben. Ich habe gelegentlich versucht, es mit Augen und Verstand eines theologisch nicht vorbelasteten Juristen zu lesen, und mußte feststellen, daß der Autor manches, vielleicht zu vieles als bekannt voraussetzen scheint. So heißt es etwa gleich zu Beginn (8), das kanonische Recht kenne «bekanntlich» keine Begriffsbestimmung für das Gesetz. Ich hingegen möchte vermuten, daß dies selbst den meisten Voll- und Diplomtheologen vollkommen unbekannt ist. Hätte aber Neumann diesen beklagenswerten Umstand nicht als bekannt vorausgesetzt, wäre er vermutlich auch direkter auf die noch beklagenswerteren Folgen dieses Umstands eingegangen.

Auch an manchen anderen Stellen setzt Neumann Kenntnisse oder Informationen voraus, die er selbst allenfalls später nachliefert. So verweist er (74) auf die «*Nota explicativa praevia*», die nur Eingeweihten als der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils vorangestellter päpstlicher Vermerk bekannt sein dürfte. Nicht selten nennt er Namen von Kirchenrechtlern, die für Insider Begriffe sind, deren unkommentierte Nennung für andere jedoch eher verwirrend ist (etwa Sohm, Klein und Barion, 52 Anm. 64). Literaturangaben sind gelegentlich ungenau und darum schwer nachprüfbar (168 Anm. 29, 305 Anm. 70). Zentrale Begriffe wie «*aequitas*» tauchen nicht im Register auf, selten verwendete Bezeichnungen (etwa «*Pastoraldirektorien*», 147) werden nicht erklärt, und hin und wieder kommt es zu vermeidbaren Wiederholungen von Aussagen des Textes in den Fußnoten. Warum der Verfasser wohl dem Generalvikar, nicht jedoch dem Offizial einen eigenen Abschnitt widmet, ist mir nicht klar. Vermißt habe ich schließlich – nicht zuletzt in Stellvertretung des «normalen» Lesers – ein auf dieses Buch zugeschnittenes, vollständiges Abkürzungsverzeichnis. Im übrigen hat der Verlag das Buch jedoch gut versorgt, und auch die Zahl der Druckfehler hält sich in Grenzen.

Ich will mich bei dieser Kritik von Einzelheiten nicht weiter aufhalten, sondern lieber in einigen Punkten zum Inhalt und zur Darstellung kritisch Stellung nehmen. Eingangs habe ich ja bereits erwähnt, daß es erstaunen lassen muß, wenn (möglicherweise) wenige Monate vor der Promulgation eines neuen

Rechts- und Gesetzbuches der katholischen Kirche ein derartiges Werk auf den Markt kommt. Nun kann es sicher auch sinnvoll sein, am Abschluß einer Periode kirchlichen Rechts einen zusammenfassenden Überblick zu geben. Ihm waren die Entwürfe der einzelnen Teile des neuen Gesetzbuches bekannt, wahrscheinlich auch der Entwurf des neuen Codex aus dem Jahre 1980. Mir ist nun bei der Lektüre nicht immer deutlich geworden, warum der Autor an einigen Stellen Änderungen, die das zukünftige Gesetzbuch bringen soll, erwähnt, an anderen jedoch nicht.

So beklagt er etwa zu Recht den Anachronismus, daß im Codex von 1917 «das Benefizialwesen theoretisch noch weiterhin als Basis des kirchlichen Amtsrechts dargestellt wird» (115), weist jedoch nicht darauf hin, daß die Kommission zur Reform des Codex diesen Mißstand gleichfalls erkannt und auf Abhilfe gesonnen hat. Oder ein anderes Beispiel: Neumann erwähnt nicht die wichtige Neuerung, die aller Voraussicht nach der neue Codex hinsichtlich der sogenannten *Formpflicht* bei einer kirchlichen Eheschließung bringen wird. Gemäß c. 1072 S. CIC⁹ wird ein Katholik, sofern er auf Grund eines Formalaktes die Kirche verlassen hat (Kirchenaustrittserklärung oder Übertritt in eine andere Religionsgemeinschaft), auch außerhalb der katholischen Kirche eine Ehe gültig schließen können. Neumann nennt jedoch lediglich die bisherige Rechtslage (120, 295), obwohl ihm offensichtlich der Entwurf des neuen Eherechts bekannt war (vgl. 296).

Wo bleibt der Protest?

Auch die Rechtsstellung des Ökumenischen Konzils beschreibt Neumann allein auf Grund der Bestimmungen des Codex von 1917. Wäre es nicht gerade im Rahmen einer kritischen Darstellung des katholischen Kirchenrechts Aufgabe des Verfassers gewesen, darauf hinzuweisen, daß im Entwurf des neuen Codex das Ökumenische Konzil überhaupt nicht mehr erwähnt wird? Gerade weil sich Neumann in früheren Publikationen öfters und kritisch mit den drohenden Verfassungsänderungen der katholischen Kirche auseinandergesetzt hat, vermisse ich in diesem Buch eine ausführliche Darstellung des Entwurfs eines Grundgesetzes für die katholische Kirche (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*), in dem dann zwar das Konzil noch genannt wird, jedoch lediglich als eine unter manchen anderen Formen des Ausdrucks der Kollegialität von Papst und Bischöfen und überdies erst nach der Bischofssynode, nach dem Kardinalskollegium und sogar erst nach der Römischen Kurie! Ich habe es bedauert, daß Neumann diesen Plan, ja diesen ekklesiologischen Skandal nicht anprangert.

Zur Kritik läßt sich vielleicht noch anfügen, daß man über die Stoffgliederung einiger Abschnitte mit Neumann unterschiedlicher Meinung sein kann (die quasibischöflichen Ämter werden z. B. erst nach dem Pfarrgemeinderat behandelt) und daß ich bedaure, daß sich die Literaturauswahl fast ausschließlich auf deutschsprachige Fachliteratur beschränkt.

Alle diese kritischen Anmerkungen können und wollen jedoch das positive Gesamtbild nicht verdunkeln. Wenn ich eingangs geschrieben habe, Neumann schlage Orientierungsschneisen in den Dschungel des geltenden Kirchenrechts, so möchte ich am Ende dieses Bild ergänzen: Neumann schlägt diese Schneisen nicht mit dem groben Hackmesser, vielmehr ortet er sorgfältig und bemüht sich um mehr Licht im Halbdunkel dieser theologischen Disziplin, mit der nur wenige Theologen etwas anzufangen wissen. Deshalb meine ich, daß Theologen aus diesem Buch viele Anregungen schöpfen können.

Neumanns Buch dürfte die wichtigste kirchenrechtliche Neuerung im deutschen Sprachraum seit vielen Jahren sein. Ein unbequemes Buch, mit dem wir Kirchenrechtler uns noch lange schwer tun werden. Endlich auch ein umfassendes Zeugnis, daß Kirchenrecht kritisch betrieben wird, betrieben werden kann. Nach dem Ende seiner Tätigkeit als Kirchenrechtler hat Neumann ein kirchenrechtliches Meisterstück nachgeliefert.

Knut Wolf, Nijmegen

⁹ S. CIC = Schema (Entwurf) des neuen Codex Iuris Canonici, Vatikan 1980.

Um eine menschenfreundliche Kirche

Replik auf Hermann Häring, «Lust an Gott – Lust an der Kirche?» in Nr. 1, S. 5ff.

Es war für mich überraschend, daß die bisher geäußerte Kritik an meinem Buch «Die Lust an Gott und seiner Sache» sich fast ausschließlich mit dem darin vorausgesetzten Bild der Kirche beschäftigte. Es scheint einen Zusammenstoß gegeben zu haben zwischen der verbreiteten, auch mir verständlichen Unlust an der Kirche, wie sie ist, und meiner eigenen Erfahrung. Ein Kollege schrieb mir: «Ja, wenn Kirche dies nur wäre; wenn auch wir selber so Kirche lebten, wenn aber auch die strukturelle Kirche uns so Kirche zu leben erlaubte und ermöglichte ... Mir müßte diese Distanz zwischen der faktischen und der «gesollten» Kirche deutlicher herauskommen, sonst kann sich die bestehende Kirche zu leicht ausruhen und voreilig und selbstgerecht mit all dem gleichsetzen, was hier wunderbar (zu wunderbar) von ihr gesagt wird.»

Es gibt diese Reibung, und mir scheint, es wäre um die Theologie und auch um die Kirche, wie sie in den einzelnen Gemeinden und Bewegungen lebt, schlecht bestellt, müßte sie ganz auf diese Reibungswärme verzichten. Sie ist ihr Lebenselixier. Man denke sich einen Pfarrer, der am Sonntag als Evangelium ein Heilungswunder Jesu oder der Apostel vorträgt: wenn er selbst krank ist, geht er zum Arzt und ist wie die ihm zuhörenden Gläubigen auf die Schulmedizin oder die alternative Medizin verwiesen. Und trotzdem liest er eine Heilungsgeschichte vor. Oder man denke sich einen Exegeten, der den Bericht «Sie hatten alles gemeinsam» (Apg 2, 42ff. 4, 32ff.) auslegen soll und in seinem Häuschen wohnt und nur weiß, daß die Kommunisten kläglich gescheitert sind bei dem Versuch, ihn «auszulegen», und daß die Christen selbst von einer eigenen Auslegung weiten Sicherheitsabstand wahren. Und doch ist er Exeget. Entsteht dann die Reibungswärme, die nottut? Sie entsteht nicht so, sondern nur durch Reibung von realen «Gegenständen».

In diesem Sinne erscheinen mir die Anfragen von Hermann Häring hilfreich, weil sie dazu herausfordern, klären zu helfen, was das eigentlich sei: Dialog innerhalb der Kirche und mit dem, was gemeinhin als «Welt» bezeichnet wird, obwohl doch auch in der Kirche nichts anderes zu finden ist.

Meine persönlichen konkreten Kirchenerfahrungen sind positive Erfahrungen in der Integrierten Gemeinde; nun wollte ich aber nicht von diesem kleinen und erst 1968 entstandenen Teil der Kirche alleine sprechen, sondern von dem Wesen der ganzen Kirche und der dauernd und überall in ihr schlummernden oder aufgeweckten Chance, eine Kirche als Lust des Menschen und der Völker zu sein. So handelte ich mir gleich zwei Vorwürfe ein: Mache ich die Integrierte Gemeinde zum Maß für die ganze Kirche, oder idealisiere ich die bestehende Kirche mit Hilfe meiner eigenen positiven Erlebnisse?

Unheil in, Gnade außerhalb der Kirche

Hermann Häring äußerte, seine Reaktion auf das Buch sei eine Mischung von Zustimmung und Verwirrung. Das verstehe ich aus der Logik des eben Gesagten. Kann ich helfen, die Verwirrung zu übersteigen und den Weg zu zeigen, den ich mit diesem Buch, was mich betrifft, doch als einen «progressiven» beschreiben wollte? Es wurden von Häring klare Gegenfragen formuliert, an die ich mich halten will. «Es geht», schreibt er, «um die Erfahrung von Unheil in der Kirche, von Heil außerhalb ihrer. Wo ist denn die glückselige, von uns allen heiß erwartete Gemeinde, in der Gnade und Freiheit so unmißverständlich verwirklicht sind?» Ich darf eine knappe Antwort zitieren, die ich inzwischen im Vorwort der gerade erscheinenden zweiten Auflage auf solche Anfragen gegeben habe:

«Je mehr ich die menschliche Schwäche, die eigene und die der anderen, sehen und annehmen lerne, um so besser verstehe ich, daß die Kirche ist, wie sie ist. Aber ich weiß auch, daß es in der Kirche möglich ist, das «Alte» neu zum Leben zu bringen; und ich verstehe zum Erfahre die Integrierte Gemeinde als beteiligt an diesem Prozeß. Hätte ich hier keine konkreten Anhaltspunkte dafür gefunden, was es heißen kann, daß die Kirche weiträumig, ganz Welt, Gesellschaft ist und im Austausch mit der neuheidnischen Umwelt auf die dort verborgene, aber zu erhe-

bende Gnade angewiesen ist, hätte ich die Kirche gewiß nicht als «Traum des Menschen» darstellen und die Kriterien des letzten Teils, wie die Kirche Sauerteig der Welt sei, entwickeln können.»

Häring wünscht, ich hätte viel konkreter von der Kirchenerfahrung gesprochen; dann, so lese ich seine Fragen und ziehe sie hierher, hätte ich zeigen müssen, daß nicht alles, was in der Gemeinde erfahren wird, die Verwirklichung von Gottes Gnade ist und daß es außerhalb der Kirche sogar womöglich Schöneres und Gnadenvolleres gibt.¹ Nun ist meine, auch im Buch wiedergegebene Meinung die: In der Gemeinde, auch in der Integrierten Gemeinde, ist das Defizit aufgrund des Kleinglaubens und der Trägheit ein permanentes. Gnadenerfahrungen bleiben selten, weil die meisten Gnaden unerkannt und ungenutzt vergehen. Die Gemeinde und der einzelne fallen hinter den Willen Gottes ständig zurück. Wenige Momente nur sind es, in denen sie sich ganz auf den Boden der Nähe Gottes gründen, aber diese Seltenheiten reichen aus für das Dennoch der Treue Gottes, real erfahrbar in der permanenten Rettungsgeschichte, in der die Gemeinde ihren Tod überlebt, und in den Wirkungen nach außen, im Strahlungsraum der in der Zerstreuung der säkularen Welt lebenden Gemeinde. Die meiste Gnade, die in der Gemeinde erfahren wird, ist zudem ein dialektisches Geschehen: Unglücke und Schuldgeschichten vermag Gott «nachträglich» dennoch in Heil zu verwandeln. Es fehlt nur der Raum, es fehlt nicht an Beispielen, dies hier zu konkretisieren.

Weiterhin: Nicht nur die Ereignisse innerhalb von Gemeinden und Kirche werden auf ihre Heilsbedeutung hin reflektiert, sondern auch die Ereignisse außerhalb der Kirche, die politischen, ökonomischen, kulturellen usw. Eigentlich könnte und müßte alles – und das ist wohl Jesus gelungen – zu einer Gnadenhilfe hin ausgedeutet werden, alles Positive wie Negative. Leider ist die Gemeinde meist eine schlafende. Kirche habe ich also nicht so verstanden, als gäbe es Gnade nur in ihr zu erfahren, sondern ich bezeichnete sie als den «Deute-Raum» (68) für die zwei Orte des Handelns Gottes, den in der Welt außerhalb der Kirche und den in seinem Gottesvolk.²

Gemeinde der Unvollkommenen – keine Sonderform

Eine vollkommene Gemeinde wäre mir suspekt, da ich in Anbetracht der menschlichen Gattung und der bisherigen Weltgeschichte eine solche als Irregularität, die kein Beispiel und keine Hilfe für das Ganze abgibt, ansehen und weglegen müßte. Ich suche nach einer Lösung für die Menschen, wie sie sind, und glaube, daß Jesus diese Lösung fand und daß sich deshalb die Zöllner und Sünder, nicht die Gerechten, zu dem ganzen Anspruch des neuen Weins in neuen Schläuchen verlocken ließen, während sie dem halben Anspruch der Drohpredigt und moralischen Aufrüstung des Täufers Johannes nicht folgen konnten. Daß Jesus sagen konnte (er in bezug auf sich!) «Kein Mensch ist gut, nur Gott» und «Es ist für den Menschen unmöglich», half mir mehr als alle Ermunterungen. Hieran erkannte ich, daß er ebenso tief den Menschen erkannt und geliebt hat wie beispielsweise Shakespeare. Und daß er darüber hinaus von der Freiheit, eine Alternative zu wählen, sprechen konnte, weil es sie gab. Niemand, der keinen Mut zur Nachfolge hatte, niemand, der kein Apostel wurde, ist deshalb schon ein Sünder. Sünde ist neu (vielleicht überhaupt erst) definiert: Weil und seit es die reale neue Geschichte Gottes hier und heute

¹ Es ist kaum möglich, ein Buch von 560 Seiten insgesamt vorzustellen, und H. Häring hat, wie bei vielen Teilen, auch diesen Teil, in dem ich das Erwünschte ziemlich genau beschreibe (67-71), nicht auswerten können.

² Diese zwei Orte unterscheide ich mit der Tradition unter den Begriffen Vorsehung und Prädestination (Welt und Kirche) und erstelle die Kriterien der Deutung für die zwei Bereiche (189-192, 516-523).

gibt, kannst du wie Jesus, mit Jesus glaubend handeln; du kannst es auch unterlassen. Du kannst dafür so wenig bestraft werden, wie ein Herr eine Dame strafrechtlich verfolgen darf, weil sie ihm auf seinen Liebesantrag einen Korb gibt.

Mit Bedacht rede ich im ganzen Buch immer von der «Sache Gottes» und nicht einfach von «Gemeinde», weil ich diese nicht verengt verstehe, sondern weiträumig im Sinn von «Kirche als Welt, Welt als Kirche» (428). Damit soll gezeigt sein, wie die Integrierte Gemeinde den Auftrag der Kirche und ihren eigenen versteht, und auch: warum sie mich so sehr anzieht und was es ist, das sich in den letzten Jahren wie aus einem Keim immer klarer ausfaltete. Die Integrierte Gemeinde versteht sich nicht als eine weitere Sonderform (wie Orden und Bewegungen), sondern will die Kirche in ihren Pfarreien selbst verlebendigen. Gäbe es doch schon viele Beispiele von Gemeinden, die überschaubar sind und in wirklicher Lebensgemeinschaft des Miteinanders stehen! Wir müssen es wohl in beiden Formen versuchen: als «Apostolische Gemeinschaft», um auch einen Raum für Kirchenferne und aus den Pfarreien Ausgewanderte zu haben, und innerhalb der traditionellen Pfarrei. Muß es nicht auch heute wieder wie zu Zeiten des Petrus und Paulus Gemeindeversammlungen geben, in denen aus dem Leben heraus die Theologie entsteht? Dann könnten wir alle die verschlüsselte Wundersprache des Neuen Testaments «direkt» und mit Hilfe der kritischen Exegese wieder verstehen, aus der Wiedererfahrung heraus. Wir brauchen dann auch keine Angst zu haben, die Wissenschaft zerstöre den Glauben.

In den letzten acht Jahren hat die Integrierte Gemeinde die Sakramente wiederentdeckt als die umfassende Realisierung der befreienden Nachfolge Jesu. Sie sieht ihren Auftrag deshalb darin, keine weitere Sonderform von Gemeinschaft in der Kirche zu sein, sondern ihre Entdeckung «Kirchenreform durch sakramentale Identität» der ganzen Kirche zurückzugeben. Hat die Kirche in ihrer Geschichte nicht immer dann den Schritt zum Überleben gefunden, wenn alle Erneuerungskräfte im Zusammenspiel gewirkt haben? Im Miteinander aller Reformkräfte kann die Kirche auch heute zum Salz der Gesellschaft werden. Die Integrierte Gemeinde fühlt sich mit allen Erneuerungskräften verbunden, auch und gerade, wenn es gilt, um die Unterscheidung des Christlichen zu ringen und die Entwürfe moderner Theologen einer Diskussion zu unterziehen.

Im Falle der Integrierten Gemeinde scheint es mir voreilig, ihre «begrenzten Erfahrungen» einfachhin in der bloßen «Idee einer vollkommenen Kirche» aufgehen zu lassen, erleichtert durch eine – natürlich übertriebene – «Selbsteinschätzung». Denn einerseits besteht kein Anlaß, die Integrierte Gemeinde

«Eine ganze Priesterrunde lebt daraus»

So steht es in einem der Dankbriefe, die wir in den letzten Wochen sowohl aus dem Ostblock wie aus der dritten Welt von Gratis-Empfängern der ORIENTIERUNG erhielten. Wir möchten diesen Dank an alle weiterleiten, die mit ihrem Gönnerbeitrag unsere alljährliche Aktion ermöglichen. Die Zuschriften bezeugen, daß die Zeitschrift wie eine Rarität von mehreren gelesen und sogar in Gruppen diskutiert wird. Auch wir möchten herzlich danken.
Ihre ORIENTIERUNG

nicht genauso wie jede andere Gemeinde oder kirchlich gebundene Gruppe als Teil der Kirche zu sehen; andererseits haben sich alle Erfahrungen unter das Maß der normativ festgesetzten ersten Erfahrungen zu stellen, die im «Kanon» vorgegeben sind. Dieser Kritik hat sich die Integrierte Gemeinde, solange ich sie kenne und theologisch begleiten durfte, immer ausgesetzt, und das in einem Maß, das nicht leicht für realisierbar gehalten wird und das es mir sinnvoll und verantwortbar erscheinen ließ, die auf diesem Boden gewachsene Erfahrung wie einen Schlüssel zu benutzen für das Verständnis des Problems von Gnade und Freiheit.

Mit meiner Habilitationsarbeit versuche ich, gerade mit der theologischen Aufklärung und ihrer Stoßkraft, wie ich eingangs sage (17), eine «Theologie von unten» durchzuführen, d. h. ich frage immer: Und wie war das konkret, wenn Gott sprach; und wie ist das konkret, wenn eine Gnade uns zukommt. Auch in meiner praktischen Tätigkeit in der Gemeinde und in Lehrseminaren für Kirchenferne suche ich das verlorene Land und die Weite und Welthaltigkeit des Heilsbegriffes wieder zu gewinnen.

Jesus ohne Kirche?

H. Häring setzt bei dem Paar «Jesus und die Kirche» hinter das «Und» jeweils ein Ausrufezeichen und nennt das «Und» verräterisch. Ich möchte darauf antworten. Solange die Kirche zu ihrem Glauben steht, Jesus von Nazaret sei für uns Christen der wirkliche Sohn Gottes – nämlich die Definition Gottes und seiner Menschenfreundlichkeit, womit alle anderen despotischen Gottesvorstellungen abgelehnt sind –, solange kann ich dieses «Und» bejahen. Wäre Jesu Auftreten nicht ein punktuell, heute bedeutungsloses Einmal geblieben, wenn seine Weisungen und Wunder (das Brot auf der Welt zu vermehren, die Kranken zu heilen ...) mit seinem Tod ausgestorben wären? Muß die Kirche sie nicht fortsetzen? Muß also nicht dieses Bleiben der Wunder in dem «Jesus und die Kirche» ausgedrückt werden? Die Kirche mag tausendmal unvollkommener sein als Jesus, solange sie ihn aber als den Gottgleichen in ihre Mitte stellt und sein Evangelium vorliest, steht sie dazu, nur Mund Jesu zu sein. Das Evangelium wird sich von sich aus immer wieder Gehör verschaffen. Ein Programm «Jesus für Einzelkämpfer» scheint mir eine Zurücknahme von Ostern zu sein. Denn mit Ostern ist der Mensch nicht mehr unfähig zum Miteinander der Gemeinde. Deshalb ist auch der Tod besiegt, der sich in Krankheit sowie Klassen- und Rassentrennung inkarniert.

Wenn H. Häring äußert, die neue Gestalt der Kirche entstehe vermutlich außerhalb Europas, so denkt er wohl an die Basisgemeinden der Dritten Welt. Die Integrierte Gemeinde bildet gemischte Gemeinden zwischen Afrikanern und Europäern. In diesem Zusammenhang verweise ich auf ein Wort von Bischof Christopher Mwoleka (Rulenge/Tansania), der längere Zeit mit uns gelebt hatte und als erster – vor den deutschen Diözesen – die Gemeinde anerkannte: «Die Integrierte Gemeinde ist der sachgemäßeste (the most competent) christliche Versuch, humanistischen und politischen Ideologien direkt gegenüberzutreten als wirkliche Lösung (as a genuine solution) für soziale, wirtschaftliche und politische Probleme unserer Welt.»

Ludwig Weimer, München



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), Raymond 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
Gönnerabonnement: Fr. 40.-/DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr. 2.-/DM 2,50/öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich