



WENN LEONARDO BOFF, der im deutschen Sprachraum meistgelesene lateinamerikanische Befreiungstheologe, dem Aufgebot der römischen Glaubenskongregation folgend am 7. September den Palast des Hl. Offiziums betritt, so wird ihn die Flucht der hohen Räume nicht mehr so beeindrucken wie vor vier Jahren. Damals war es allerdings kein offizielles «Kolloquium», dem er sich stellen mußte, sondern eine Audienz des Sekretärs *Jérôme Hamer OP*, aus der ein Gespräch «von Theologie zu Theologie und von Mensch zu Mensch» zu machen das Bemühen Leonardos war. Sein Gegenüber sträubte sich lange und erklärte, er habe hier nur die Institution zu vertreten; aber am Ende gelang es doch, die Vermauerung aufzubrechen. Boff erzählte davon in einem öffentlichen Gespräch am Rande des Düsseldorfer Katholikentags (1982). Es fand in einer Buchhandlung statt, und der Anknüpfungspunkt war sein kleines «Reisetagebuch» vom Amazonas. Darin findet sich gleich zu Beginn ein Passus, in dem der Abstand zwischen dem unmittelbaren «Sitz im Leben» der Boffschen Theologie in brasilianischen Gemeinden und dem auf bald 2000 Jahre alten Gräbern aufruhenden Anspruch apostolischer Glaubensautorität zu Tage tritt und ein Freimut «ad hominem» bezeugt wird, wie er in solcher Direktheit für römische Ohren eher «unerhört» sein mußte: «Ich kam hierher (ins Amazonasgebiet), um wieder Mensch zu werden, im Glauben stärker zu werden und die Kirche wieder zu entdecken als Geheimnis des Lebens, des Glaubens in Gemeinschaft und in der Freiheit der Kinder Gottes. Ich erinnere mich noch, daß ich genau dies dem Sekretär der Glaubenskongregation am 14. Oktober zur Antwort gab, als er mir vorschlug, ein Sabbat-Jahr in der Nähe der Apostelgräber zuzubringen, um meinen Glauben zu stärken und meine Theologie (gemäß seinen Kriterien) zu «katholizisieren». Ich entgegnete ihm: «Wenn Sie meine Bekehrung möchten, lassen Sie mich zum Amazonas gehen und dort mit den Gemeinschaften leben. Dort würden sogar Sie Gefahr laufen, dem lebendigen Christus zu begegnen!»»

Vor dem Kolloquium

Die so geschilderte Begegnung erfolgte im Jahre 1980. Damals ging es um Boffs Christologie, und es gelang Boff – mit Unterstützung seines eigenen früheren Lehrers, des Erzbischofs von São Paulo, Kardinal *Arns* –, die Glaubenskongregation zufriedenzustellen. Inzwischen steht nicht nur ein anderes Thema – Boffs Kirchenverständnis – unter Prüfung, sondern es sind auch andere Personen in die Chefbüros des Ex-Sant' Ufficio eingezogen. Für den Belgier Hamer ist jüngst der Italiener Msgr. *Alberto Bovone* nachgerückt, und Präfekt (an Stelle von Kardinal Šeper) ist schon seit November 1981 Kardinal *Joseph Ratzinger*. Ein von ihm verfaßtes Exposé zur Theologie der Befreiung im allgemeinen, das auf verschiedene, teilweise dubiose Weise «ans Licht gekommen» ist¹, wurde weitherum als Kriegserklärung aufgefaßt, nahm aber nur eine Befreiungstheologie im «engeren» Sinn ins Visier, nämlich «jene Theologien», die sich nach Ansicht des Kardinals «in irgend einer Weise die marxistische Grundoption zu eigen gemacht haben». Unter den Namen, die in jenem Exposé im Sinne von Beispielen für diese oder jene Begriffsbestimmungen usw. angeführt wurden, kam derjenige von Leonardo Boff nicht vor. Wohl aber veröffentlichte Leonardo selber zusammen mit seinem Bruder Clodovis «Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger» (vgl. Orientierung Nr. 9 vom 15. Mai, S. 99–102). Diesem «öffentlichen» bzw. veröffentlichten Hintergrund des bevorstehenden, von Kardinal Ratzinger präsierten Kolloquiums steht eine Vorgeschichte gegenüber, deren Schauplatz vor allem Brasilien ist. Sie betrifft direkt die Veröffentlichung, um die es bei dem Kolloquium geht, nämlich das inzwischen auch in spanischer und italienischer Übersetzung vorliegende Buch von Leonardo Boff: *Igreja: carisma e poder* (Kirche: Charisma und Macht); bei näherem Zusehen werden wir dabei aber auch bis in Boffs Studienzeit in Deutschland zurückgeführt.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Römisches Kolloquium für Leonardo Boff: Gegenstand der Befragung: eine 1981 veröffentlichte Essay-Sammlung für eine praxisbezogene Ekklesiologie – War schon 1982 Gegenstand einer innerbrasilianischen Polemik – Verschärfung durch Angriffe von B. Kloppenburg – Im Visier stehen die Basisgemeinden – Das grundlegende XI. Kapitel aus Boffs Münchner Dissertation – Kirchliche Institution, im Hl. Geist begründet, kann und muß sich ändern.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

PHILOSOPHIE

Michel Foucault – Anders denken lernen: Intellektuelle und politische Wirkungen des Philosophen und Historikers – Sein Tod (25.6. 1984) läßt Geschichte der Sexualität unvollendet – In der Neuzeit Inflation der Diskurse über Sexualität – Bestimmende Relation von Macht und Wissen – Umorientierung des Arbeitsprojektes – Warum versteht sich ein Individuum als Subjekt der Sexualität? – Antikes Ethos bestimmt durch Frage nach Bedingungen körperlicher Gesundheit – Erst in Spätantike fällt Partner in Betracht – Läuternde Prüfung unseres Denkens von der Geschichte auferlegt. *Ruedi Imbach, Fribourg*

ISLAM

Elemente sozialer und wirtschaftlicher Utopien: Pluralität in der Reform-Diskussion – Unlösbare Verknüpfung der Predigt Muhammads mit der Bildung einer Muslim-Gemeinde – Ihre Grundregel: Universale Verbrüderung – Politisch wirksam wird sie im ideal-eschatologischen Sinn – Divergente Auslegungstraditionen in den Rechtsschulen – Ibn Hazms (gest. 1064) radikale Forderungen – Derwisch-Bruderschaften als Horte sozialer Utopie – Modernistische Bewegungen – Heilsweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus? *Heinz Gstrein, z. Zt. Bagdad*

KARL RAHNER

Brieffolge aus der Konzilszeit (III.): Zwischen erster und zweiter Konzilsession – Offizieller Experte der Theologischen Kommission – Diakonatsfrage soll im Kirchenschema integriert werden – Am Menschen orientierte Theologie findet bei Konzilsvätern breite Anerkennung – *Aufhebung der römischen Vorzensur* – Was sagt die Ordensleitung zu einer Berufung nach München? – Von Johannes XXIII. zu Paul VI. *(Briefe bis Juni 63)*

ALTES TESTAMENT

Die Bibel und die Bilder: Symposium in Fribourg über altorientalische Ikonographie und A. T. – Ausweitung einer zu sehr textorientierten Religionsgeschichte – Aufhellung der Bildsprache der Psalmen, der Propheten und des Hohen Liedes – Das Methodenprogramm aktueller Entwürfe von Ikonologien. *Silvia Schroer, Fribourg*

ZUSCHRIFT

Was ist Humanismus?: Eine Rückfrage zu Amos Oz' Traditionsbegriff. *Simon Lauer, Luzern*

Das Buch erschien 1981 im Verlag Vozes/Petrópolis, in der auch die REB (Revista Eclesiástica Brasileira), von Leonardo Boff redigiert, herauskommt. Der Untertitel lautet: *Ensaio de eclesiologia militante*, es ist also eine Sammlung von Beiträgen (bzw. Essays) zu einer praxisbezogenen Ekklesiologie, wobei es vor allem um die Praxis der kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiais de Base) und um die Stellungnahmen, zu denen sie sich herausgefordert sehen, geht.

Von den insgesamt 13 Beiträgen bzw. Kapiteln sind 12 in den Jahren 1977–1981 erschienen, davon liegen vier in deutscher Sprache vor, eines (für den Katholikentag 1980) ist im Original deutsch.² Ferner ist aus der von Boff Ende der 60er Jahre in München eingereichten Dissertation³ ein Kapitel (XI), ins Portugiesische übersetzt, in den Sammelband eingegangen. Das Kapitel trug im Original den Titel: *Die Kirche als Sakrament des Pneuma*, jetzt im Sammelband (als Kapitel XII) ist es überschrieben: «Uma visão alternativa: a Igreja sacramento do Espírito Santo».

Inhaltlich liegen die Schwerpunkte beim Verhältnis der Kirche zur politischen Macht und beim Machtproblem in der Kirche selber, wie es sich in der Geschichte darstellt und was daran zu kritisieren ist. Dabei geht es um die theologisch relevanten Merkmale einer basisorientierten Kirche und um die praktische Gewährleistung der Menschenrechte innerhalb der Kirche.

Aus aktueller Sicht ist hervorzuheben, daß die Dissertation, wie Boff schrieb, «zunächst auf Anregung meines verehrten Lehrers Prof. Dr. B. Kloppenburg» (Vorwort) entstand und bei den Professoren Scheffczyk und Fries in München weitergeführt wurde. U. a. wird Prof. Ratzinger für sein Interesse an der Veröffentlichung gedankt. Das zum Abdruck gelangte Kapitel beruft sich ausdrücklich auf «die Thesen von Erik Peterson, die heutzutage durch Joseph Ratzinger vertieft und theologisch-systematisch durchgearbeitet worden sind» (mit Verweis auf E. Peterson, *Die Kirche und J. Ratzinger, Zeichen unter den Völkern*, ferner *Die Christliche Brüderlichkeit* [München 1960], Einführung in das Christentum [München 1968] und *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie* [Düsseldorf 1969] sowie eine Reihe verstreuter Aufsätze Ratzingers). Bemerkenswert ist, daß u. a. ausgerechnet dieser Beitrag aus der Dissertation zum Gegenstand polemischer Angriffe in Brasilien wurde. Von ihnen muß nun kurz im Sinne der näheren Vorgeschichte die Rede sein.

Der Ort dieser Angriffe war zunächst Rio de Janeiro. Der dortige Kardinal Sales hatte schon in einer früheren Phase (1979/80) die Bücher Boffs aus seinem Erzbistum «verbannt», und ein solcher Bann traf dann auch noch besonders den Sammelband «Kirche: Charisma und Macht». Dabei ist zu bemerken, daß Petrópolis, wo Leonardo Boff wirkt und seine Bücher verlegt, ein eigenes Bistum und nicht einmal Suffragan von Rio ist. Rio, als frühere Hauptstadt von Brasilien, macht offenbar auch kirchlich ein gewisses Prestige geltend. Das Erzbistum hat eine eigene Kommission für die Glaubenslehre (Doktrinkommission), deren Präsident der aus der Schweiz gebürtige Weihbischof Dr. Karl Josef Romer ist.

Neben seinen Beratern E. Bettencourt und U. Zilles stieg Romer auch selber im Boletim da Revista do Clero in die Polemik ein. Die Kritiken erschienen in den Monaten Februar bis April 1982, nachdem die Verurteilung durch die erzbischöfliche Doktrinkommission bereits im Janu-

¹ Neuestens (samt bisher unbekannter Einleitung) auf deutsch in: *Neue Ordnung* (Red. H. B. Streithofen OP, Bonn) 38 (1984) Heft 4, 285–295. Vgl. Herderkorrespondenz 38 (1984) Heft 8, S. 364 (Ratzinger zu Ratzinger) und (zur Publikationsgeschichte) Orientierung Nr. 9, S. 98.

² Merkmale einer Kirche in den unterprivilegierten Klassen. Theologische Anmerkungen zur Kirche an der Basis: L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*. Mainz 1980, 53–76 (Kapitel 6). Kirchliche Basisgemeinden: L. Boff, U. Zankanella, *Kirchliche Basisgemeinden im Dialog* (Missionszentrale der Franziskaner. Berichte, Dokumente, Kommentare, Heft 6). Bonn 1980.

Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen?: Concilium 17 (1981) 650–654.

³ *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band 28), Paderborn 1972, 361–375.

ar erfolgt war. Eine Kritik dieser Kritiken durch den Theologen Carlos Palacio SJ von Belo Horizonte, der selber öfters als Begutachter von Büchern zu walten hat, wirft ihnen vor, daß sie weder das «genus literarium» der einzelnen Beiträge noch den Kontext, aus dem sie stammen, berücksichtigt hätten.⁴ Erst recht trifft er mit diesem Tadel aber den Angriff, der Leonardo Boff ob des Sammelbands «Kirche: Charisma und Macht» formell der Häresie bezichtigt. Er stammt ausgerechnet von seinem «verehrten Lehrer» und Ordensbruder *Bonaventura Kloppenburg*⁵ und dürfte den unmittelbaren Anlaß zum derzeitigen Verfahren der Glaubenskongregation bilden.

Kloppenburg, der seinerzeit 1972, als Boff ihn in der Redaktion der REB ablöste, für ihn voll höchsten Lobes war, nahm bedauerlicherweise keinen Kontakt mit ihm auf und mußte es dann erst noch erleben, daß sein Text – offenbar ohne sein Wissen – in der brasilianischen Ausgabe der Internationalen Zeitschrift *Communio* (Nr. 2, 1982, S. 126–147) veröffentlicht wurde.

Leonardo Boff, der befürchtete, die Verurteilung von Rio könnte von Rom sanktioniert werden, wandte sich an Kardinal Ratzinger und sandte ihm alle Unterlagen. Auf Ratzingers Rat verfaßte er auch eine ausführliche Entgegnung auf den Angriff Kloppenburgs und sandte sie, unter gleichzeitiger Veröffentlichung in der REB (vol. 42, fasc. 166, Juni 1982, S. 227–260), ebenfalls an die Glaubenskongregation in Rom.

Was nun dort seither in dieser Sache geschah, liegt im Dunkel bis Mitte Mai dieses Jahres, dem Zeitpunkt, da die Glaubenskongregation mit einem 6seitigen Schreiben an Leonardo Boff gelangte. Dem Vernehmen nach enthält es drei «allgemeine Bemerkungen» und drei «spezielle Fragen», worüber Boff die «Gelegenheit zu einem Kolloquium» angeboten wird. Von dem Schreiben heißt es, es werde hernach, allenfalls unter Berücksichtigung der Stellungnahme Boffs, publiziert werden, und zwar angesichts des Einflusses, den das fragliche Buch auf die Gläubigen ausübe.

Das Kolloquium sollte nach Absicht der Glaubenskongregation bereits im Juni oder Juli stattfinden, was aber Boff ob seiner pastoralen Verpflichtungen nicht möglich war. Zudem war Boff mit maßgebenden Mitgliedern der brasilianischen Bischofskonferenz der Ansicht, das Kolloquium sollte in Brasilien stattfinden. Ein diesbezüglicher Vorschlag wurde Ratzinger auf hoher Ebene vorgetragen. Ratzinger soll persönlich zu einer Reise nach Brasilien bereit gewesen sein. Auch hatte er ja im März in Bogotá ausdrücklich im Sinne von Subsidiarität und Dezentralisierung einer Aktivierung der nationalen Bischofskonferenzen zur Belebung und Überwachung der Glaubenslehre das Wort gesprochen. Im Vatikan drang aber in diesem Fall der Vorschlag nicht durch, sei es aufgrund formaljuristischer Bedenken (faßte man Boffs Akteneinsendung als Appell an die höhere Instanz auf?), sei es aufgrund der Erfahrung mit den peruanischen Bischöfen im Fall von G. Gutiérrez: sie sahen von einer Verurteilung ab (vgl. Orientierung Nr. 9, S. 98). Jedenfalls hat der Vatikan inzwischen den 7. September als Datum für das Kolloquium in Rom anberaumt und Boff gleichzeitig mitgeteilt, er könne Kardinal Lorscheider als Begleiter mit in die Verhandlungen nehmen, nur dürfe dieser nicht das Wort ergreifen.

Die bis dahin berichtete Vorgeschichte bietet noch kaum eine genügende Erklärung für das hochoffizielle Kolloquium der römischen Instanz, wie es auch schwer begreiflich ist, daß die bloße Sammelveröffentlichung in Buchform von schon älteren und andernorts erschienenen Beiträgen Boffs in Brasilien die oben beschriebene Polemik hervorrufen konnte. Das läßt nach anderen Hintergründen fragen. Offenbar geht es bei der ganzen Kontroverse nicht nur um die theologische Arbeit von Leonardo Boff. Vielmehr soll die *pastorale Praxis der kirchlichen Basisgemeinden* getroffen werden, wie sie von der Mehrheit der Brasilianischen Bischofskonferenz getragen wird und für die Leonardo Boff als besonders engagierter Sprecher aufgetreten ist. Andere Äußerungen und Publikationen des profilierten Hauptkontrahenten, B. Kloppenburg, legen das nahe. Sein vor allem von Gegnern der Basisgemeinden immer wieder als Standardwerk zitiertes Buch *Iglesia popular* (Bogotá 1977) wurde

⁴ Vgl. *Da Polemica ao Debate Teológico*: REB 42 (1982) 261–288.

⁵ Kloppenburg war damals noch Direktor des Pastoralinstituts des CELAM in Medellín und wurde im September 1982 Weihbischof von Salvador da Bahia (vgl. Orientierung 1983, S. 184, besonders Anm. 4).

letztes Jahr in einer auf Brasilien hin aktualisierten portugiesischen Fassung neu herausgebracht. Auf diesem Hintergrund werden auch die zentralen theologischen Vorwürfe gegenüber Boff verständlich: der Vorwurf einer unüberbrückbaren Trennung zwischen der Kirche als Institution und der Kirche als Sakrament und der Vorwurf, daß Boffs Anwendung soziologischer Kategorien in der Ekklesiologie unweigerlich zu einem «reduktionistischen Verständnis von Kirche» führen müsse. Dabei berufen sich die Kritiker u. a. ausdrücklich auf jenes 12. Kapitel aus «Igreja: carisma e poder», das Boff aus seiner Dissertation übernommen hat und von dessen Quellen (Peterson/Ratzinger) schon oben die Rede war.

In diesem Kapitel hat Boff eines seiner zentralen Anliegen formuliert, wenn er schreibt: «Die Kirche als Institution beruht nicht auf der Inkarnation, sondern auf dem Glauben der Apostel an die Vollmacht im Heiligen Geist, der sie befähigte, die Eschatologie in die Zeit der Kirche zu transponieren und das Reich in die Kirche umzusetzen» (363f.). Eine solche pneumatologische Fundierung kirchlicher Institutionen (im Gegensatz zu einem inkarnatorischen Kirchenverständnis) begründet nach Boff die Möglichkeit für die Kirche, «mit Freiheit und Bereitschaft für neue geschichtliche Begegnungen» ihre Institutionen ständig zu reformieren. Die Hauptthese seiner Arbeit, die Kirche sei als Sakrament «im Horizont der Welterfahrung» der heutigen Menschen zu verstehen, ist im Rahmen dieser Begründung zu sehen. So lesen wir denn auch im Schlußkapitel seiner Dissertation: «Eine Kirche, die sich von der Welterfahrung her versteht, bringt das Reich Gottes in seinem weltlichen Bezug ans Licht und dadurch die Umwälzung, die mit dem Verhalten Jesu gegenüber dem Bestehenden zur Sprache gekommen ist» (536).

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

Anders denken lernen

Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität

Am 25. Juni starb ganz unerwartet in Paris der Philosoph und Historiker *Michel Foucault* im 58. Altersjahr. Das Zeugnis des berühmten Historikers Fernand Braudel, das Verschwinden Foucaults bedeute einen «deuil national», oder die Behauptung seines Kollegen vom Collège de France, des Althistorikers Paul Veyne, das Werk Foucaults sei das wichtigste Ereignis im Denken des 20. Jahrhunderts, mögen für den sachlichen Beobachter übertrieben klingen. Richtig ist aber sicher, daß Foucault – als Person und als Denker – aus den zentralen intellektuellen Debatten Frankreichs der letzten 20 Jahre – seit dem Erscheinen der «Geschichte des Wahnsinns» (1961) – nicht mehr wegzudenken ist.¹ Zwar hat sein Werk zur Entstehung von intellektuellen Modeströmungen Anlaß gegeben, aber trotzdem trifft die ätzende und zersetzende Kritik, die der Philosoph Jacques Bouveresse in seinem kürzlich erschienenen Pamphlet *Le philosophe chez les autophages*² am Jargon und der Denkmanner gegenwärtigen französischen Philosophie ausübt, sein Schaffen in keiner Weise: Foucaults intellektuelle Autorität ist unbestritten. Obschon er Auftritte vor den Massenmedien bewußt und gezielt vermied, verkörperte er vorbildlich die Rolle des Intellektuellen, dessen Aufgabe er noch vor kurzem in folgende Worte gefaßt hat: «Die Rolle eines Intellektuellen besteht nicht darin, den anderen zu sagen, was sie zu tun haben. Mit welchem Recht könnte er dies tun? ... Die Arbeit eines Intellektuellen besteht nicht darin, den politischen Willen der anderen zu formen; sie besteht darin, durch die Analysen, die er in jenen Bereichen, die er beherrscht, unternimmt, Evidenzen und Postulate neu zu befragen, Gewohnheiten, Handlungs- und

Denkweisen zu erschüttern, anerkannte Vertrautheiten aufzulösen, Maße der Regeln und Institutionen zu untersuchen und durch diese neue Problematisierung ... an der Bildung eines politischen Willens teilzunehmen.»³ Diese *Ethik* des Intellektuellen hat Foucault nicht nur durch seine problematisierenden Werke bezüglich der klinischen und psychiatrischen Ausgrenzung der Einkerkering und Bestrafung, sondern ebenso durch seine punktuellen Aktionen zu Gunsten von Strafgefangenen und homosexuellen Minderheiten eindrücklich verwirklicht. Wenige Tage vor seinem plötzlichen Hinschied wurden der zweite und dritte Band der 1976 begonnenen «Geschichte der Sexualität» im Buchhandel ausgeliefert. Diese beiden Bände – nun leider sein geistiges Vermächtnis – sind ganz besonders geeignet, sein Verständnis philosophischer Arbeit zu verdeutlichen.⁴ Zudem befragen sie das ethische Subjekt und dessen Herkunft in einer Weise, von der auch die Theologie in Zukunft nicht ganz wird absehen können.

Abweichungen vom ursprünglichen Projekt

Nach den programmatischen Aussagen des ersten Bandes seiner «Geschichte der Sexualität» muß diese geschrieben werden als Geschichte des Diskurses über die Sexualität (HS I, 92). Wer allerdings mit kritischem Blick die letzten drei Jahrhunderte unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann eine explosionsartige Vervielfältigung der Diskurse über den Sex feststellen und wird zur Überwindung der Hypothese einer sexuellen Repression, von der uns die letzten Jahrzehnte befreit hätten, gezwungen. Seit der mittelalterlichen Bußpraxis bis zur modernen *scientia sexualis* ist das Geschlecht im Abendland zum Gegenstand eines Geständnisses (aveu) und damit eines Wissens geworden. Wenn Foucault die gängige Rede von der sexuellen Repression hinterfragt, so deshalb, weil sie das Verhältnis von Macht und Sexualität in allzu einfacher Weise versteht. Der repressiven Hypothese liegt nämlich eine Vorstellung der Macht zugrunde, die sich allein durch das Gesetz – Gebot und Verbot – durchsetzt. Sie gründet letztlich in einem rein juristischen Modell der Macht, als ob diese sich ausschließlich durch das Recht geltend machte. Will man aber die Geschichte der Sexualität angemessen erfassen und begreifen, dann muß man, so Foucault, den Versuch unternehmen, «den Sex ohne Gesetz und die Macht ohne König zu denken» (HS I, 120). Zu diesem Zwecke kündigte Foucault in seinem 1976 erschienenen Band eine Analyse der Entstehung eines bestimmten Wissens über den Sex in den letzten drei Jahrhunderten an, wobei insbesondere vier Problemfelder im Vordergrund stehen sollten, nämlich die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung der infantilen Sexualität, die Sozialisierung des prokreativen Verhaltens und die Psychiatrisierung der Perversion. Ziel dieses Unternehmens, das in fünf weiteren Bänden verwirklicht werden sollte, wäre der Aufweis der *politischen* Implikationen der sexuellen Frage gewesen: die Monarchie des Sex ist die List einer diffusen Macht, welche nicht mehr wie in früheren Zeiten ihr Recht über Leben und Tod ausübt, sondern das Leben – und den Körper – kontrolliert, beherrscht und unterdrückt. Die Infragestellung der repressiven Hypothese und der Machtvorstellung, die sie trägt, ist somit auch als Kritik an der Rede von der sexuellen Befreiung zu verstehen. Die Geschichte der Sexualität ist ein Teil einer Geschichte der Relation von Macht und Wissen und wäre zu lesen als Entlarvung jener komplexen Machtverhältnisse, die uns selbst bestimmen und bedrängen.

Foucault hat den ursprünglichen Plan aufgegeben. Statt der angekündigten Analyse legt er nun zwei Bände über die Genea-

¹ Magazine Littéraire, No. 207, Mai 1984, 22.

² Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir. Paris 1976, 213 Seiten; II: L'usage des plaisirs. Paris 1984, 287 Seiten; III: Le souci de soi. Paris 1984, 286 Seiten. Die drei Bände sind bei Gallimard, Bibliothèque des histoires, erschienen. Im folgenden abgekürzt als HS I, II, III. Auf deutsch ist bislang Band I erschienen: Sexualität und Wahrheit. I: Der Wille zum Wissen. Frankfurt 1977; auch als stw 448.

¹ Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Plon, Paris 1961; Zweite Auflage, Gallimard, Paris 1972; deutsch: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt 1969; auch als stw 39.

² Editions de Minuit, Paris 1984.

logie des sexualethischen Subjektes in der Antike vor. Am Vorhaben, eine Geschichte der Sexualität zu schreiben, hält er zwar fest. Diese Aufgabe aber erfordert, daß man einerseits die Entstehung des Wissens, das sich auf die Sexualität bezieht, untersucht, andererseits aber die Machtsysteme identifiziert, welche die Praxis der Sexualität regeln. Diese doppelte Thematik, die bereits im ersten Bande ständig gegenwärtig war, verweist allerdings auf ein drittes Problem: Wie kommt es, daß ein Individuum sich als Subjekt der Sexualität versteht? Unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen wird das sexuelle Verhalten zum Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion? Die daraus resultierende Geschichte einer *Problematisierung* des sexuellen Verhaltens und der sexuellen Lust mußte aber die chronologischen Grenzen des anfänglich geplanten Vorhabens sprengen. Foucault sah sich nach seinem eigenen Geständnis gezwungen, das Werden des ethischen Subjektes in der *Antike* zu erforschen. Zwar besteht auf den ersten Blick zwischen den späteren christlichen Lehren zur Natur des sexuellen Aktes, der ehelichen Treue und der homosexuellen Beziehungen eine erstaunliche Kontinuität, aber ähnliche Vorschriften und Regeln erfüllen in einem anderen geschichtlichen Kontext ganz andere Funktionen, so daß sich Foucaults Projekt genauer fassen läßt: Trotz einer gewissen Konstanz der Verhaltensregeln und Verbote sollen die geschichtlichen Differenzen jener Weise wie «das Individuum aufgerufen ist, sich als moralisches Subjekt des sexuellen Verhaltens zu erkennen» (HS II, 39) auf ihre Bedeutung hin erforscht werden. Die historische Analyse dieser moralischen Subjektivierung und Problematisierung des sexuellen Verhaltens erfolgt nach einer einfachen chronologischen Einteilung: ein erster Band, *L'usage des plaisirs* (Vom Gebrauch der Lust) handelt von der klassischen griechischen Kultur des 4. Jahrhunderts vor Chr.; *Le souci de soi* erörtert dasselbe Thema anhand der lateinischen und griechischen Texte der ersten zwei Jahrhunderte nach Christus. Ein dritter Band, der auf den kommenden Herbst angekündigt war, sollte unter dem Titel *Les aveux de la chair* die Ausbildung der christlichen Lehre vom Fleisch darstellen.

Sexualethischer Rigorismus

Die Verbindung des Sexuellen mit dem Bösen ist der klassischen Antike fremd – und trotzdem ist die Sexualität Gegenstand einer intensiven Beunruhigung, einer moralischen Sorge, die eine zum Teil sehr rigorose Strenge im Bereich der *aphrodisia*, der lustbringenden Liebestätigkeit, zur Folge hat. So stellt sich die Frage, weshalb der sexuelle Akt überhaupt zum Problem geworden ist. Bei der von Foucault versuchten Antwort sind mehrere Ebenen zu unterscheiden.

Vorerst ist festzuhalten, daß die Sexualität im Zusammenhang mit der *Gesundheit* des Körpers thematisiert wird. Der richtige «Gebrauch der Lust» macht einen Teil einer sehr differenzierten Diätetik aus, durch welche das Individuum über alle Aspekte einer optimalen Erhaltung der Gesundheit belehrt wird. Die aus dieser Lebenskunst resultierende Maßhaltung und Askese ist keineswegs durch die Kategorien des Guten und Bösen, des Erlaubten und Verbotenen motiviert, vielmehr sind die einzigen Kategorien der Bewertung des individuellen Verhaltens quantitativer Natur. Das *richtige Maß* ist deshalb ein Gegenstand einer moralischen Sorge, weil Exzesse das körperliche Gleichgewicht stören und ein maßloses Ausleben der sexuellen Lust das natürliche Ziel des Geschlechtsverkehrs – die Nachkommen – gefährden könnte. Das Individuum konstituiert sich zum ethischen Subjekt durch eine Lebenskunst, deren Vollen- dung eine durchgängige Beherrschung seiner selbst ist.

Die Analyse der Enthaltsamkeit im Zusammenhang der Beziehungen zwischen Mann und Frau führen zu einem analogen Ergebnis: Das Verhalten der Ehefrau ist durch ihren sozialen und juristischen Status bestimmt, sie «gehört dem Mann, dieser hingegen gehört nur sich selbst» (HS II, 163). Sein Verzicht auf außereheliche Beziehungen ist neuerdings eine Form der Selbstzucht, die im Zusammenhang mit der richtigen Hausführung

gesehen werden muß: «Weil der Mann Macht ausübt und weil er die Herrschaft über sich selbst in der Praxis dieser Macht unter Beweis stellen muß» (HS II, 167), soll er auf Ehebruch verzichten. Die Ethik (des Mannes) ist ein Teil der Kunst des Herrschens und gehört zu einer sich selbst begrenzenden «Ethik der Herrschaft» (HS II, 203).

Die Knabenliebe untersteht in der griechischen Gesellschaft keinem Verbot. Wenn sie dennoch besonders intensiv befragt wird, rührt dies daher, daß dem Knaben einerseits die Rolle zufällt, «Objekt der Lust» (HS II, 243) zu sein, er sich aber andererseits mit dieser Rolle als zukünftiger Mann nicht identifizieren kann und darf. Diese Antinomie ist der Ort der ethischen Reflexion über die Päderastie. Nur die gänzliche Abstinenz, wie sie von Platon im *Symposion* vertreten wird, vermag diesen Widerspruch aufzuheben: Der Verzicht auf Lust erscheint als der einzige Weg zur Wahrheit, die allein wirklich geliebt zu werden verdient.

Die teilweise brillante und minuziöse Analyse der antiken Texte führt Foucault zum Ergebnis, daß der zweifellos feststellbare sexuelle Rigorismus im klassischen Griechenland keineswegs durch Verbote oder Repression bedingt war, sondern vielmehr zurückzuführen ist auf ein «Verhältnis zu sich selbst, welches dem Individuum erlaubt, sich als Subjekt eines moralischen Verhaltens zu konstituieren» (HS II, 275).

Eine Ästhetik der Existenz

In den von Foucault interpretierten Texten sind mehrere Konstanten festzustellen, die besondere Beachtung verdienen. Der weitaus wichtigste Aspekt ist darin zu erblicken, daß es sich um eine Sexualethik handelt, die von Männern für Männer geschrieben wurde (HS II, 29); allein ihr sexuelles Verhalten wird zum Problem, denn das ethische Tun der Frau besitzt aufgrund ihrer sozialen Rolle gar keinen Spielraum der Freiheit. In diesem Zusammenhang ist besonders bemerkenswert, daß der männliche Verzicht auf außereheliche Beziehungen keineswegs als Vorform einer Ethik der Treue gedeutet werden darf (HS II, 201). Das (männliche) Individuum konstituiert sich zum ethischen Subjekt in bezug zu sich selbst, nicht aber in einer Relation zum *anderen*. Zwar wird im Kontext der Knabenliebe die Beziehung selbst Thema ethischer Überlegungen (HS II, 223), aber nur deshalb, weil das Objekt dieser Beziehung selbst ein potentielles Subjekt der Beherrschung und der Herrschaft ist.

Ebenso auffallend ist die zugrundeliegende Deutung des sexuellen Aktes, die eine eindeutige Zuordnung zweier Rollen voraussetzt. Der Geschlechtsverkehr impliziert diesem Modell gemäß einen aktiven und einen passiven Teilnehmer, wobei dem männlichen Partner stets die aktive Rolle zufällt. Die Passivität ist deshalb in dieser «Herrenmoral» die wichtigste Form der Immoralität (HS II, 57), da der Mann wie beim Exzeß seine ihm natürlich zukommende Funktion der Herrschaft über sich selbst und den andern pervertiert. Das Paradigma ethischen Verhaltens ist also die Ausübung von Macht über sich selbst. Sofern das Individuum sich selbst zu gehorchen fähig ist, ist es zugleich berechtigt, in der Hausgemeinschaft und im gesellschaftlichen Leben zu befehlen und zu herrschen. Der richtige Gebrauch der Lust, durch den das Individuum zum ethischen Subjekt wird, vollzieht sich als Einübung in die Freiheit, welche in den Kategorien von Macht und Herrschaft gedacht wird. Frei ist, wer sich selbst im Zügel hält, die Lüste und Begierden in sich dominiert (vgl. Gorgias 491c). Die Ethik verwirklicht sich deswegen, nach den Worten Foucaults, als eine *Ästhetik der Existenz* (HS II, 103, 106, 277) für jene, die aufgrund ihres sozialen Status «ihrer Existenz die schönste und vollendendste Form verleihen wollen» (HS II, 275). Die Arbeit an sich selbst, die Subjektivierung oder die Selbstpraxis (HS II, 37), der mühsam erlernte Vollzug von Freiheit (HS II, 77), nicht aber der Bezug zu einem Gesetz, das gebietet und verbietet und das es zu befolgen gilt, sind die entscheidenden Momente dieser Moral weniger Privilegierter in einer hierarchischen Gesellschaft.

Philosophie als Sorge um das Selbst

In der Spätantike, deren Lehren Foucault im dritten Band anhand von Texten aus den ersten zwei Jahrhunderten untersucht, ist eine deutliche Steigerung des sexuellen Rigorismus feststellbar. Diese Tendenz, welche eine intensivere Problematisierung der Sexualität anzeigt, ist durch eine härtere Prohibition sexueller Lust nur unzureichend erklärbar, vielmehr hängt sie mit einer gesteigerten Sorge des Subjekts um sich selbst zusammen (HS III, 55). Die Sorge um sich selbst, welche in der gesamten antiken Philosophie gegenwärtig ist, wird zum Grundthema der Philosophie – bei Spätplatonikern ebenso wie bei Stoikern und Epikureern. Die Aufgabe, sich um sich selbst zu kümmern, wird, wie viele Texte von Seneca, Epiktet, Marc Aurel u. a. bezeugen, in zahlreichen Übungen – von der Gewissensforschung bis zu genauesten Nahrungsvorschriften – verwirklicht. Die Philosophie im weitesten Sinne des Wortes gestaltet sich als eine geistliche Übung, welche eine *Bekehrung* des Philosophierenden zu seinem wahren Selbst intendiert (HS III, 81–82). Der Selbstbesitz und die Freude an sich selbst sind das Ziel dieser veränderten Ethik der Selbstbeherrschung (vgl. HS III, 84–85). Diese Transformation ist mitbedingt einerseits durch neue politische Strukturen, in denen die Teilnahme an der Macht mehr und mehr zu einem «persönlichen Akt» (HS III, 108) wird, und andererseits durch eine Veränderung der Ehepraxis und der gesellschaftlichen Stellung der Frau, so daß die Ehe in verstärktem Maße zu einer freien Vereinigung zweier Partner wird, deren Ungleichheit sich erheblich verringert hat (HS III, 93). Diese sozialen und politischen Veränderungen bedingen, daß die wachsende Sorge um das Selbst die Sorge für den *anderen* einschließt und die Konstitution des ethischen Subjektes die Öffnung zum anderen Menschen hin einschließt. Es kann nicht überraschen, daß unter diesen neuen Voraussetzungen der «Gebrauch der Lust» als Verhältnis zum Körper, zur Frau und zu den Knaben neu bewertet wird.

Eine neue Sicht der Ehe

Im allgemeinen, so diagnostiziert Foucault, zeichnet sich die spätantike Reflexion über den sexuellen Akt durch eine zunehmende Pathologisierung desselben aus (HS III, 166). Allerdings ist der Grund dafür nicht in einer moralischen Bewertung zu suchen, sondern vielmehr im Bewußtsein, daß das ungehemmte Ausleben der Lust Ursache zahlreicher Krankheiten sein könnte. Die strengen sexuellen Vorschriften sind – immer noch – ein Teil jener ausgeprägten Sorge für den Körper.

Wesentlich bedeutsamer aber ist der Wandel, der sich im Verständnis der ehelichen Beziehung abzeichnet. Die Päderastie verliert dadurch eindeutig ihre Vorrangstellung im Bereich des ethischen Nachdenkens (HS III, 219). Diese Umdeutung offenbart sich vor allem darin, daß die Ehe in den ersten Jahrhunderten nach Christus als «persönliche Beziehung zwischen Mann und Frau» (HS III, 177) ausgelegt wird. Das alte Thema der Natürlichkeit der Ehe erhält dadurch einen ganz neuen Stellenwert, wenn, vor allem in der Stoa, die Ehe als eine allgemeine Menschenpflicht ausgelegt wird. Schließlich erhält die Beziehung zwischen Frau und Mann in der Ehe eine affektive Qualität, die sich nicht nur durch gegenseitigen Respekt, sondern durch eine besondere Kunst des Zusammenlebens ausdrückt. Eine ganze Reihe von Konsequenzen ergeben sich aus dieser Neubewertung des ehelichen Zusammenseins: als einzig erlaubte – oder mindestens ethisch wertvolle – sexuelle Beziehungen gelten die ehelichen, wobei der Ehebruch aus Gründen einer gegenseitigen Treue verurteilt wird. Vor allem die Stoa – in sehr dezidierter Form Musonius Rufus – hat damit ein weiteres Postulat verknüpft, wenn sie als einziges legitimes, natürliches Ziel des Geschlechtsaktes die Zeugung anerkannte (HS III, 208–209): *non voluptatis causa, sed propagandi generis* habe die Natur dem Menschen das Verlangen der Liebe eingepflanzt, sagt Seneca. Es könnte scheinen, daß diese Deutung der sexuellen Beziehungen die späteren christlichen Lehren antizipiert, al-

lerdings gibt Foucault zu bedenken, daß sich hinter der Kontinuität der Vorschriften und Verbote eine grundsätzliche Differenz verbirgt. Auch die spätantike Ethik ist als «Kunst der Existenz» (HS III, 272) zu interpretieren, in der sich das Individuum durch eine Beziehung zu sich selbst zum ethischen Subjekt konstituiert. Dieses Selbstverhältnis entspricht den Anforderungen, «nicht zu verletzen, was man durch die Natur und das Wesen ist; sich selbst als vernünftiges Wesen zu ehren» (HS III, 215), während in der späteren Moral ganz andere Motive den Verzicht bedingen.

Lernen durch historisch-philosophische Analyse

Foucault bietet keine Geschichte des sexuellen Verhaltens oder der Vorstellungen, die damit verknüpft sind, vielmehr setzen seine Untersuchungen tiefer an: Er will zeigen, wie und aus welchen Gründen das sexuelle Verhalten zum *Problem* geworden ist. Dieses Vorhaben mündet aber in ein Unternehmen, das die Genealogie des (sexual-)ethischen Subjektes nachzeichnet. Er zeigt auf, wie sich das menschliche Individuum in einem präzisen historischen Kontext zum verantwortlichen Ich seiner Handlungen konstituiert hat. Seine Befragung bekannter und weniger bekannter Texte leistet aber einen bedeutsamen Beitrag zur *Archäologie der abendländischen Subjektivität*. Schon seine früheren Studien wiesen in diese Richtung, indem die Genese der Subjektivität im Zusammenhang mit der modernen Wissenschaft, der Medizin und der Einkerkerungspraxis erforscht worden war. In den beiden neuesten Werken wird die ethische Komponente allerdings stärker betont. Von Aussonderung und Einkerkerung ist nicht mehr die Rede, sondern von der Weise, wie der einzelne sich selbst führt, begrenzt und beherrscht in Hinsicht auf eine gewisse Lebenskunst.

Der Ertrag für ein historisches Verstehen der Ethik ist grundlegend, insbesondere was die Sexualmoral betrifft. Das ausschlaggebende Moment geschichtlicher Gestalten der Sexualethik sind nicht die Vorschriften und Gebote, die Repression, sondern was diese trägt und bedingt. Diese radikale *Historisierung* jener Probleme, die das sexuelle Verhalten der Menschen mit sich bringt, richtet nicht nur ernstzunehmende Fragen an jene, welche die Ethik von einem identischen, normativen Bestand her deuten wollen, sondern auch an die *Psychoanalyse* und deren universales Deutungsmuster der Sexualität.

Durch diese genealogische Auflösung gewordener Evidenzen und Voraussetzungen erfüllt die philosophisch-historische Analyse, wie Foucault sie versteht, ihre eigentliche Aufgabe: Sie soll helfen, sich von sich selbst loszulösen (*se déprendre de soi-même*, HS II, 14). «Welches wäre der Wert des erbitterten Wissenwollens, wenn es nur den Erwerb von Erkenntnissen gewährleisten würde und nicht auf eine gewisse Weise und soweit dies möglich ist die Verirrung dessen, der erkennt?» (HS II, 14). Aufgabe der Philosophie ist es, *anders* denken zu lernen: Indem Foucault die Geschichte der sexualethischen Problematisierungen nachzeichnet, wird durch den Blick auf die Antike das heutige Verständnis des Subjekts zum Problem. Welches ist in der Tat die Aufgabe der Philosophie, «wenn sie nicht darin besteht, statt zu legitimieren, was wir schon wissen», zu untersuchen, «auf welche Weise und bis zu welchem Punkt es möglich ist, anders zu denken?» (HS II, 15). Foucault bezeichnet seine neuesten Werke als eine *philosophische Übung*, bei der folgende Frage auf dem Spiele steht: «In welchem Maße kann die Arbeit, die darin besteht, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem befreien, was es stillschweigend denkt, und ihm ermöglichen, anders zu denken?» (HS II, 15). Man kann eine derart radikale Verunsicherung von sich weisen mit der Begründung, sie enteigne uns jener unverzichtbaren Standpunkte, die uns erlauben zu erkennen, was wir sein sollen. Allerdings wage ich zu bezweifeln, ob ein verantwortetes Wissen dessen, was wir sein sollen, auf diese läuternde Prüfung, welche uns die Geschichte auferlegt, ganz verzichten darf.

Ruedi Imbach, Fribourg

Dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus?

Das soziale und wirtschaftliche Programm des Islam

Vom 8. bis 10. Juli 1984 fand in Bagdad ein internationaler Kongreß unter dem Motto «Ja zum Frieden, Nein zum Krieg» statt. Der unmittelbare Anlaß des Golfkrieges gab Gelegenheit zu grundsätzlichen Darlegungen und Diskussionen über islamisches Völker- und Seekriegsrecht, die Menschenrechte im Islam, Fundamentalismus oder Pluralismus sowie die Sozial- und Wirtschaftsordnung nach der Lehre Muhammads. Aus dem deutschen Sprachraum nahmen an dem Kongreß u. a. der Innsbrucker Rechtsphilosoph Prof. Dr. Hans Koechler, Christian Mueller als Vertreter der schweizerischen POCH und unser Mitarbeiter Dr. Heinz Gstrein teil, dessen Kongreßreferat wir im folgenden abdrucken. Es wird – wie die anderen Tagungsbeiträge – als Publikation der Stiftung «Islam und der Westen» im Sammelband «Weltmacht Islam» voraussichtlich 1986 oder 1987 in München erscheinen. (Red.)

Als am 1. September 1969 in Libyen die erste von den «Islamischen Revolutionen» unserer Tage ausbrach, saß im Studio des Senders von Bengasi ein junger Offizier. Er feilte an der Proklamation seiner Bewegung, die wenige Stunden zuvor die Macht ergriffen hatte:

«Von nun an ist Libyen frei und unabhängig. Jetzt gibt es keine Unterdrückten, Enttäuschten oder Benachteiligten mehr, weder Herren noch Knechte, sondern eine freie Gemeinschaft von Brüdern. Diese wird mit Gottes Hilfe das Banner von Brüderlichkeit und Gleichberechtigung um die Welt tragen ...»¹

Der junge Offizier von Bengasi war kein anderer als *Muammer al-Gaddafi*. Das soziale Anliegen seiner ersten Rundfunkrede hat seitdem in den bisher drei Teilen seines «Grünen Buches»² eine breite theoretische Ausgestaltung erfahren. Nie kam der libysche Islam-Revolutionär dem Geist und dem Grundanliegen des Islam-Verkünders, des Propheten Muhammad, aber näher als damals. Vom Islam heißt es im «Grünen Buch»:

«Es ist eine gesunde Regel, daß jede Nation eine Religion haben sollte. Das Gegenteil ist anormal; es führt zu einer labilen Situation, die Konflikte innerhalb der nationalen Gruppe hervorruft. Es ist geradezu ein Naturgesetz, daß es ohne religiöse Harmonie keine Eintracht innerhalb einer Ethnie geben kann. Nur wenn der religiöse und der soziale Faktor sich zur ethnischen Komponente in Konkordanz verhalten, kann das Leben der Nation langfristig und stabil gedeihen.

Die Religion der Sozialistischen und Arabischen Volksgemeinschaft von Libyen ist der Islam. Er ist der Hauptfaktor im gesellschaftlichen und politischen Leben des Landes. Diese monotheistische Religion, die das Erbe der christlichen und jüdischen Offenbarung mitumfaßt, hat im täglichen Leben der libyschen *Dschamahiria*³ eine Art Werkstätte ihrer Anwendung im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereich gefunden.

Geschäftliche Transaktionen, gesellschaftliches Verhalten und Sozialgesetzgebung werden in Libyen vom Koran bestimmt. Der Heilige Koran selbst ist das Gesetz unserer Gesellschaft.»

Ähnlich heißt es in der neuen iranischen Verfassung, die im Mai 1980 verabschiedet wurde: «Alles Recht geht vom Koran aus.» Dasselbe läßt sich fast für die gesamte Muslimwelt der Gegenwart belegen, wo die Neugestaltung aller Lebensbereiche nach den Bestimmungen des islamischen Sakralrechts (*Scharia*) versucht wird oder wo – wie vor allem von Saudiarabien aus – die eigenen ungebrochenen islamischen Sozial- und Wirtschaftspraktiken der Islam-Ökumene (*Umma*) anempfohlen werden. Der Wert dieser Bestrebungen sollte um so weniger Gegenstand einseitiger abendländischer Kritik sein, als die innerislamische Diskussion darüber gerade jetzt sehr konstruktiv geführt wird, und zwar besonders von seiten des libanesischen

¹ The Times of Malta vom 24. 12. 1982.

² Muammar al-Qathafi, *The Green Book*, Tripolis 1976–1982.

³ *Dschamahiria*, eine Ableitung vom arabischen Plural *dschamahir* (zu *dschumhur* = «Öffentlichkeit, Publikum, Menge, Volk»), ist eine Neubildung im Sinne von «Volksgemeinschaft, Volksrepublik» im Unterschied zum geläufigen *dschumhuria* («Republik»).

Sunniten-Scheichs *Subhi Saleh* und der Baath-Ideologen (wie *Saddam Hussein* und *Elias Farah*)⁴ im Irak.

Tatsache ist und bleibt, daß die im Islam vorhandenen traditionellen Ansätze zu sozialer Reform und die islamische Wirtschaftsordnung heute in jenem Teil der Erde eine Renaissance oder auch Weiterentwicklung erfahren, der für die gesellschaftliche und ökonomische Zukunft der Welt dank dem Erdöl sowie anderen Rohstoffen und Energiequellen (Phosphate, Uran, Sonnenenergie) durch Petrochemie und wachsende Finanzkraft von entscheidender Bedeutung ist.

Im Vergleich mit parallelen Gedankengängen im Rahmen der beiden anderen großen monotheistischen Weltreligionen verdienen islamische Soziallehre und Wirtschaftstheorie sogar vorrangige Beachtung. Zwar hat gerade das emanzipierte, vorzionistische Judentum eine hochstehende Sozial- und Wirtschaftsethik hervorgebracht.⁵ Sie beschränkt sich in ihrer Verbindlichkeit aber auf ein auserwähltes Volk, während der Islam allgemeine Gültigkeit beansprucht. Ebenso universal ist im Prinzip die christliche Sozial- und Wirtschaftslehre angelegt, wie sie besonders seit Leo XIII. von den römischen Päpsten in Enzykliken verkündet wird. Während aber die meisten islamischen Regierungen der Gegenwart die islamische Soziallehre realisieren wollen, hat sich kein einziger Staat und kaum eine Partei verbindlich auf die Anwendung von «*Rerum novarum*» (1891) und ihrer Nachfolge-Erklärungen bis hin zu «*Laborem exercens*» (1981) festgelegt.

Gesellschaftlicher Wille von Anfang an

Die zentrale Bedeutung des Islam als gesellschafts- und wirtschaftsgestaltende Kraft läßt sich bis in seine Anfänge hinein verfolgen: Nach muslimischem Glauben wurde der Prophet Muhammad (ca. 570–632 n. Chr.) zu den Menschen gesandt, um diese in der Verehrung des einen und einzigen Gottes zu einen. Das war und ist auch ein Programm zur Überwindung der sozialen Unterschiede und Gegensätze, wie es bis zu seiner klassenkämpferischen Säkularisierung in der Parole «Proletarier aller Länder vereinigt euch» nie mehr so klar ausgesprochen worden ist. Der Islam wurde nicht mit der Verkündigung Muhammads, sondern mit der Bildung der ersten regelrechten Muslim-Gemeinde und der Neuordnung der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse in Medina⁶ geboren. Hier bildete sich die Keimzelle der heute weltweiten, Hunderte von Millionen Menschen umfassenden Muslim-Kommunität. Muhammads Bedeutung und Einzigartigkeit liegt nicht nur in seiner radikal monotheistischen Lehre, sondern vor allem in den sozialen Konsequenzen, die er aus seiner Grundeinsicht «Ein Gott – Ein Glaube – Eine Menschheit» gezogen hat.

Die islamische Urgemeinde von Medina war auf dem Prinzip der Verbrüderung aufgebaut, wie es im Koran (Sure 49,10) heißt: «Die Gläubigen sind nichts als Brüder». Jeder der Neubekehrten von Medina, die *Ansar*, die Helfer des Propheten, schloß Bruderschaft mit einem der Flüchtlinge aus Mekka, den *Sahaba*, den ersten Gefährten des Propheten. Sie teilten Tisch und Dach mit den Neuankömmlingen, die ihnen ihrerseits im Geschäft oder auf dem Feld an die Hand gingen. Für die Alten und Kranken wurde die Fürsorge der Gemeinde gesichert.⁶

Wie *Dietrich Zeller*⁷ gezeigt hat, fehlte im traditionellen islamischen Denken denn auch der Begriff des Individuums. An seine Stelle trat der

⁴ Vgl. S. Hussein, *Blick auf Religion und Erbe*, Bagdad – Lausanne o. J. (1978); E. Farah, *Arabisme et Islam* (= *Études des relations internationales* 8), Wien 1984.

⁵ Michel A. Weill, *Le judaïsme, ses dogmes et sa mission*. Bd. 2: *La morale du judaïsme*, Paris 1877, S. 143–412 (= 3e partie: *La morale sociale*).

⁶ Vgl. H. Gstrein, *Marx oder Mohammed: arabischer Sozialismus und islamische Erneuerung*, Freiburg i. Br. 1979, S. 87f.

⁷ D. Zeller, *Über den Begriff der vorindustriellen Kultur- und Wirtschaftsordnung unter besonderer Berücksichtigung des Islams im Nahen Osten*, Basel (Selbstverlag des Verfassers) 1969, S. 6–8.

Gattungsbegriff. Dieses kollektive Denken hatte innerhalb der islamischen Kultur wichtige Folgen für Menschenbild und soziale Ordnung. Während man – zumindest seit der Renaissance – unser abendländisches Denken eher als anthropozentrisch bezeichnen kann, blieb der Islam insofern theozentrisch, als er das Individuum nicht als solches betrachtete, sondern lediglich als Einheit der Gattung Mensch, welche ihrerseits Bestandteil eines Universums ist, an dessen Spitze Allah, der eine und einzige Gott, steht. Was in der islamischen Metaphysik zur Lehre des *Ibn Ruschd* (*Averroes*) von der kollektiven Menschheitsseele führte, schlug sich im islamischen Gesellschaftssystem als Unterordnung und Einordnung der Einzelperson in die Gemeinschaft der Muslim-Gemeinde nieder.

Religionssoziologisch gesehen standen am Anfang des Islam in Arabien die patriarchalisch organisierte Familie und ihre Schöpfungen: zur Zeit des Nomadentums der sich selbst erhaltende Stamm; später, als die Nomaden sesshaft wurden, das Dorf. Wenn auch das Stammesdenken in der islamischen Kultur nie zu einer so tiefgreifenden Segmentierung und Segregation der Gesellschaft geführt hat wie etwa das Kastensystem in der Hindukultur, so zeigt sich doch seine Relevanz, historisch gesehen, nicht zuletzt darin, daß der Islam genau zu dem Zeitpunkt entstand, als sich einige Nomadenstämme in der Stadt Mekka angesiedelt hatten und sich dem Handel zuwandten, für den das traditionelle Stammesdenken hinderlich war. Muhammads religiös-soziale Reform zeichnete sich genau dadurch aus, daß sie die Familien- und Stammesorganisation zu überwinden suchte. Indem alle Loyalitäten und Verwandtschaftsbeziehungen dem einen Gott untergeordnet wurden, bildete der Islam das die Verwandtschaftsgruppen übersteigende, einigende Band. Allein dadurch, daß nun Gott anstelle des Familien-, Sippen- und Stammesoberhauptes zum Protektor der moralischen und physischen Integrität der neuen Gemeinschaft wurde, waren die Streitigkeiten innerhalb und zwischen den Verwandtschaftsgruppen freilich nicht völlig überwunden, ebenso wenig übrigens wie jene zwischen den Parteien, die ein Kennzeichen aller vorindustriellen, verwandtschaftlich strukturierten Kulturen sind. Doch bestand erstmals die Möglichkeit einer größeren Mobilität, als im Namen Gottes neue Bindungen (bes. «Bruderschaften») eingegangen werden konnten.

«Die Gemeinschaft der Gläubigen»

Den «islamischen Gegenpol» zu Familie, Stamm und Verwandtschaftsgruppe bildet die «Gemeinschaft der Gläubigen», die sogenannte *Umma*. Sie basiert nicht auf Verwandtschaft, sondern auf Religion, auf der gemeinsamen Annahme der Botschaft des Koran und ihres «Gesandten» Muhammad. Diese *Umma* ist mit dem Konzept vom islamischen Idealstaat identisch. Als Organisation hingegen war sie bis zu einem gewissen Grad wie der Stamm aufgebaut. Das wird vor allem am System der *Dhimma* deutlich, der «Schutzbefohlenheit»: Analog zum starken Stamm, der die schwächeren stützte, gibt die *Umma* auch nichtmuslimischen Minoritäten Protektion, vorausgesetzt allerdings, daß es sich um Monotheisten mit Offenbarungsschriften (*Ahl al-Kitab*, «Leute der Schrift») und nicht um polytheistische Heiden oder moderne Atheisten handelt.

Diese *Umma* – im Unterschied zu jeder einzelnen Muslim-Gemeinde, der *Dschama'a* – wird zum Inbegriff der religiösen und später auch der kulturellen Identität aller Muslime und steht damit gewissermaßen zeitlos über den politischen und sogar sozialen Wandlungen innerhalb der islamischen Welt.

Das Konzept der *Umma* ist an sich universalistisch. Politisch wirksam wird es aber nur im ideal-eschatologischen Sinn. Außerdem wird es durch einen gewissen Exklusivismus gegenüber den Anhängern anderer Religionen eingeschränkt. Das nasseristische Anliegen einer primär panarabischen Gemeinschaft, in der der Islam gegenüber den nationalistischen und sozialrevolutionären Zielen nur eine untergeordnete, dienende Rolle spielen sollte, ist vom Islam her gesehen Partikularismus. Die Islamische Revolution, zurzeit in erster Linie *Chomeinis* Revolution, versteht sich immer als Weltrevolution. Diese Aus-

richtung steht gerade hinter dem Konflikt um Afghanistan, wo kommunistische und islamische Weltrevolution, totalitärer Bolschewismus und ein in seiner iranischen Ausprägung fast ebenso totalitärer Islam aufeinanderprallen.

Der Streit der Rechtsschulen

Als eine in erster Linie auf die Regelung des diesseitigen Lebens – wenn auch um des ewigen Heiles willen – ausgerichtete Gesetzesreligion hat der Islam seit seinem Entstehen mehr sozialwirtschaftliche Gestaltungskraft als andere, das Diesseits mehr oder weniger verneinende Religionen bewiesen. Die islamische Doktrin manifestiert sich daher nicht nur als Glaubens- und Moralsystem, sondern vor allem auch als für das tägliche Leben geltende Rechtsordnung mit einem Totalanspruch gegenüber ihren Anhängern. In dieser sakralen Rechtsordnung, der *Scharia*, und der aus ihrer Bearbeitung hervorgegangenen islamischen Jurisprudenz, dem *Fiqh*, hatte das Sozial- und Wirtschaftsrecht von Anfang an einen wichtigen Platz. Sind die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeitskraft nach den im *Hadith* gesammelten mündlichen Aussagen des Propheten Muhammad auch noch nicht mit moderner Terminologie und Akribie festgelegt, so finden sich doch schon dort bindende Normen, die das Verfügungsrecht über jede Art von Vermögen beschränken und dem ethischen Wert der Arbeit hohe Anerkennung zollen. Dem Arbeiter werden freie Wahl seines Beschäftigungsverhältnisses, gerechter Lohn und die Wahrung seiner Würde garantiert. Diese ausgesprochen soziale Einstellung des Islam hat im 7. Jahrhundert nicht wenig zum Siegeszug der arabischen Expansion im byzantinischen und iranischen Feudalreich beigetragen.

Es dauerte nicht lange, bis sich unter den verschiedenen islamischen Rechtsschulen und Riten eine besonders sozial, fast kommunistisch gefärbte Richtung entwickelte, die *Qaramita*⁸. Diese Karmatier errichteten im späten 9. Jahrhundert einen vom Kalifen so gut wie unabhängigen kommunistischen Staat im Südirak. Ihre Ideen von sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit in Verbindung mit einer monistischen Philosophie durchdrangen die gesamte mittelalterliche islamische Welt. Obwohl von der orthodoxen Sunna als Ketzer verurteilt, haben die Karmatier die Herausbildung einer regelrechten islamischen Soziallehre stark beeinflusst.

Vordergründig war aber eine eher «bürgerliche», an der aristotelischen Philosophie orientierte Schule vorherrschend, die von *Al-Farabi* (ca. 870–950) begründet wurde. Seine in *As-sijassat al-madania* («Die bürgerlichen Politiken»), einer Art islamischem Handbuch der Staats- und Wirtschaftswissenschaften, vertretenen Thesen stellen, ganz unislamisch, den Individualismus über die soziale Verantwortung.

Demgegenüber standen die im Westen fast unbekannt und von islamischen Sozialwissenschaftlern erst in unserem Jahrhundert neuentdeckten «Sozialisten» *Abu Dharr al-Ghifari* und *Ibn Hazm* «der Andalusier». Für sie war die islamische Verpflichtung der Reichen den Armen und wirtschaftlich Schwachen gegenüber keine Frage privater, religiös motivierter Wohltätigkeit, sondern eine Pflicht, auf deren Erfüllung von der Obrigkeit gedrängt werden mußte. Ihnen erschien das Problem mit der dritten «Säule des Islam»; der obligatorischen Armensteuer des *Zakat*, noch lange nicht gelöst.

Sind moralische Appelle an die Reichen genug?

Vor allem *Ibn Hazm* fand, daß die vorherrschende islamische Tendenz das Profitstreben ausgesprochen begünstige, sowohl bezüglich der Produktion für den Markt wie bezüglich des Handels. Die Kritik trifft insofern zu, als schon der Prophet nach einer Überlieferung im *Hadith* gesagt haben soll, daß sich der gewissenhafte und zuverlässige Händler beim Jüngsten Ge-

⁸ Vgl. H. A. R. Gibb/J. H. Kramers (Hrsg.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden – London 1961, S. 218–224 (Art. «Karmatians»).

richt an der Seite der Offenbarungsträger, der Gerechten und Märtyrer befinden wird. Nach der klassischen islamischen Tradition ist der Handel eine privilegierte Art, sich den Lebensunterhalt zu verdienen und Reichtum zu erwerben. Von manchen Auslegern des Koran und der Sunna wird der Profiterwerb bei Geschäften sogar als *Dschihad* bezeichnet. Das Wort ist hier allerdings nicht als «Heiliger Krieg», sondern in seiner Grundbedeutung von «Bemühen, Anstrengung» im Dienste des Islam zu verstehen.

Nach den islamischen «Kaufmannsbüchern», einem *Dimaschi* z. B., steht der Handelsmann an der Spitze der sozialen Hierarchie, während der Fellach, der Bauer, auf deren unterster Stufe rangiert. Die ökologischen Folgen dieser dann vor allem im Osmanischen Reich weit verbreiteten Zurückstellung der Landwirtschaft und Umweltpflege zugunsten einer städtisch-bürgerlichen Gesellschaft können nicht übersehen werden.⁹ In der Praxis hat diese Einstellung dann dazu geführt, daß die von Muhammad abgelehnte Form der Verpachtung von Feld-, Garten- und Weideland gegen einen Ernteanteil von $\frac{1}{10}$ bis $\frac{1}{5}$ für den Grundherrn (*Muzara'a*) vor der ägyptischen und irakischen Bodenreform in den fünfziger Jahren in der Niltal- und der mesopotamischen Oase zur Regel geworden war. Dasselbe galt für Iran vor der Vertreibung des Schahs durch die Islamische Revolution von 1979.¹⁰

Eine wirkliche Umverteilung der Reich- und Besitztümer wurde von der vorherrschenden Koran-Interpretation abgelehnt. Sie verteidigte Privateigentum und Lohnarbeit. Es wurde sogar empfohlen, vorhandene soziale Ungleichheiten nicht in Frage zu stellen. Man beschränkte sich meist darauf, die Hartherzigkeit der Reichen moralisch zu brandmarken, die geringe Bedeutung des Reichtums in den Augen Gottes zu betonen und zu tätigem Mitleid mit den weniger Glücklichen anzuregen. Eine Sozialordnung also, in der im Grunde doch nur wieder die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden müssen. Diese Faustregel wird von der Wohlfahrtsabgabe des *Zakat* (zwischen 5% und 10%) wohl gemildert, aber nicht ins ausgleichende Gegenteil verkehrt. Wenigstens wird diese lange überhaupt in Vergessenheit geratene traditionelle soziale Verpflichtung in der Muslim-Gesellschaft von heute im Zuge der Re-Islamisierung wieder überall eingeführt. Die Bestrebungen laufen darauf hinaus, die nach Koran (Sure 9,103) und Hadith auf Anweisungen des Propheten zurückgehende Institution des *Zakat* als organisierte Einrichtung unter der verantwortlichen Aufsicht der islamischen Regierungen und eines internationalen Kontrollrates zu etablieren.

Schon seit Jahren werden zur Einhebung der *Zakat*-Abgaben und Verteilung der *Zakat*-Mittel Wohlfahrtskommissionen an den Moscheen aller Dörfer und Städte der islamischen Ökumene eingerichtet. Diesen *Zakat*-Stellen sind Art und Umfang des zur Wohlfahrtssteuer verpflichtenden Besitzes (Silber, Gold, Banknoten, Edelsteine, Handels- und Produktionskapital, Agrarprodukte und Nutztiere) unaufgefordert anzuzeigen. Die *Zakat*-Beamten haben diese Informationen der *Zakat*-Zahler mit größter Vertraulichkeit zu behandeln. Auch haben sie ihrerseits kein Recht, Nachforschungen über den nicht offenkundigen Besitz eines Muslims anzustellen. Es ist die Regel, den *Zakat* direkt in Form der besteuerten Güter zu entrichten, also in Form von Edelmetallen, Geld, Waren, Nahrungsmitteln usw. Der *Zakat* wird getrennt von allen anderen Abgaben, Steuern und Zöllen eingehoben. Unter keinen Umständen dürfen *Zakat*-Mittel von den Beamten zurückgehalten werden, wenn es ihrer Bedürftige gibt. Dabei ist jedes Gesuch um *Zakat*-Unterstützung, das nicht über augenblickliche Bedürfnisse an Nahrung, Kleidung, medizinischer Hilfe und Unterkunft hinausgeht, sofort und ohne Nachforschungen zu erfüllen. In Notlagen und beim Fehlen anderweitiger, sofortiger Unterstützung müssen auch Nicht-Muslimen Nahrungsmittel, Kleider, ärztliche Hilfe und ein Dach über dem Kopf unverzüglich zur Verfügung gestellt werden. Die unterstützten Christen, Juden oder anderen Gottgläubigen haben den Gegenwert dieser Leistungen aber früher oder später der *Zakat*-Verwaltung zurückzuerstatten. Dasselbe gilt, wenn ein säkularer Staat *Zakat*-Mittel zur Katastrophenhilfe in Anspruch nimmt. Aus dem *Zakat*-Fonds wird

⁹ An den speziell iranischen Verhältnissen hat dies aufgezeigt: Alfons Gabriel, Die religiöse Welt des Iran - Entstehung und Schicksal von Glaubensformen auf persischem Boden, Wien 1966, S. 80f.

¹⁰ Vgl. U. Planck, Formen der Landbewirtschaftung im Iran, in: Bustan 3/62, Wien 1962, S. 16-22.

aber nicht nur temporäre Hilfe für bestimmte Fälle geleistet: Dauern anspruchsberechtigt sind hilflose, unheilbare, kranke und körperlich wie geistig behinderte Personen jeden Alters und Geschlechts, Witwen und Waisen; ferner Krankenhäuser, Ambulanzen, Waisenhäuser, Schulen und alle Arten von sozialen Einrichtungen. Schließlich dürfen die *Zakat*-Mittel niemals in irgendeiner Form kommerziell angelegt werden.

Parallelen zum islamischen *Zakat*-System finden sich auch in der abendländischen, vorsozialistischen Wohlfahrtsgesetzgebung. Ein Musterbeispiel stellt «The poor people Law» von Königin Elisabeth I. aus dem Jahr 1601 dar, das auch in den USA nach ihrer Unabhängigkeit in Kraft geblieben ist.

Ibn Hazm († 1064) - «Vater des Islamischen Sozialismus»

Den radikalen islamischen Denkern ist der *Zakat* aber immer zu wenig gewesen. Schon der bereits erwähnte Muhammad-Jünger *Abu Dharr al-Ghifari* wollte das Privateigentum auf die Erfüllung der eigenen Bedürfnisse beschränken und forderte für jeglichen Überfluß die Verwaltung durch die Gemeinschaft. Er propagierte diese Idee in Syrien und fand wachsenden Anhang. Der Kalif *Uthman* (644-655) ließ ihn zu einer Disputation nach Medina vorladen und anschließend verbannen.

Seine Anliegen und Ideen lebten jedoch in der islamischen Rechtsschule der *Zaherija* fort, die sich mehr auf den wörtlichen Text (arab. *zahir*) von Koran und Sunna als auf die juristischen Spitzfindigkeiten der späteren Exegese stützt. Die *Zaherija* hat sich zwar nicht wie Hanafismus, Schafiismus, Malekismus und Hanbalismus als allgemein anerkannte Richtung des sunnitischen Islam durchsetzen können, war aber im maurischen Spanien unter dem Almohaden *Ja'akub al-Mansur* (1184-1199) immerhin amtliche Grundlage der Rechtsprechung. Hier trat auch ihr größter Theoretiker und sozialer Reformtheologe auf, *Ibn Hazm* «der Andalusier» (gest. 1064). Von den islamischen Modernisten des 19. und 20. Jahrhunderts erhielt er einen zweiten Beinamen: «Vater des Islamischen Sozialismus». Sein Grundgedanke war, daß Gott durch Muhammad das Gesetz der *Scharia* geoffenbart hat, um die Menschen glücklich zu machen und nicht, um ihnen eine Last aufzubürden. Er sah es als seine Aufgabe an, diesen göttlichen Heilsplan in den Offenbarungstexten zu finden und das Gestrüpp belastender Fehlinterpretationen wegzuräumen. Mit diesem Anliegen ist Ibn Hazm auch zum Vorläufer der islamischen Erneuerungstheologie der Jahrhundertwende geworden. Sein dabei angewandter Grundsatz «Zurück zur Schrift» schlägt aber auch die Brücke zum heute im Islam wieder vorherrschenden Fundamentalismus und könnte für dessen Buchstabengläubigkeit die nötige Vertiefung bringen.

Ibn Hazm durchbrach das allgemein verbreitete Prinzip freiwilliger Armenfürsorge durch die Reichen und sah es als eine der Hauptaufgaben staatlicher Organisation an, den Besitz ausgleichend umzuverteilen. Jedem Bürger müsse so ein gewisser Lebensstandard garantiert werden. Zu diesem Zweck forderte er als erster islamischer Denker eine staatlich erhobene Einkommenssteuer über den *Zakat* hinaus.

Nach der klassischen islamischen Finanztheorie, die im Prinzip auch heute noch vertreten wird, setzen sich die Einkünfte des *Beit al-Mal* («Haus des Kapitals», islamisches Finanzministerium) ausschließlich aus den Grundsteuern des *Charadsch* und des *Uschur*, die nach Fläche oder Ertrag erhoben werden, dem friedlichen *Fai*-Tribut von Andersgläubigen und der *Ghanaem*-Kriegsbeute aus deren Besitz, der *Dschizja*-Kopfsteuer von unterworfenen Christen, Juden und anderen Gottgläubigen, dem *Uschur*-Zehnten an Handelsgütern und dem *Rikaz*-Fünftel von Gold und Silber zusammen.

Ibn Hazm geht jedoch viel weiter: «In jedem Land sind die Wohlhabenden für die Bedürftigen verantwortlich. Zu diesem Zweck muß die Regierung zusätzliche Abgaben erheben, sobald sich der *Zakat* als nicht mehr ausreichend erweist.» Nach einer weiteren Aussage von Ibn Hazm darf die islamische Obrigkeit den Überfluß der Reichen nicht dulden, solange es Menschen gibt, denen «das tägliche Brot, Kleidung für Sommer

und Winter und ein Heim fehlen, das ihnen Schutz vor Regen oder Hitze und die Gewährleistung ihrer Privatsphäre bietet».

Die Ideen des «Andalusiers» haben sich zwar bis heute in keinem islamischen Staat voll durchgesetzt, jedoch wurde die allgemein vertretene Soziallehre des Islam von ihnen wenigstens mitbeeinflusst, wie sie etwa durch *Ibn Chaldun* von Tunis (1332–1406) im ausgehenden 14. Jahrhundert in ein abgerundetes System gebracht wurde.

Sie basiert voll und ganz auf der freiwilligen sozialen Haltung des Gläubigen sowie dem Recht eines jeden Menschen auf Religion, Leben, Familie, Besitz und Handlungsfreiheit. Der Privatbesitz ist heilig, legt aber seinem Eigentümer die religiöse und moralische – wenn auch weitgehend nicht die gesetzliche – Verpflichtung auf, Notleidende, fromme Werke, die Wohltätigkeit und das Bildungswesen zu unterstützen. Enteignungen von Liegenschaften sind nur zugunsten von Moscheen und Schulen zulässig – daher der Widerstand der ägyptischen Muslim-Brüder gegen Nassers Bodenreform und der Widerstand Chomeinis gegen die «Weiße Revolution» des Schahs –, Requirierungen durch die Obrigkeit in Notzeiten gestattet, aber nur von beweglichen Gütern. Ganz modern hört sich Ibn Chalduns Forderung nach der Solidarität reicher, hochentwickelter Völker mit armen und unterentwickelten Nationen als heute aktuelle Theorie islamischer Entwicklungshilfe an, wie sie von den islamischen Erdölstaaten und ihren Organisationen denn auch angewandt wird.

Derwisch-Bruderschaften als Horte sozialer Utopie

Die viel radikalere Idee eines «Islamischen Sozialismus», der im staatlichen Rahmen keine volle Verwirklichung finden konnte, haben am stärksten im Bereich freiwilliger Gemeinschaften gewirkt. Und zwar in Form der sogenannten *Tarika* oder «Bruderschaft», die zur wichtigsten volkstümlichen Organisationsform in der Mitte des Spannungsfeldes zwischen Individuum und staatlich kontrolliertem Kollektiv geworden ist. Diese «Kommunitäten» kennen eine Art «Kloster auf Zeit»: Nach ihrem Noviziat im Kloster (*Takia*) kehren Derwischinnen und Derwische wieder in die Welt von Ehe und Beruf zurück, leben aber in der sogenannten *Chedma* ein offenes Familienleben mit loser Besitzgemeinschaft, zu der gelegentlich sogar eine sakral getönte Promiskuität hinzutritt. Diese Derwisch-Bruderschaften entstanden vor allem im Laufe des 13. Jahrhunderts, als die Sufi-Mystik die ganze islamische Zivilisation zu durchdringen begann. Heute, nach einem Niedergang zwischen 1850 und 1950, gibt es wieder über 300 solcher Bruderschaften. Mit ihren verschiedenen Regeln (*Tarika* = «Weg, Regel») haben sie im Laufe der Zeit ganz verschiedene Formen angenommen: So gab es Handwerker-, Händler- und Seemannskommunitäten nach Gildeart, in Persien mystische Turnvereine, daneben ekstatische Gemeinschaften und Wanderkommunen (z. B. die *Kalandari*-Derwische), deren Angehörige umherzogen, als lebende Heilige verehrt, von den Fellachen um Rat gefragt und bewirtet wurden.

Für den heutigen Neu-Sufismus ist es jedoch charakteristisch, daß sich seine Anhängerschaft aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten rekrutiert. Dabei sind es fast ausschließlich Städter, die sich in einer der Bruderschaften zusammenschließen. Hier reicht das soziale Spektrum von Handwerkern und kleinen Geschäftsleuten über öffentliche Bedienstete und Angehörige von Polizei und Militär bis hinauf zu Universitätsprofessoren und Ministern. Die freien Berufe, wie Ärzte, Anwälte, Journalisten usw., hatten sich unter dem späten Einfluß der europäischen Aufklärung dem Sufismus lange verschlossen. Heute sind es gerade Studenten der Naturwissenschaften, der Medizin und der Rechtswissenschaften, die den stärksten Nachwuchs der Derwisch-Orden stellen.

Das im allgemeinen irreführende Schlagwort vom Islam als einem Bollwerk gegen den Kommunismus trifft bei den Sufi-Bruderschaften sehr wohl zu. Ihre ausgleichende soziale Funktion – genau das, was Ibn Hazm von außen her durch Umverteilung des Privateigentums erreichen wollte – gründet nicht nur von innen her in der brüderlichen Gemeinschaft von Vertretern aller Gesellschaftsklassen, sondern weitgehend auch im

Gehorsam gegen den Oberen (arabisch *Chalifa*, türkisch *Baba*, persisch *Pir*). Mag dieser außerhalb der *Zauwia*, des Heimes der Bruderschaft, auch nur ein Schuster oder Wasserträger sein: Ihm sind selbst Staatsoberhäupter in geistlichen Dingen sowie in Fragen der Wohlfahrt und sozialen Gerechtigkeit zu bindendem Gehorsam verpflichtet.

Kein Wunder, daß auch die säkularisierte Quintessenz der Derwisch-Orden, die Muslim-Bruderschaft, seit den Tagen ihres Gründers *Hassan al-Banna* (ermordet 1948) der sozialen Frage große Beachtung schenkt. Die heute tonangebenden Fundamentalisten mit ihren Wurzeln in der saudiarabischen «Reformation» von *Muhammad Ben Abdel Wahhab* im 18. Jahrhundert stehen als Puritaner den Sufis mit ihren zahlreichen Anleihen bei den christlichen und indischen Religionen, bei Kabbala und Tantrismus, ziemlich ablehnend gegenüber. Dennoch hat gerade Saudiarabien seine heutige Größe nicht nur dem Besitz der heiligen Städte des Weltislam, Mekka und Medina, und dem Erdöl, sondern vor allem auch seiner eigenen «Brüderbewegung» zu verdanken.

1912 gründete *Ibn Saud* die *Ichwan*, eine religiöse Bruderschaft, die sich aus Beduinen der verschiedensten Stämme zusammensetzte, welche in den weniger fruchtbaren Gebieten des Landes angesiedelt wurden. Die Kolonien und Wehrdörfer dieser *Ichwan* (arab. «Brüder») waren gleichzeitig Garnisonen des saudischen Heeres. Mit Hilfe der *Ichwan*-Bewegung gelang es Ibn Saud in wenigen Jahren, mehr als achtzig neue Siedlungen zu schaffen. Sie gehörten bald zu den wichtigsten des innerarabischen *Nadschd*. In ihnen wurden über 100000 Nomaden zu Ackerbauern und damit zu einem Faktor staatlicher Stabilität.

Der Islam: Speerspitze sozialen Fortschritts?

Im islamischen Denken war immer die Bereitschaft vorhanden, zeitgenössische Erscheinungen kritisch zu betrachten, sie aus dem Geist eines recht verstandenen Islam zu bewältigen. Nach den Untersuchungen von *J. D. J. Waardenburg*¹¹ hat sich dies auf sozialem Gebiet besonders gegenseitig ausgewirkt. Neuerdings trat der große Islamerneuerer *Dschemal ed-Din al-Afaghani* (1838–1897) neben seinem politischen Reformwerk massiv gegen ein monopolistisches Wirtschaftssystem auf. Sein Protest gegen die ausländische Tabakregie Persiens im Jahre 1891 war eine erste, kleine Islamische Revolution gegen den damaligen Herrscher, *Nasseroddin Schah*.

Sein ägyptischer Schüler *Muhammad Abdu* (gest. 1905) wandte sich als eigentlicher Begründer des islamischen «Modernismus» gegen die Erstarrung des islamischen Denkens. Die Hauptgebote des Islam – wie das fünfmalige Gebet, die Wallfahrt nach Mekka, das Ramadanfasten – lassen keine Änderung zu. Die Gesetze jedoch, die den Verkehr der Menschen untereinander regeln, müssen den jeweiligen Umständen angepaßt werden. Da im Islam Religionsgemeinschaft und bürgerliche Gesellschaft stets eine Einheit bilden, ist die Organisation der letzteren – auch für den modernistischen Islam – natürlich den religiösen Gesetzen gemäß zu planen. Staat und Gesellschaft müssen sich den – auf vernünftige Weise erklärten und interpretierten – Geboten Gottes unterwerfen und tätig um das Gemeinwohl besorgt sein. Mißverständnis oder Ablehnung des Islam haben beide den Verfall der Gesellschaft zur Folge. Muhammad Abdu lehrte: «Der Islam ist wahrer Sozialismus, ein Wissen um das diesseitige wie das jenseitige Glück!»

In diesem Sinn hat Muhammad Abdu auch das moderne Bank- und Versicherungswesen islamgerecht gestaltet. Berühmt wurde seine *Fatwa* («Rechtsgutachten»), mit der er in seiner Eigenschaft als höchste islamische Rechtsautorität in Ägypten (*Mufti*) das Postsparen für zulässig erklärte. Bis dahin hatte es im Islam eine heftige Auseinandersetzung um den Kapitalzins, die *Riba*, gegeben. Die herkömmliche islamische Doktrin hatte das Zinsnehmen sowie alle Arten aleatorischer Geschäfte von der Lebensversicherung über das Wetten bis zum Spiel-Casino verboten. Dabei handelte es sich jedoch um Eckpfeiler der mo-

¹¹ J. D. J. Waardenburg, *Social Development and the Islamic Religious Tradition*, Utrecht 1978.

dernen Sozial- und Wirtschaftsordnung. Zudem waren sich die zahlreichen Kommentare und Auslegungen nie einig, was Riba wirklich bedeutet. Sie alle gingen von den sieben Worten im 275. Vers der zweiten Koran-Sure aus, wo es heißt: «Gott hat Kauf und Verkauf erlaubt, aber Kapitalvermehrung durch *riba* (Wucher?) verboten.»

Die Erkenntnis, daß die ethischen Gründe des Riba-Verbotes im Zeitalter der Kreditwirtschaft nicht mehr zu vertreten seien, hat dann allmählich auch im Bereich des Islam Raum gewonnen. Die Reformtheologen versuchten, eine Abgrenzung zwischen den Begriffen «Zins» und «Wucher» zu finden. Erleichtert wurde die praktische Anwendung ihrer Grundsätze durch den seit 1946 bestehenden Internationalen Währungsfonds (IMF), der auf weltweiter genossenschaftlicher Grundlage aufgebaut ist. Daher sind bei seinen Devisengeschäften das Gläubiger-/Schuldner-Verhältnis und die feste Verzinsung durch eine Koppelung von Devisenkauf und Rückkaufverpflichtung ausgeschaltet. Diese Neuerung hat viel dazu beigetragen, den toten Punkt in den westlich-islamischen Währungs- und Finanzbeziehungen zu überwinden. In den Satzungen des IMF kann der Muslim bei etwas Aufgeschlossenheit und gutem Willen eines jener vom Schariatsrecht erlaubten Umgehungs-geschäfte des Riba-Verbots erkennen. Auf derselben genossenschaftlichen Grundlage – Beteiligung des Einlegers an Gewinn bzw. Verlust des Geldinstituts und Beteiligung der Bank an den Einkünften des Kreditnehmers – sind heute die führenden islamischen Banken mit der Nasser-Sozial-Bank in Kairo an ihrer Spitze aufgebaut.

Letzter großer Vertreter dieser sozial-wirtschaftlichen Reformschule im Islam war der 1963 verstorbene Groß-Scheich der El-Azhar-Universität, *Mahmud Schaltut*. Sein Erbe wird von der durch ihn gegründeten «Islamischen Forschungsakademie» gerade auf den Gebieten der Gesellschafts- und Wirtschaftslehre fortgeführt.

Wollten die islamischen «Modernisten» das Unwesentliche am Islam dem Zeitgeist anpassen, so hat man bei den fundamentalistischen «Re-Islamisierern» oder «Islamisten» von heute fast den Eindruck, daß sie genau das Gegenteil versuchen: die Anpassung der Welt an historisch gewordene Satzungen und Auffassungen der islamischen Rechtsschulen. Auf sozialem Gebiet darf jedoch auch ihnen kein Vorwurf irgendwelcher Rückständigkeit gemacht werden. Lange vor der islamistischen Renaissance der siebziger Jahre, die sowohl vom Theoretiker *Ali Schariati* wie vom «Praktikus» *Ayatollah Ruhollah Chomeini* ausgelöst wurde, schrieb in den Jahren des Zweiten Weltkriegs in Kairo der Fundamentalist *Sayed Kotb*¹² sein heute schon klassisches Werk über das islamische Gesetz als Sozial- und Wirtschaftsordnung. Sein ganzes Augenmerk gilt aber nicht einer Neuinterpretation, sondern der möglichst vollkommenen Erfüllung:

«Wir in der islamischen Welt müssen zur Wahrheit unserer Anfänge zurückkehren, wo eine universelle Theorie des gesamten Lebens bereitet ist, die jenen Europas, Amerikas oder Rußlands überlegen ist. Wir haben der Menschheit diese Lehre anzubieten und vorzuleben, damit sie für alle Menschen zur Hilfe wird und die gegenseitige Verantwortlichkeit zum Grundsatz jeder Gesellschaft macht. Die Menschen müssen einer Schöpfung würdig werden, die Allah zum Urheber hat. Der uns Muslimen in der Menschheitskarawane bestimmte Platz ist daher nicht an ihrem Ende. Laßt uns nach den Zügeln des Führers greifen!»

Heinz Gstrein, z. Zt. Bagdad

¹² S. Kotb, *Al-adala al-idschtimaia fi al-Islam*, Kairo 1945 (engl. Erstausgabe: ders., *Social Justice in Islam*, Washington 1953).

Karl Rahner: Kleine Brieffolge aus der Konzilszeit (III)

Diese dritte Folge aus Herbert Vorgrimlers Sammlung von Rahner-Briefen (vgl. I in Nr. 12, S. 141–144 und II in Nr. 13/14, S. 154–158) umfaßt die erste Jahreshälfte 1963. Sie ist gekennzeichnet durch zwei längere Rom-Aufenthalte Rahners während der ersten Zwischen-Sessions-Zeit des Konzils. In ihr traten Kommissionen und Subkommissionen zusammen. Für Rahner ging es zunächst um die Teilnahme an den Sitzungen der *Gemischten* (Ottaviani/Bea) *Kommission* zur Erstellung eines neuen Entwurfs «Über die Offenbarung» (vgl. Teil II, Konzilsbeginn, S. 157, Vorspann und S. 158, Brief vom 7. 12. 62). Dann aber (vgl. unten Brief vom 27. 2. 63) wurde er offizieller Peritus (Experte) der *Theologischen Kommission*, von ihm in den Briefen auch Fides-Kommission genannt, die als solche nur aus Konzilsvätern (Bischöfen) bestand und von Kardinal Ottaviani (zugleich Chef des HI. Offiziums, von Rahner als HO abgekürzt) präsiert wurde. Seine «amtliche» Aufgabe als Mitverfasser ließ ihm die doppelte Chance, darauf hinzuwirken, daß «vom Gesamten der Kirche» ausgegangen wurde und zugleich das konkrete Reformpostulat zur *Erneuerung des Diakonats* – in diesen Rahmen integriert – voranzutreiben. Dieses Postulat war ja der direkte Anlaß zu seiner offiziellen Mitwirkung an der Konzilsvorbereitung gewesen (vgl. Teil I, S. 142: Konsultor zum Thema «Diakon», wo auch die Namen der interessierten Personen aufgeführt sind). Die Brieffolge zeigt, wie Rahner sein eigenes Buch zur Unterstützung dieses Anliegens bei den Konzilsvätern einsetzt. In den Briefen geht es aber immer auch noch um anderes, sei es um «seine Sache» (die ihm auferlegte *römische Vorzensur*: vgl. Teil II, Römischer Maulkorb, S. 154–157), sei es um seine *Berufung* auf einen Lehrstuhl in München und deren Genehmigung durch den Jesuitenorden (vgl. II, Anm. 2 und 5, S. 155). Die letzten Briefe dieser Folge fallen in die Wochen, da Johannes XXIII. starb (Pfungstmontag, 3. Juni 1963) und Kardinal Montini als Paul VI. sein Nachfolger wurde (21. 6. 63). (Red.)

Zu Beginn des Jahres 1963 war Karl Rahner von verschiedenen Bischöfen bei der Revision der Konzilstexte in Anspruch genommen, aber teilnahmeberechtigt an den Sitzungen einer offiziellen Konzilskommission war er immer noch nicht. Seine Innsbrucker und Freiburger Verpflichtungen liefen weiter. Und er stand nach wie vor unter der römischen Vorzensur, die ohne Angabe von Gründen an Pfingsten 1962 über ihn verhängt worden war, die er als ungerecht empfand und die er nicht einfach widerspruchslos hinnahm. Im Februar 1963 be-

rührte er das Thema im Zusammenhang mit der Festschrift für H. de Lubac, zu der wir beide eingeladen worden waren:

«Ich gratuliere zur Idee (Thema) des de-Lubac-Artikels. Ist gut. Erinnerung, daß ich da ja auch etwas machen muß (und die Römische Zensur vergessen muß). () Wir sind mit dem Schema für München immer noch nicht fertig. Aber es wird schon noch gehen. Am Sonntag will ich nach München fahren. Man hört, daß die Koordinierungskommission neulich in Rom das Schema «De deposito fidei pure custodiendo» und «De castitate usw.» völlig abgesetzt hat, so daß diese Themen überhaupt nicht drankommen. Wäre herrlich.»

(Unterwegs im Rheinland, 1. 2. 63)

In der zweiten Jahreshälfte 1962 war die Frage, wem das Diakonatsbuch gewidmet werden solle, geklärt worden. Die Kardinäle St. Wyszyński und F. König hatten der Widmung zugestimmt. «Diaconia in Christo» war im Spätsommer erschienen. Aber damit war die Erneuerung des ständigen Diakonats durch das Konzil ja noch nicht garantiert. Rahner äußerte sich im nächsten zu zitierenden Brief jedoch nicht nur zum Diakonats-thema. Er erwähnt auch – im ersten Abschnitt – die Möglichkeit, als Nachfolger Romano Guardinis nach München berufen zu werden:

«Ich werde in den nächsten Tagen (am Montag) bei van Gestel vorfühlen, ob da etwas zu machen ist. Höfer will mir sekundieren, wenn es sein muß. Es wird alles darauf ankommen, wie weit der Münchner Kardinal diese Idee bei unserem General vertritt, d. h. wie energisch. An sich ist er wohl schon dafür. Ich habe ihn neulich in München kurz darüber gesprochen.

Sag dem Hannes Kramer, er solle weiter hoffen und beten, daß die Sache mit dem Diakonats wenigstens so weit kommt, wie man rebus sic stantibus kommen kann. Ich lege Dir zwei Texte aus zwei Schemen de Ecclesia bei (in denen man natürlich nicht viel über die Sache sagen kann, weil es sich um ein dogmatisches Schema handelt, und zwar ein solches, bei dem für die Diakone bei Sachproportion nicht viel gesagt werden kann, zumal wenn man hoffen will, es durchzubringen). Der eine Text

ist von mir (im Schema der deutschen Bischöfe), der andere ist aus dem neuen Schema von Parente, der ganz offenkundig (obwohl sonst ganz trompisch und reaktionär) von mir d. h. vom deutschen Schema abgeschrieben hat. Du kannst das dem Kramer sagen. Er muß natürlich diskret sein, er kann hoffen, soll aber auch nüchtern und vorsichtig sein. Die praktisch-kirchenrechtlichen Bestimmungen sind nicht Sache der Dogmatiker. Ich zweifle auch, daß solche schon getroffen werden. Aber ein «Aufhänger» dafür ist dann doch schon da, wenn im dogmatischen Schema das Gesagte kommen kann. Und dann kann es von der Praxis her vielleicht doch schnell gehen. In einem Entwurf eines Kirchenschemas der chilenischen Bischöfe steht eigentlich über die Diakone weniger als bei uns, weil die Andeutung, daß da wieder mehr werden könne, eigentlich fehlt. Immerhin sind sie auch in diesem Schema erwähnt.»

(Rom, 23. 2. 63)

«Gestern war wieder von 4 Uhr bis fast 8 Uhr Sitzung. Wider Erwarten ist die Sache ganz gut ausgegangen. Man kann nun doch damit rechnen, daß über das genauere Verhältnis von Schrift und Tradition nichts gesagt wird (trotz des Jammers von Tromp, Ottaviani, Schauf, Ruffini, Balic usw.). Diesmal hat Bea seine Sache besser gemacht, er hat aber auch Glück gehabt. Natürlich sind wir erst über dem Berg, wenn das Konzil fertig ist. Heute Nachmittag ist eine private Besprechung mit den Franzosen (König usw.) über das Ekklesiaschema. Ich kann mir eigentlich noch nicht denken, wie man da rasch genug weiterkommen soll. Einiges andere habe ich gestern geschrieben. () Morgen werde ich also vermutlich mit van Gestel zum ersten Mal wegen München reden.»

(Rom, 24. 2. 63)

Obwohl Peritus, immer noch unter Zensur

«Es scheint, daß das HO in meiner Zensursache den Rückzug angetreten hat. Näheres muß ich aber erst noch hören. Vermutlich wird es dabei das Gesicht wahren wollen, so daß man sehen wird, was praktisch geschieht. Näheres später. Ich bin jetzt amtlich in einer Peritikommission von 7 Mann (als einziger Deutscher), die praktisch ein neues Schema de Ecclesia machen sollen. Auf der Basis dessen, was Philips von Löwen gemacht hat unter Berücksichtigung anderer Schemata (auch des deutschen, das wir gemacht haben). Da das Ganze kurz sein soll, so werden wir (zumal so gut wie keine Zeit ist) nicht viel Geschicktes fertigbringen können (selbst wenn es friedlich abgeht: es ist auch einer vom HO und Balic darin). Aber vielleicht kann man doch Schlimmes verhindern, was im offiziellen Schema war, und wenigstens ganz von ferne einiges Sinnvolle anbringen. Natürlich ist die Frage, ob von dem, was die 7 Mann machen, überhaupt etwas durch die eigentliche Fideskommission durchgeht. – Neulich hab ich mich in einer Pause einer wilden Sitzung, worin der Krach vollkommen war, mit Ottaviani selbst unterhalten, und zwar meine Sache. Was ich von van Gestel schon am Montag gehört hatte (siehe oben), war da der Sache nach auch zu hören.¹ Ottaviani war eigentlich ganz freundlich. Jedenfalls wird keine Gefahr mehr sein, daß ich nicht in eine Sitzung komme. Aber alle diese Geschichten muß ich mal mündlich erzählen. Jedenfalls brauchst Du keine Sorge zu haben, daß ich weich sei. Ich bin der einzige, der «kurz» in die Sitzungen kommt, was schon das Erstaunen von Parente hervorrief. Ich hab als einziger von fünf Periti gegen die Sentenz von Ottaviani geredet in einer Sitzung, in der die Fideskommission ohne die Bealeute war. Heute abend kommt der EB von Südafrika, Hurley, zu mir. Balic fleht mich an, ich solle doch (ich sei der mächtigste Mann) etwas tun, daß über die Schrift und Tradition eine Theologentagung abgehalten werde, die er vorschlägt. Und so weiter. – Ich ginge ganz gern nach München. Was meinst Du zu dieser Geschichte? Hier bei unserer Kurie ist

¹ Ottaviani sagte damals zu K. Rahner, die Vorzensur hätte ihn, Rahner, nur in Schutz nehmen sollen vor Freunden, die ihn falsch verständen. Das sei ein Privileg. Rahner antwortete, er verzichte auf dieses Privileg. Vgl. K. Rahner, Bekenntnisse 26.

man allerdings von dieser Idee nicht begeistert. Man hält Innsbruck für wichtiger. Nun war freilich Döpfner in dieser Sache noch nicht hier. Und ich vermeide es, eine negative Antwort zu provozieren, die man später nicht mehr gern zurücknimmt.»

(Rom, 27. 2. 63)

Wachsende Breitenwirkung unter Konzilsvätern

In dieser Phase interessierten sich immer mehr Bischöfe für Rahner und seine Theologie. Sie baten um Material, um zusammenfassende Übersichten. Aus Raumgründen kann ich solche Zeugnisse für die wachsende Breitenwirkung Rahners hier nicht wiedergeben, wie z. B. aus diesem Februar 1963 die Anfrage von «His Grace the Archbishop of Dublin» und «their Lordships, the assembled bishops of Ireland, about 24 in number» nach Rahners Grundgedanken.

«Heute müßte (nach einem Rückschlag: Sitzung mit absolutem Krach, bei dem Bea sich gut gehalten hat) die Sitzung sein, in der über den Passus: Schrift – Tradition abgestimmt wird. Vermutlich kommt es zur Annahme einer sehr nichtssagenden Formel. Macht nichts. Auch so werden wir (Firma Geiselmann² usw.) der Sache nach gesiegt haben, weil nichts gegen uns gesagt werden wird. In der 7-Periti-Kommission haben wir weitergemacht De Ecclesia. Es kommt nichts Welterschütterndes heraus. Aber Philips ist zuversichtlich, daß der Entwurf, wenn er mal fertig ist, von der Fides-Kommission der Bischöfe wird angenommen werden.»

(Rom, 1. 3. 63)

«Van Gestel hat nicht abgelehnt, daß ich nach München gehe, aber natürlich noch viel weniger zugesagt. Er sagte, der General sei sehr wenig dafür. Es wird jetzt alles davon abhängen, ob und wie intensiv sich Döpfner für die Sache einsetzt. Warten wir ab. Selbst Höfer meinte, ich sei neben Balthasar der einzige, der in Frage komme. () Gestern Nachmittag war bis fast 8 Uhr abends wieder Sitzung der Gemischten Kommission. Nachdem Bea die Sache wieder zuerst vollkommen verkorkst hatte, scheint mir, daß die Sache schließlich doch noch gut ausgegangen ist. Aber erst am Montag wird das Offenbarungsschema ganz die Kommission passiert haben. Und vor das nicht der Fall ist, bin ich jetzt vorsichtig. Denn immer wieder lassen die Ottavianileute neue Minen springen. Ich hab gestern viermal dazwischengeredet. Dreimal nur ganz kurz. Aber einmal etwas länger und kräftig, indem ich gleich am Anfang der Diskussion des eigentlichen heikelsten Punktes sagte (als erster Peritus): die hochwürdigsten Väter könnten natürlich die Fassung des neuen Textes annehmen, ich möchte sie aber doch in aller Bescheidenheit darauf aufmerksam machen, daß der neue Wortlaut in anderen Worten haargenau das sagt, was *nicht* zu sagen in einer früheren Sitzung mit Zweidrittelmehrheit beschlossen wurde. Ich glaube, diese Bombe saß doch ganz gut. Denn der Bea, der damals diese Zweidrittelmehrheit löblich arrangiert hatte, hatte sich schon mit dem neuen Text einverstanden erklärt.»

(Rom, 2. 3. 63)

In Vorausschau auf einen Freiburger Aufenthalt schrieb er:

«Wäre es sinnvoll, wenn ich bei dieser Gelegenheit ein kleines lateinisches Exposé machen würde über die Notwendigkeit der Beibehaltung des Diakonatspassus in dem Ekklesiaschema und dieses Exposé noch vor der Tagung der Fides-Kommission Mitte Mai *samt* dem Diakonatsbuch (wenn man diese Exemplare finanziell ermöglicht) an alle Mitglieder der Kommission schicken würde? Das Buch hätte dann wohl mehr Sinn. () Was meinst Du? Rede mit Kramer, wenn Du Zeit hast. Jedenfalls hätte ich dann alles getan, was möglich ist in dieser Sache.»

(Innsbruck, 19. 3. 63)

² Josef Rupert Geiselmann (1890–1970), von 1934 Professor für scholastische Philosophie und Fundamentaltheologie, von 1949 bis zu seiner Emeritierung 1958 Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Rahner meint hier vor allem die auf seinen Rat und auf den Rat von Yves Congar veröffentlichte theologische und dogmengeschichtliche Studie Geiselmanns «Die Heilige Schrift und die Tradition» (Freiburg–Basel–Wien 1962).

«Mit Döpfner habe ich am letzten Sonntag gesprochen und ihn dringend gebeten, in der Koordinierungskommission die Sache der Diakone im Auge zu behalten. (Er hat übrigens in meiner Münchner Sache schon an unseren General geschrieben, ob er es aber dringlich genug getan hat, weiß ich nicht; ich hab ihm gesagt, er solle auch mal persönlich hingehen. Ob er es tut?)».

(Innsbruck, 25. 3. 63)

«Ich schicke Dir hiermit den hier schon von mir gemachten Text des Begleitbriefes zur Übersendung der Diakoniabücher. Ich wollte ihn schon hier machen, damit er vielleicht, wenn es geht, in Freiburg bei Kramer so vervielfältigt werden kann, daß ich ihn in Freiburg gleich unterschreiben kann. Dann kann die Sache gleich weitergehen. () Ich hab in dem Brief nicht recht gewußt, wie man ihn so stilisiert, daß die Kardinäle und Bischöfe *gleichzeitig* angedredet werden können. Ich halte es für besser (wenn das technisch nicht zu mühsam ist), daß in einigen Exemplaren die Eminenzen allein und in anderen Exemplaren die Exzellenzen (im Singular) allein angedredet werden. In der Anrede und ganz am Schluß müßte also einmal das eine und das andere Mal das andere gesagt werden. () Ich habe einen ziemlich wütenden Brief an van Gestel geschrieben und sehr sehr dringend gebeten, daß man mich nach München lasse. Es geht hier wieder so österreichisch her, daß ich wirklich gern wegginge. Martini will Frings aufbieten, daß er ins selbe Horn stößt. Ob der etwas tut und ob's was nützt? Döpfner hat in der Sache geschrieben. Ob er auch mündlich in Rom sich einsetzt? Der süddeutsche Provinzial schreibt auch in meinem Sinn. Abwarten.»

(Innsbruck, 30. 3. 63)

Diakonatsreform: Nichts versäumen, was möglich ist

«Von Rom habe ich noch nichts erfahren, was München angeht. Der Provinzial hat sich immer noch nicht dazu herabgelassen, mir zu sagen, was nun eigentlich in meiner Zensursache mit dem HO geschehen ist. Heute hat König von Wien telefoniert, daß die Fides-Kommission am 16. Mai in Rom weitermacht und ich also ziemlich sicher kommen muß. Philips von Löwen hat nun auch die beiden ersten Kapitel des Ecclesia-Schemas nochmals geschickt. Nun ja. Sie haben jedenfalls in Rom auch das Wohlwollen der Koordinierungskommission gefunden, wie sogar Tromp dem Philips schrieb. In diesen Tagen will mir König den Text (den die Fides-Kommission noch nicht approbiert hat) von Kap. 3 und 4 des Ecclesia-Schemas schicken, damit man eventuell schon vorher dazu schriftlich Stellung nehmen kann. Im Kap. 2 von Philips steht der Passus über die Diakone noch drin. Und es ist in einer Anmerkung gesagt, er solle nur heraus, wenn anderswo über diese Frage vom Konzil etwas gesagt wird. Da dies aber nicht zu erwarten ist, so ist schon zu hoffen, daß wir diesen Passus im Mai wirklich durchbringen. Es ist aber gut, wenn die Bücher und mein Brief bald abgehen. Man darf in diesem Zeitpunkt nichts versäumen, was möglich ist.»

(Innsbruck, 8. 4. 63)

«König hat neues Material von Schemata geschickt. Das Ding Kirche und Kultur von heute scheint mir arg von Daniélou gemacht zu sein und kommt mir als gräßlicher Schmarren vor. Auf diese Weise mit billigen Sprüchen modern sein ist noch ärger als altmodisch und solid sein. Finde ich.»

(Innsbruck, 11. 4. 63)

Persönlich war Karl Rahner in den frühen 60er Jahren gequält vom Schicksal seines Bruders Hugo, der durch seine Krankheit schließlich an der Ausübung des Lehramts gehindert wurde.

«Von Rom aus (auch Coreth) schweigt man sich über die Münchner Sache noch immer aus. Ich nehme das eher für ein günstiges Vorzeichen. Nur wäre es mir sehr recht, wenn ich Hugo mitnehmen könnte nach München. Ich schreibe heute zur Vorsicht Simmel, ob er auch Hugo eventuell in sein neues Haus, das im Mai begonnen werden soll, aufnehmen würde, wenn Hugo hier auch das Feld räumen würde.»

(Innsbruck, 12. 4. 63)

«Von Rom weiß ich immer noch nichts. Nicht einmal über die Regelung der Zensurwirtschaft. Ich werde in diesen Tagen Coreth erklären, daß wenn ich über diese letztere Sache nicht sehr rasch etwas höre, ich in Salzburg bei den Paulusgesellschaftleuten sagen werde, es habe sich nichts geändert, sie sollen den Krach in Rom, den ich abgeblasen habe, ruhig machen.»

(Innsbruck, 14. 4. 63)

«Heute schickte man mir aus Frankreich eine nette Besprechung des ersten Teils von «Mission et Grâce» (Übersetzung von «Sendung und Gnade», Innsbruck 1959) durch den Bordeauxer Kardinal Richaud. So etwas erlebt man in Deutschland auch nicht. Dort waren in 6 Monaten zwei Auflagen des Büchleins verkauft. Es kommt noch eine dritte Auflage. Und das zweite Heft (oder Buch) davon ist nun im Druck.³ Darin werden den einzelnen Stücken kleine Einleitungen des Übersetzers vorausgesetzt. Bei dem Aufsatz über den Diakon solle er, so schrieb ich heute, auf das große Diakonatsbuch verweisen. Sonst gibt es nichts Neues. Ich bin immer noch nicht fertig mit dem Gutachten für König, muß aber morgen Nacht nach Wien fahren. () Von Rom immer noch nichts.»

(Innsbruck, 21. 4. 63)

Reaktionen auf das Diakonatsbuch

Inzwischen waren 27 Bände «Diaconia in Christo» an die Kardinäle und Bischöfe der Konzilskommission für die Glaubens- und Sittenlehre mit Rahners Begleitschreiben abgegangen, und Ende April trafen die Danksagungen ein. Manche nahmen wenigstens kurz zu dem Problem Stellung, andere waren formell und nichtssagend. Ich möchte gern drei in dieser Dokumentation wiedergeben:

«Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II
Commissio de doctrina fidei et morum
E Civitate Vaticana, die 27 Apr. 63

Hochw. lb. Herr Pater Rahner,
Im Namen Sr. Eminenz Kard. Ottaviani danke ich Ihnen herzlich für die Quaestiones disputatae de Diaconia und das Begleitschreiben. Gestern abend bekam ich selber Buch und den Brief: vielen Dank für Ihre Güte. S. Eminenz nimmt an, daß Sie das Buch an alle Bischöfe unserer Kommission geschickt haben. Möchte das nicht so sein, so ist S. E. bereit, das Begleitschreiben multiplizieren zu lassen und den Mitgliedern unserer Kommission zur Kenntnis zu bringen. Sie kennen meine Meinung. Wir sollen anfangen bei den Missionen: sonst erreichen wir de facto nichts. Mit vielen Grüßen und besten Wünschen
frater in Xo Seb. Tromp S. J.»

«26. 4. 1963

Hochwürdiger Pater Rahner,
ich habe den Band Diaconia in Christo heute empfangen, und dafür danke ich Ihnen bestens. Ich habe keine Schwierigkeit für die Erneuerung des Diakonats als ministerium in der Lateinischen Kirche. Mein Zweifel ist nur an der Frage: sollte es sein mit Zölibat oder ohne Zölibat. Das ist die große Frage. Mit religiöser Ergebung in Unserem Herrn
† Michel Card. Browne O. P.»

«Archiepiscopus Zagrebiensis
Zagreb, den 22. April 1963

Lieber Pater,
ich war heute angenehm überrascht, als mir die Post das Werk «Diaconia in Christo» überbrachte. Von Herzen danke ich Ihnen für Ihre Liebenswürdigkeit. Es ist wirklich ein Kapitalwerk und eine wahre Enzyklopädie über das Problem. In der

³ «Sendung und Gnade» (mit Beiträgen zu Pastoralfragen) hatte in Innsbruck 1959 zwei Auflagen und 1961 eine dritte erlebt. Hier ist von der französischen Ausgabe die Rede, die in drei kleineren Bänden erschien. In Ergänzung dessen, was ich in Orientierung Nr. 3 vom 15. 2. 1984, S. 33, über das schwache Echo auf Rahner in Frankreich geschrieben habe, muß ich hier nachtragen, daß ich damit die transzendentaltheologischen Reflexionen gemeint habe. Die pastoraltheologischen Impulse Rahners wurden gerade zu Beginn des Konzils in Frankreich begeistert begrüßt.

Vorbereitungskommission habe ich für die Sache stark gekämpft. Es wäre wünschenswert, daß möglichst viele Patres in das Problem tiefer eindringen möchten. Hoffentlich kommt was heraus.

Auf ein baldiges Wiedersehen
und mit herzlichen Grüßen in Xto
† Franjo Šeper»

«Es geht alles furchtbar langsam voran»

Im Mai versuchte Rahner, in der Sache des Diakonats eine Audienz bei Johannes XXIII. zu erreichen. Er schrieb dazu:

«König und Bea werde ich bitten, an der Audienz teilzunehmen. Ob sie es tun, kann ich natürlich noch nicht wissen. Man weiß ja auch nicht, ob der jetzige Papst dann noch lebt. Sicher scheint es nicht zu sein.

Ich sehe noch nicht, ob und wann der Diakonatspassus im 2. Kapitel «De Ecclesia» in der Fides-Kommission drankommt. Man hat gleich mit dem 3. Kapitel begonnen, weiß aber auch noch nicht, wann das weitergeht, weil andere Dinge jetzt vorrangiger beraten werden. Der Diakonatspassus ist aber im Schema drin; ich glaube nicht, daß er stillschweigend herausgestrichen wird. So ist es *vielleicht* sogar am besten, wenn er so einfach gedruckt den Bischöfen vor dem Konzil gegeben würde, auch wenn eine Anmerkung dabei wäre, es sei darüber in der Kommission nicht *abgestimmt* worden. Ich will die Sache im Auge behalten und bei Tromp mal auf den Busch klopfen.»

(Rom, 20. 5. 63)

«Ich habe mit Tromp geredet. Der Passus über die Diakone wird in der Kommission nicht mehr zur Abstimmung vorgelegt. Er kommt in das Schema und wird dem Konzil selbst anheimgestellt, ob es ihn behalten oder streichen will. Mit König und Bea konnte ich wegen der Audienz noch nicht reden. Ich werde aber versuchen, es nicht zu vergessen. ()

Gestern hab ich Ottaviani wieder in der Sitzung auf den Schlipps getreten. Ich sagte, die Kirche solle in dem neuen Schema nicht so «triumphal» tun, als habe sie die Lösung für sämtliche modernen Probleme einfach in der Tasche. Dagegen meckerte er danach in der Sitzung. Aber König hat es anscheinend gefallen, was ich sagte. Er lachte danach und sprach von Hühneraugen, auf die ich getreten sei.

Es geht alles furchtbar langsam voran. Ich weiß nicht, ob ich vor Pfingsten hier wegkomme. Ich könnte zum Athosjubiläum: vom Patriarchen eingeladen. Der Kölner Funk würde mir die Reise bezahlen. Aber niemand gibt mir die Zeit dafür.

Die Audienz beim General ist verschoben auf Anfang der nächsten Woche. So weiß ich über München immer noch nichts.

Heute gehe ich zu Höfer zum Mittagessen. In acht Tagen soll bei ihm ein Essen zu Ehren des Geburtstages von Bea sein, zu dem dieser auch kommt und ich auch eingeladen bin. Lieber Gott, wie umständlich ist die Welt.» (Rom, 21. 5. 63)

«Ich habe das neugedruckte Schema der beiden ersten Kapitel von De Ecclesia gesehen. Der Text über die Diakone ist drin. Philips sagte mir sogar, daß die Anmerkung, dieser Abschnitt sei in der theol. Kommission nicht eigentlich abgestimmt worden, fehle. Ich werde Anfang Juli, wo ich bei einer Gesamtkonferenz der deutschen und österreichischen Bischöfe über die dogm. Schemata referieren muß und ein Gutachten von ihnen für Rom machen muß, darauf dringen, daß dieser Passus eigens empfohlen wird.

Ich komm erst morgen zum General. Wie wird es gehen? Viel Hoffnung hab ich nicht. Aber ich werde mich für München wehren. Eben höre ich, daß der Papst die Sterbesakramente empfangen habe. Ob der nächste Papst wirklich das Konzil im Herbst weitergehen läßt?» (Rom, 27. 5. 63)

«Ich bin heute gut von Rom zurückgekommen. () Der General hat mir ohne jede Schwierigkeit die Erlaubnis gestern gegeben, einen eventuellen Ruf nach München anzunehmen. Jetzt bin ich gespannt, ob ein solcher auch kommt. () Man konnte in



**Stiftung Fastenopfer
der Schweizer Katholiken**

sucht für ihre Zentralstelle in Luzern

neuen/neue Direktor(in)

Die Aufgabe des Direktors der Zentralstelle ist durch den Zweck der Stiftung gegeben. Diese unterstützt Seelsorgewerke der Kirche Schweiz, gemeinnützige Sozialwerke und Projekte im Dienste von Mission und Entwicklung. Zugleich obliegen ihr die Information und Bewußtseinsbildung in diesen Bereichen.

Der Direktor hat zusammen mit seinem Mitarbeiterstab und im Rahmen der Beschlüsse der Stiftungsorgane diesem Stiftungszweck Gestalt zu geben und ihn zum Tragen zu bringen.

Engagement für den Auftrag der Kirche, Aufgeschlossenheit für die ökumenische Zusammenarbeit und die weltweiten Entwicklungsprobleme, Führungstalent, Initiative, Verhandlungsgeschick sowie die Fähigkeit, sich in Wort und Schrift allgemeinverständlich auszudrücken und sich motivierend für die Ziele dieses kirchlichen Hilfswerkes einzusetzen, sind wichtige Voraussetzungen für diese vielseitige Aufgabe.

Weitere Erfordernisse: Beherrschung der deutschen Sprache, gute Kenntnisse in Französisch und Englisch sowie wenn möglich in Italienisch und Spanisch. Notwendige theoretische Ausbildung und praktische Erfahrung zur Führung einer solchen Organisation. Praktische Tätigkeit in kirchlicher Arbeit oder in der Entwicklungshilfe können einem Anwärter die Arbeit stark erleichtern. – Die Organe der Stiftung behalten sich nötigenfalls eine Berufung vor.

Anmeldefrist: 30. September 1984.

Bewerbungen sind zu richten an den Präsidenten des Stiftungsrates: Bischof Dr. Otto Wüst, Baselstr. 61, 4500 Solothurn.

Telefonische Auskunft: Dr. Karl Huber, Präsident Verwaltungskommission, (031) 53 29 67.

Rom doch auch einiges Gute tun, wenigstens manches verhindern. () Ottaviani kam nur sehr selten oder fast nie zu den Sitzungen. Sondern ließ sich von dem Dominikanerkardinal Browne vertreten. Der war immer sehr freundlich zu mir. Colombo hab ich auch wieder gesehen. Wie, wenn sein Herr und Meister bald Papst würde (Montini)?» (Innsbruck, 29. 5. 63)

«Gestern hab ich dem Provinzial gesagt, was der General entschieden hat. – Simmel will sich im Lauf der beginnenden Woche in München erkundigen, ob denn diese Professur in den Budgetverhandlungen im Landtag (die schon waren) vorgesehen und durchgegangen ist. Dann wird man allmählich sehen können, ob aus der Sache etwas zu werden verspricht. () Sonst weiß ich im Augenblick nichts Neues. Ich hab in den letzten drei Tagen einen Artikel über «Bischöfenskonferenzen» gemacht, auf Bestellung für die Stimmen der Zeit. Er soll schon im Juliheft kommen. Mir kommt er auch nicht dümmmer vor als was die Kanonisten bisher darüber geschrieben haben. Nämlich fast so gut wie nichts.

Gestern hab ich für die Time einen ferngeschriebenen Senf über den Papst nach Wien losgelassen (ganz kurz) und für den Volksboten einen etwas längeren Nachruf geschrieben. Ich hoffe, nicht mehr Weihrauch angezündet zu haben, als bei sol-

⁴ Das Verfahren war deswegen langwierig, weil anders als zu Guardinis Zeiten ein evangelischer Parallel-Lehrstuhl neu errichtet werden sollte.

chen Anlässen unumgänglich ist. Und im übrigen ist mir Giovanni XXIII. doch ganz sympathisch. Zumal er sich doch ganz nett für mich eingesetzt hat. Wie mir der General am letzten Dienstag wieder sagte. Das HO hat tatsächlich in der Sache ganz den Rückzug angetreten (hinsichtlich der Zensur). Der General allein bestimmt meine Zensoren und er bestimmt die üblichen. Und wenn ich nach München komme, werde ich es da ja noch einfacher haben.» (Innsbruck, 2. 6. 63)

Wie ein Jahr zuvor die Nachricht über die Zensurmaßnahme vom Pfingsttag datierte, so jetzt vom Pfingstsonntag die Nachricht über ihre Aufhebung. Und diese letztere Nachricht bleibt mit dem Namen Johannes XXIII. verbunden, der, wie seine Eröffnungsansprache zum Konzil deutlich gemacht hatte, überhaupt keine Verurteilungen wollte und der sich sowohl in seiner Ablehnung des repetierenden Schemas «De deposito fidei ...» wie in seiner Entscheidung zugunsten einer Neuarbeitung der dogmatischen Konstitution «Über die Offenbarung» als mit Rahner sinnesverwandt erwies, ja Rahners Grundanliegen einer pastoralen, auf die Fragen des konkreten Menschen ausgerichteten Theologie und lehramtlichen Verkündigung in der gleichen Eröffnungsansprache zum Ziel des ganzen konziliaren Aggiornamento erklärt hatte.

Ein Draht zum neuen Papst

Papst Johannes starb am 3. Juni 1963 unter weltweiter Anteilnahme. Rahner schaute nicht zurück, sondern vorwärts, auf die Aufgaben, die ihm das Konzil stellte, und auf die Chancen für eine s. E. fruchtbarere Lehrtätigkeit.

«Übrigens habe ich (o Trauer!!) gestern in München gehört, daß der Lehrstuhl in München erst im nächsten Jahr gegründet sein wird, also im Augenblick weder ich noch Thielicke auf eine Professur hoffen können, wenn sie mir dann auch im nächsten Jahr so gut wie sicher sei. Und ich hatte so gehofft, von hier bald wegzukommen. ()

Ich hab eben von Döpfner das Ecclesiaschema geschickt bekommen (die zwei ersten Kapitel). Die Diakonatsache ist drin. Aber zu einem Artikel für die Stimmen darüber bin ich noch nicht gekommen. () Ich bin gespannt, wer Papst wird.»

(Innsbruck, 8. 6. 63)

«Eine Anekdote von Giovanni und mir kann ich eigentlich nicht erzählen. Denn ich weiß nur, daß er dem O'Connell von der Päpstlichen Sternwarte zweimal sagte in einem Gespräch im Garten von Castelgandolfo, der Rahner schein doch ein ganz ordentlicher Mann zu sein, man solle ihn doch in Ruhe lassen (vom Heiligen Offizium), der Jesuitengeneral sei doch für solche Zensuren zuständig und Manns genug. () Ob die Geschichte zwischen Ottaviani und dem Papst wegen meiner, die in der Time stand⁵, wahr ist, weiß ich nicht. Doch versicherte der Time-Mann in Rom, sie sei wirklich wahr. () Ich weiß nicht, wo mir der Kopf vor Arbeit steht. Ich muß in zehn Tagen mit dem Gutachten für die deutschen und österreichischen Bischöfe fertig sein (wenn ich es auch noch Ratzinger usw. unterbreiten soll) und habe noch gar nicht angefangen. Aber ich habe doch auch erst jetzt die Texte bekommen. () Bitte, geh zu Harling⁶ und mach Du mit ihm aus, ob man jetzt doch das Lexikönchen italienisch erscheinen lassen kann. Man kann ja noch warten, bis der neue Papst da ist. Aber von mir aus meine ich, daß diese Übersetzung jetzt gewagt werden könnte. Vorausgesetzt, daß sie ordentlich gemacht wird.» (Innsbruck, 9. 6. 63)

⁵ Time hatte am 14. 12. 1962 berichtet, Ottaviani habe vom Papst verlangt, Rahner vom Konzil weg zurück nach Innsbruck zu schicken; Johannes XXIII. habe dem widerstanden. Als ich davon in der deutschen Ausgabe meiner Rahner-Biographie berichten wollte, teilte mir das Münchner Generalvikariat unter Nr. 2015 mit: «Das Imprimatur wird nur unter der Bedingung erteilt, daß die Nachricht aus der Time und die daran geknüpften Forderungen wegfallen. 13. 4. 1963. Matthias Defregger, Generalvikar.»

⁶ Johannes Harling, Leiter des Taschenbuchverlags im Verlag Herder. – Die italienische Ausgabe des Kleinen theologischen Wörterbuchs erschien dann 1968 bei Herder/Roma und Morcelliana/Brescia.

«Ich denke, daß wir unter dem neuen Papst das ital. Lexikönchen machen können. Ich hab ja durch Colombo einen Draht zum Allerobersten direkt.

Heute bekam ich einen Brief von Max Müller⁷. Es steht doch nicht so schlimm, wie ich von Simmel hörte. Im Gegenteil. Die Professur ist genehmigt. Die Fakultät wird amtlich aufgefordert, einen Dreivorschlag zu machen. Der wird wohl ziemlich sicher noch in diesem Semester gemacht. Selbst wenn das Ministerium noch in diesem Jahr die Berufung ausspricht, hat es dafür das Geld aus einem anderen Fonds, wenn auch die normale budgetäre Bedeckung erst im nächsten Jahr sein kann. Es könnte nur insofern eine gewisse Verzögerung geben, als (weil) der entsprechende protestantische Lehrstuhl noch nicht so weit ist. So könnte es auch noch bis gegen Ende dieses Jahres dauern. Haec de his. ()

Hoffentlich macht es der neue Papst gut. Jungmann kennt ihn schon persönlich. Ich hab den Draht über Colombo. Und so bin ich etwas beruhigt, wenn natürlich die Frage ist, ob und wie weit er über seinen diplomatischen Schatten und sein Zögern hinwegkommt.»

(Innsbruck, 22. 6. 63)

Copyright: Herbert Vorgrimler, Münster/Westf.
(auch für Auszüge)

⁷ Prof. Dr. Max Müller, Direktor des Philosophischen Seminars I an der Universität München, Mitstudent Rahners im Heidegger-Seminar in den 30er Jahren.

Die Bibel und die Bilder

Vom 12.–14. Juni fand in Freiburg/Schweiz ein «Symposium über altorientalische Ikonographie und Altes Testament» statt. Die Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft (SGOA) und das Biblische Institut der Universität Freiburg hatten dazu eingeladen. Drei Tage lang tauschten Referentinnen und Referenten aus der Schweiz, aus Deutschland, Frankreich und Südafrika in Form kurzer Vorträge und angeregter Diskussionen, die sich weit über den offiziellen Teil des Programms hinaus erstreckten, untereinander die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit im Bereich der gestellten Thematik aus. Worum ging es?

«Textmanie» führt in die Sackgasse

Mit dem Titel des Symposiums verbinden sich seit längerem schon Programm und Publikationen des Biblischen Instituts in Freiburg sowie der Name von Prof. Dr. *Othmar Keel*, der auf diesem Gebiet in den letzten Jahren Pionierarbeit geleistet hat. Sein 1972 erschienenes und inzwischen in 3. Auflage vorliegendes Buch «Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament – am Beispiel der Psalmen»¹ gilt bereits als Standardwerk. Darin hatte Keel Anliegen und Ziel einer Ikonographie des Alten Orients kurz umrissen. Die Vorstellungswelt der Bibel, genauer der einzelnen alttestamentlichen Bücher, soll mit der Ikonographie der Welt und Umwelt Israels verglichen werden, wobei ein Streifen des kultur- und geistesgeschichtlichen Horizonts dieser Texte sichtbar wird, der bislang weitgehend im Dunkeln lag. Denn die Suche nach den kulturellen Hintergründen unserer Bibel beschränkte sich auch in der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule hauptsächlich auf das Erforschen altorientalischer Texte. Diese Einseitigkeit ist noch verständlich, wo sie die Exegese des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts betrifft. Erst das 19. Jahrhundert erbrachte ja mit seinen ersten großen archäologischen Kampagnen in Ägypten und im Zweistromland das Material für eine Ikonographie des Alten Orients, nämlich die Bilder.

Daß jedoch auch in unserem Jahrhundert trotz des zur Verfügung stehenden Materials katholische wie protestantische Exegeten so fixiert geblieben sind auf die Texte und ihre Priorität

¹ Benziger Verlag, Zürich – Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

und (angeblich) größere Eindeutigkeit gegenüber den Bildern, hat seine Wurzeln wohl in der christlichen Kultur und Kunst der vergangenen Jahrhunderte, die ausgesprochen wort- und schriftbezogen waren.

Die historisch-kritische Exegese steckt nicht zuletzt wegen ihrer «Textmanie» in der zurzeit vielbesprochenen Sackgasse. Ebenfalls nicht zuletzt wird es die vergleichende Erforschung der Bildwelt des Alten Testaments ermöglichen, die festsitzende Karre mit Schwung aus dem Sand wieder herauszuziehen.

Bilder aus der Welt der Bibel gesucht

Man braucht jedoch nicht mit *E. Drewermann* «die historisch-kritische Exegese durch die Tiefenpsychologie zu erweitern bzw. zu ersetzen», um endlich mittels der Tiefenpsychologie zum «wirklichen Verstehen» der biblischen Texte zu gelangen, indem diese «als Chiffren menschlicher Wirklichkeit, als verdichtete Träume der latenten Wahrheit des Daseins» interpretiert werden.² Die von Drewermann exegetisch nutzbar gemachten Archetypen und Symbole sind übrigens in der Psychologie selbst heftig umstritten; wer religionsvergleichend arbeitet, weiß, daß solche Archetypen derart abstrakte Größen sind, daß sie sich bei jedem konkreten Zugriff sozusagen wieder auflösen und schnell nichtssagend werden.

Die Symbole und Typen altorientalischer Kunst aber sind historisch faßbar, und sie bieten die der Welt der Bibel eigenen Schlüssel zum Verständnis der Texte. Diesen für eine authentische Interpretation des Alten Testaments ungeheuren Vorteil gilt es auszuschöpfen, und zwar über die Erforschung der biblischen «Realien» hinaus. Die Realienkunde muß zwar ein wichtiger Bestandteil der Exegese bleiben. Aber wir fragen nicht mehr allein nach den Ausgrabungsfunden, die mit den alttestamentlichen Nachrichten von Häusern, Geschirr, Kleidung, Schmuck, Waffen, Musikinstrumenten usw. korrespondieren, sondern auch nach dem Hintergrund der Bildsprache der Psalmen, der Propheten oder des Hohen Lieds – nach dem Hintergrund, wie er greifbar wird in Statuen und Statuetten, altbabylonischen Terrakotten, assyrischen und ägyptischen Reliefs, Palast- oder Wandmalereien, Elfenbeinschnitzereien, schließlich auf den vielen Roll- und Stempelsiegeln aus Mesopotamien, Kleinasien und Syrien sowie auf den Tausenden von Skarabäen, die man in Ägypten und Palästina gefunden hat.

Nur die wichtigsten Bildträger sind hier genannt worden. Sie helfen zu verstehen, daß die Gottesreden in Ijob 38–41 eine überzeugende Antwort auf Ijobs Fragen nach dem Funktionieren des Kosmos darstellen³, vermitteln eine Idee, warum Jesaja in seiner Vision (Jes 6) die Serafim als sechsflügelige Wesen vorstellt⁴, warum im Hohen Lied die Augen des/der Geliebten mit Tauben verglichen werden⁵ usw.

Als – gewiß sehr kritische – Ergänzung zur historisch-kritischen Exegese ist dieser neue Forschungszweig zugleich eine großartige Chance, ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Assyriologie, Ägyptologie, Archäologie, Philologie und sonstigen Zweigen der Altorientalistik und der Bibelwissenschaft in Gang zu

² Vgl. E. Drewermann, *Exegese und Tiefenpsychologie*. Von der Ergänzungsbedürftigkeit der historisch-kritischen Methode am Beispiel der Schlangensymbolik in der jahwistischen Urgeschichte: *Bibel und Kirche* 38 (1983), Heft 3, S. 91–105; Zitate: S. 94 bzw. 104. – Ein offenbar noch umfassender Angriff gegen «die historisch-kritische Exegese» ist für Oktober 1984 angekündigt: E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Walter-Verlag, Olten.

³ Vgl. im einzelnen O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob: eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978 (Besprechung in: *Orientierung* 42, 1978, S. 238ff.).

⁴ Vgl. dazu O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgarter Bibelstudien 84/85), Stuttgart 1977, bes. S. 112–114, 124.

⁵ Vgl. Hohelied 1,15; 4,1; 5,12. Eine ikonographische Studie von O. Keel zu diesem biblischen Buch soll im Oktober/November 1984 erscheinen: *Deine Blicke sind Tauben*. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (Stuttgarter Bibelstudien 114), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

BEWUSSTER GLAUBEN

THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

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

Abendkurse in Basel, Luzern, Zürich sowie Fernkurs mit Wochenenden und Studienwochen.

Beginn des Kurses: Oktober 1984.

Anmeldeschluß: 15. September 1984.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Tel. 01/479686.

setzen oder zu intensivieren, wie es vorher oft nicht stattfand. Das Freiburger Symposium hat dem Rechnung getragen – viele der Eingeladenen beschäftigten sich beruflich nicht primär mit der Bibel. Aber sie kamen, um beizutragen zu einer präziseren Erfassung biblischer Texte und um Anregungen zu erhalten für ihre eigenen Gebiete. In einem universitären Kontext, wo die Fachidiotie allmählich zur Berufskrankheit wird, ein ermutigender Lichtblick.

Die Referate, die ein Auditorium von etwa fünfzig interessierten Hörerinnen und Hörern fanden, waren in ihrer Methodik, ihren Themen und Akzentuierungen so verschieden, wie die sie hielten. Da wurde berichtet über das versandete Projekt einer Tausendbilder-Bibel, über die Bildsprache des Amos und der neuassyrischen Prophetie; man erhielt Einblick in die Werkstätten zweier alttestamentlicher Dissertationen sowie eines gigantischen Projekts zur Verfilmung der Bibel; man bekam Gelegenheit, die umfangreichen Sammlungen des Biblischen Instituts (260 Rollsiegel, 100 Stempelsiegel, 1800 Amulette, etwa ebenso viele Amulettformen und 6100 Skarabäen) aus nächster Nähe anzuschauen.

Der Bilder Eigenleben

Den Rahmen des Symposiums und zugleich den roten Faden durch die abwechslungsreichen Vorträge legte O. Keel mit zwei größeren Referateinheiten über die «Geschichte der Verwendung altorientalischer Ikonographie durch die alttestamentliche Exegese» einerseits und über den «Beitrag der Bilder (Ikonographie, Ikonik, Ikonologie)» andererseits. Während der erste Beitrag in einem Abriss die Geschichte der bildorientierten Exegese aufzeigte, stellte der zweite ein in Auseinandersetzung mit führenden Ikonologien unserer Zeit gewonnenes Methodenprogramm dar. Ähnlich wie in der historisch-kritischen Textexegese wird über jeden methodischen Schritt, der bei der Deutung von Bildern gemacht wird, Rechenschaft abgelegt. Die theoretische Reflexion über die Praxis des Umgangs mit den Bildern brachte außer der klärenden Distanz auch eine Warnung: Für die Interpretation der Bilder dürfen Texte nicht vorzeitig herangezogen werden, denn Bilder haben ihre eigene Tradition und Gesetzmäßigkeit, ihre eigenen Aussageformen, ihr eigenes Aussageziel. Am Beispiel der frühchristlichen Kunst, die sich stark an der heidnischen und jüdischen orientiert hat, wird der allgemeine Grundsatz besonders deutlich, daß Kunst primär immer von Kunst abhängig ist und nicht von Texten. Sie will deshalb in der ihr angemessenen Weise betrachtet und verstanden sein.

Am Schluß des Symposiums stand die Diskussion eines vielversprechenden Projektes, nämlich eines wissenschaftlich fundierten Bildkommentars zum Alten Testament, erstellt von verschiedenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu den einzelnen biblischen Büchern. Ein solches Werk wäre von höchstem Nutzen für die Exegese und würde auf längere Sicht auch den zwar

bunten, aber wissenschaftlich fragwürdigen illustrierten Bibel-
editionen vielleicht einen Riegel vorschieben oder ihnen fun-
dierteres Material an die Hand geben.

Es ist zu hoffen, daß dieses Symposium ansteckend wirkt und
daß die Herausforderung, sich auf die faszinierende Welt des
Alten Orients und seiner Bilder einzulassen, hier und da ange-
nommen und aufgegriffen wird – vielleicht auch von der neu-
testamentlichen Exegese. *Silvia Schroer, Freiburg/Schweiz*

Zuschrift

Jüdische religiöse Tradition und/oder westlicher Humanismus?

C. Lochers Auszüge aus dem Buch von *Amos Oz* (Orientierung Nr. 11,
S. 121f.) sollen durch ein paar Bemerkungen ergänzt werden, die teils
auf meiner Lektüre der israelischen Presse, teils auf Gesprächen mit
israelischen Bürgern verschiedenster politischer Couleur basieren.

Beängstigend ist – auch für breite Kreise des religiösen Judentums – die
neueste Entwicklung des religiös fundierten Chauvinismus. Es emp-
fiehl sich wohl, hier wie überall, zwischen den unendlich vielen Inhal-
ten und Aspekten der religiösen Tradition als Forschungsobjekt der
Theologen und Religionswissenschaftler und dem zu einer bestimmten
Zeit an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Weise zum Aus-
druck gelangenden religiösen Lebensgefühl scharf zu unterscheiden.
(Nuancierungen und Übergänge können schon am jüdischen Straßen-
bild oder in einzelnen Synagogen in Zürich beobachtet werden.)

Wenn Amos Oz sein Judentum in engster Verbindung mit der europä-
ischen humanistischen Tradition sieht, muß ihm sicher der Historiker,
aber auch (so glaube ich nicht allein) der Theologe Recht geben. Es gibt
jedoch – und das ist für unser Thema höchst wichtig – seit dem Zweiten
Weltkrieg eine scharfe Abkehr von allem, was man als «Humanismus»
oder «christlich-abendländische Kultur» bezeichnen kann: «Zweitau-
send Jahre dieser Kultur – und dann geschieht «Auschwitz»!»

Diese Abwendung vom westlichen Humanismus kann sowohl religiös
als auch von einem national-jüdischen Selbstverständnis bestimmt
sein. In diesem Fall kommt es leicht zu einem hochgepeitschten Natio-
nalismus, dessen Koalition mit Vertretern der Religion auf nicht viel
anderem als der auch sonst anzutreffenden gegenseitigen Sympathie
«staaterhaltender Kräfte» beruht.

Unterdessen haben sich aber auch große Teile der israelischen Bevölke-
rung und des Judentums in der Diaspora von jüdischen Traditionen
abgewendet. (Angesichts der Masse des Tradierten und des notori-
schen jüdischen Individualismus gibt es eine so bunte Palette, daß von
«der» Abwendung von «der» jüdischen Tradition nicht gesprochen
werden kann.) Die Wurzeln dieses Prozesses sind vielfältig und reichen
zum Teil bis ins Zeitalter der Aufklärung zurück. Diese nicht- oder gar

gegentraditionelle Haltung hat längst ihre Eigengesetzlichkeit entwik-
kelt, ist sogar hier und da dogmatisch erstarrt. Das Zusammenleben
der verschiedenen Teile der Bevölkerung wird dadurch nicht gerade er-
leichtert. Eine der wichtigsten Fragen, die für den israelischen Bürger
auch nach der Wahl vom 23. Juli zu beantworten bleibt, ist denn auch
die nach dem Maß, in dem man der Gegenseite Eingriffe in die indivi-
duelle Lebensgestaltung des Bürgers zugestehen will. Werden die reli-
giösen Parteien weiterhin unverzichtbare Koalitionspartner sein?

Die religiöse Tradition ihrerseits hat gewissermaßen zwei Wurzeln,
nämlich die theoretische Lehrmeinung und das lebendige Empfinden
des Volkes. Diese Wurzeln können immer wieder auseinanderstreben,
werden aber jeweils wieder zusammengebracht, und zwar durch recht
komplizierte religionsgesetzliche Prozesse, die neue ökonomische und
soziale Probleme einer Lösung zuzuführen suchen. Wer zu den Traditi-
onell-Religiösen gerechnet werden will, hat sich denn auch öfters
einer gewissen Gruppendisziplin zu unterwerfen. Kann aber diese Dis-
ziplin auch vom Nichtreligiösen verlangt werden? Konkret gesprochen:
Die Freizeitkultur des Religiösen ist buchbezogen: Wenn er nach Hau-
se kommt, greift er zunächst nach etwas aus dem überlieferten religiö-
sen Schrifttum – je nach seinem Bildungsstand –, oder er geht ins Lehr-
haus. Das gilt vor allem für den Sabbat und die Festtage. Hat der Reli-
giöse das Recht, diese Freizeitkultur auf dem Wege der Gesetzgebung
den andern aufzuzwingen, oder muß er die öffentliche Entweihung des
Sabbat durch Verkehrslärm und das Angebot von Vergnügungsstätten
über sich ergehen lassen?

Einen besonders wunden Punkt berührt Amos Oz, wenn er für sich das
Recht beansprucht, aus Ererbtem und Importiertem frei zu wählen.
Gilt dieses Recht schrankenlos? Ich persönlich glaube es nicht. Es gibt
nämlich eine Anzahl (von sehr schwierig zu bestimmender Größe)
grundlegender Vorschriften und theologischer Axiome, die für ein – in
welchem Sinn und Maß auch immer – religiös-jüdisches Leben unver-
zichtbar sind. Es ist indessen festzuhalten, daß eine solche «Neumö-
blierung» auch im engeren Rahmen der religiösen Tradition schon
recht oft stattgefunden hat und auch heute mancherorts im Gang ist.
Hier geht es teils um theologische Optionen, teils um ein Lebensgefühl,
oft auch um Fragen des guten Geschmacks.

Verbindung von Staat, Politik und Religion

Daß ich mich über die unantastbaren *leges credendi* so vage äußere, hat
zwei Gründe: Zum einen wird es noch recht viel wissenschaftliche Ar-
beit brauchen, diese *leges* historisch-dogmatisch zu eruieren; zum
andern muß leider gesagt werden, daß sich der israelische Rabbinat in
einer wenig komfortablen Lage befindet: Die enge Verbindung von
Staat, Politik und Religion hat dieser nicht nur Vorteile gebracht; die
weite Verbreitung des religiösen Gesetzesstudiums hat nicht nur zur
Hebung des Bildungsstandes beigetragen, sondern auch die Halb-
bildung gefördert; schließlich ist die chassidisch-mystische Auffassung
vom Charisma des geistigen Führers auch in rationalistisch fundierte
Talmudschulen eingedrungen und auf den autorisierten rabbinischen
Lehrer übertragen worden. Endlich haben es rabbinische Autoritäten
in Israel übernommen, gewisse Exzesse eines Teils des «Gusch Emu-
nim» und anderer in die Schranken zu weisen.

Daß die Fronten so hart aufeinanderprallen, hat mit der Wertung des
Staates Israel zu tun: Rein säkularistische Kreise betrachten diesen
Staat als die Verwirklichung der zionistischen, von Theodor Herzl her
anti-theokratischen Idee eines modernen, westlichen, pluralistischen
Staates, dessen religiöses Kulturerbe frei gewürdigt werden darf.
Andere hingegen, die auf die messianische Restauration altjüdischer
(um nicht zu sagen: biblischer) Theokratie hoffen, sehen im Staat
Israel ein Gebilde nicht göttlichen, sondern säkularen, allgemeinen
Staatsrechts, dessen Autorität infolgedessen dahinfällt. Im Rampen-
licht steht gegenwärtig eine dritte Auffassung, nach der der Staat Israel
eine Vorstufe des idealen jüdischen Staatswesens ist. Die Autorität die-
ses Staates müsse also anerkannt und respektiert werden, sofern der
Staat die biblisch fundierten Aspirationen der Siedler in Judäa und
Samaria unterstützt; Privatjustiz und Privatmilitär werden in diesem
Rahmen ausdrücklich abgelehnt.

Israel ist in der ganzen Region die einzige westliche Demokratie, mit
einer Vielzahl von Parteien, freien Wahlen und einer freien Presse. Das
politische Interesse und Engagement darf als hoch bezeichnet werden,
obwohl die israelische Presse sich oft ein mehreres wünscht. Der Preis
dafür ist ebenso hoch: Israel muß mit Spannungen fertig werden, die in
Europa schon vergessen sind. Israel stellt auch an sich und an uns stän-
dig die uralte Frage nach der besten Staatsform. Gerade für die Schärfe
dieser Fragestellung, deren Preis Israel selbst zahlt, sollte die westliche
Welt ihm dankbar sein.

Simon Lauer, Luzern



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher,
Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario
v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli,
Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Ray-
mund 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 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1984:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29.50

Österreich: öS 330.- / Studenten öS 215.-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonnement: Fr. 40.- / DM 50.- (Der Mehr-
betrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn
die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich