



ORIENTIERUNG

Nr. 3 51. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1987

IN MANAGUA IST AM 16. Januar 1987 *Georges Casalis*, militanter Christ, engagierter französischer Pastor und Theologe von Weltruf, an einem Herzinfarkt gestorben. Am 4. Januar war er 70 Jahre alt geworden. Er wurde in Managua beigesetzt. Voraus ging, so durften wir erfahren, ein Gottesdienst mit Totenwache (vela) in der evangelischen Kirche, sodann eine große ökumenische Feier in der Kirche Santa Maria de los Angeles. Von dort aus wurde er in langer Prozession zu Grabe getragen. Unter vielen Gesängen, Gebeten und bewegenden Zeichen der Freundschaft hat man ihn in die Erde dieses Landes Nicaragua gelegt, das er geliebt und für das er gekämpft hat. Im folgenden würdigt ihn einer seiner deutschen Freunde und Übersetzer, Dr. theol. Kuno Füssel, Münster/Westf. (Red.)

Georges Casalis (1917-1987)

Obwohl Georges Casalis vor vielen Jahren schon eine komplizierte Herzoperation hinter sich gebracht hatte und schon einmal dem Tod begegnet war, wie er es damals in einem Brief an seine Freunde formulierte, und obwohl er mit dieser wiedergewonnenen Lebenskraft im Dienste der Befreiung der Menschen aus Ungerechtigkeit und Demütigung so verschwenderisch umging, als sei seine Kraft unendlich, kam für all seine Freunde in Ost und West sein Tod doch überraschend. Wenn ich von Ost und West rede, so ist dies keine aus Hochachtung oder auch Sentimentalität gegenüber dem Verstorbenen geborene Übertreibungsfloskel, sondern reales Abbild seiner beiden letzten Vortragsreisen: noch vom 13. bis 17. November 1986 hatte er in Karl-Marx-Stadt, Leipzig und Dresden zum Thema «Jesus ist auf der Seite der Armen, die um Befreiung kämpfen» gesprochen, im Januar 1987 hielt er schon wieder Vorlesungen in verschiedenen Instituten Nicaraguas.

Als ich durch Ludwig Kaufmann über seinen Tod informiert wurde, hatte ich von der ersten Sekunde unseres Gespräches an neben dem Gefühl wehmütiger Trauer über den Verlust eines älteren Freundes und Inspirators doch auch die unumstößliche Gewißheit: dieser Tod ist ein Symbol; es «stimmt» so vieles an ihm, vom Ort des Todes in einem Land, für dessen Freiheit Casalis bis zuletzt alle Kräfte mobilisierte, über die 70 Jahre als Vollzahl des Lebens bis zur klassischen Bedeutung des Wortes «Symbolon» oder «Symbolum», nämlich Erkennungszeichen für den Bündnisgenossen bei den Griechen bzw. Kurzfassung des Glaubensbekenntnisses bei den Christen zu sein.

Wer ist Georges Casalis? Wie soll man ihn in der gebotenen Kürze charakterisieren? – Einige Daten zur Biographie, verbunden mit einigen Bemerkungen zu seiner Theologie, wobei keines vom anderen getrennt werden soll, weil seine Theologie nur biographisch zu verstehen ist und seine Biographie nur theologisch, mögen genügen, um wenigstens einen Hinweis auf ein erfülltes Leben zu geben.

Casalis wurde am 4. Januar 1917 in Reims geboren. Er war also von Geburt Franzose, war es auch im Sinne der kritisch-aufsässigen Tradition jenes Volkes, das als erstes eine Revolution durchführte; aber er war auch Kosmopolit, konnte viele Sprachen sprechen (was die Franzosen nicht immer auszeichnet, pardon!), war der Schweiz und Deutschland immer, doch nicht nur christlichen Gruppen, in kritischer Solidarität verbunden, aber vielleicht noch mehr als dies hatte er das Bürgerrecht jenes «Reiches der Freiheit» erworben, zu dem hin wir mit so viel Mühe unterwegs sind.

Nach Ambitionen zur Medizin studierte er zuerst protestantische Theologie in Paris, dann bei *Karl Barth* in Basel, was nicht nur seine kritisch-dialektische Begabung zur Entfaltung brachte, sondern ihn auch mit seiner späteren Frau *Dorothee*, der Tochter des früheren Basler Münsterpfarrers und geschätzten Theologen *Eduard Thurneysen*, zusammenführte, die zeit lebens nicht nur Begleiterin, sondern auch sichtbare Gewähr seines politischen Engagements blieb. Ich denke hier vor allem an die deutliche Bilan-

PORTRÄT

Ein militanter Christ und Theologe: Georges Casalis am 16. Januar gestorben – Verurzelt in der kritischen, revolutionären Tradition Frankreichs – Lernt das Theologietreiben bei Karl Barth – Nationale Grenzen überschreitende Kontakte – Geist der Ökumene aus der Sicht der Armen. *Kuno Füssel, Münster/Westf.*

THEOLOGIE

Zweite Generalversammlung von EATWOT: Dritte-Welt-Theologen trafen sich in Oaxtepec/Mexico – Vorrangig eine internationale theologische Frauenkonferenz – «Leben» als Schlüsselbegriff – Selbstkritische Berichte aus den Kontinenten – Anklagen gegen ein System anthropologischer Verarmung in Afrika – Zustrom zu allgemein zugänglichen Abendveranstaltungen. *Giancarlo Collet, Luzern*

GESCHICHTE

Ängste im Abendland: *Jean Delumeau* erforscht die Geschichte «von unten» – 14.–18. Jahrhundert, Zeitalter der «belagerten Festung» – Zur Unterscheidung von Furcht und Angst – Uner-schöpfliche Detailkenntnisse in der Beschreibung – Ängste entstehen spontan – Ängste werden geschürt – Panorama eines Handbuches der Inquisition – Satan verliert an Bedrohlichkeit – Ist das Christentum nicht letztlich eine Religion der Angst? *Heinz Robert Schlette, Bonn*

FRAU/JUDENTUM

Konferenz in Jerusalem: Orthodoxe jüdische Frauen in ihrem Verhältnis zu Religion und Religionsgesetz – Mängel im Eherecht – Spezielle Situation in Israel – Keine gleichberechtigte Teilnahme am Gottesdienst – Können Frauen zum Rabbinat zugelassen werden? – Ansätze zu einer jüdischen feministischen Theologie – Fruchtbarkeit eines interreligiösen Gesprächs. *Iris Müller und Ida Raming, Münster/Westf.*

KIRCHE/USA

Spannungen zwischen Laien und Klerus (2): Europäische Reaktion auf den säkularen Staat – Das Modell der «Katholischen Aktion» – Im Hintergrund ein deduktives Verständnis von Ethik – Die Kirche der USA muß eigenen Weg suchen – Konsultationsprozesse für Hirtenbriefe – Die schwierige Frage nach dem ethischen Kompromiß – Für die Kooperation von Laien und Klerus gibt es keine allgemeinen Lösungen. *Erzbischof R. G. Weakland, Milwaukee/USA*

FASTNACHT/FASNET

Mittwoch der Asche und Montag der Rosen: Die Lust, in eine andere Haut zu schlüpfen – Das Fest der verkehrten Welt – Besetzung des Rathauses und Frauenrecht – Begrenzte Erfahrung des Chaos. *Peter Modler, Amoltern*

zierung dieser Aussage durch das Treffen europäischer Christen «Bei Dorothee und Georges Casalis» Pfingsten 1982 in Paris, bei dem unter diesem bezeichnenden Titel unter Mitwirkung von Hunderten von Freunden und Gästen der 65. Geburtstag und die akademische Emeritierung von Casalis als Professor der Fakultät für protestantische Theologie zu Paris mit Agape, Liedern, Gesprächen und wissenschaftlichen Diskursen gefeiert wurden.

Seine theologische Laufbahn begann er 1940 als Studentenseelsorger in Nîmes und Lyon. Theologie hatte er bei Karl Barth nicht nur studiert, sondern auch sehr gut gelernt. Er wußte von Anfang an, daß das Evangelium eine Größe ist, die sich nur als Kampf gegen die Mächte der Unterdrückung und des Todes bewähren kann. Was lag also näher, wiewohl nicht leicht, als sich mit seiner Frau in der Résistance zu engagieren, d. h., in Frankreich politisch Verfolgte zu verstecken, aber auch Kontakt mit der deutschen «Bekennenden Kirche» zu halten, so daß Casalis zu Recht 1984 beim 50jährigen Gedenken an die Barmer Erklärung eines der Hauptreferate, nicht ohne hintergründige Bezugnahme, zur Staatsauffassung im 13. Kapitel des Römerbriefes hielt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war er von 1946–1950 reformierter Militärseelsorger in Berlin, wobei sich nach allen Seiten seine immer schon jegliche Grenzen überschreitende Haltung positiv auswirkte. Seitdem ließ sein Einfluß vor allem auf die progressive Entwicklung des deutschen Protestantismus nicht nach. Mit *Helmut Gollwitzer* und *Dorothee Sölle* sowie den Studentengemeinden beider Konfessionen intensiv verbunden, war er aus der linken christlichen Szene im deutschsprachigen Raum nicht mehr wegzudenken, was durch seine wegweisenden theologischen Veröffentlichungen in der «Jungen Kirche» immer wieder unterstrichen wurde. Casalis verkörperte jene geistreiche und lebendige theologische Solidarität, die manchen Gruppierungen, gerade auch in der BRD, auf dem beschwerlichen, aber unvermeidlichen Weg durch die Wüste die notwendige Unterstützung gab.

Dies konnte er nur, weil er ein waches Auge für die Brennpunkte der Geschichte hatte, auf die er Schüler, Freunde und Zeitgenossen bei seinen Tätigkeiten als Professor in Straßburg und Paris immer wieder hinwies. Ob im Rahmen der Reformierten Kirche und der «Fédération Protestante», wo man ihn als kraftvollen und glühenden Prediger kannte, ob beim Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen ökumenischen Initiativen bis hin zu einem Ökumenekongreß der Jesuiten (1979 in Barcelona, wo er das europäische Votum zum Thema «Ökumene und Einsatz für die Gerechtigkeit» übernahm), ob schließlich außerhalb kirchlicher Reviere, zum Beispiel auf Russells «Tribunal der Völker»: immer setzte er sich, ohne Abstriche, mit seinem ganzen Glauben ein. Im gleichen Geist arbeitete er an der französischen ökumenischen Bibelübersetzung (TOB) mit; ja er kann als ein wesentlicher Anstifter für ihr Zustandekommen gelten.¹

Seine streitbare, liebenswürdige und lebensbejahende Person hielt es nie hinter Grenzen und Zäunen aus. Was nimmt es Wunder, daß er zu einem der profiliertesten Befreiungstheologen für (oder vielleicht von?) Westeuropa wurde! Immer schon ökumenisch denkend, arbeitete er zusammen mit Hromadka seit den Gründerzeiten in der christlichen Friedenskonferenz (CFK) mit, wie er auch im Weltkirchenrat über den Kontakt mit Paolo Freire (INODEP) die Lateinamerika-Arbeit aufnahm und selbständig weiterentwickelte bis hin zum symbolkräftigen Schlußpunkt seines Lebens als Freund und Verteidiger des Freien Nicaragua.

¹ In engem Kontakt mit dem Dominikaner F. Refoulé; die beiden leiteten je das evangelische und das katholische Sekretariat: vgl. *Orientierung* 1967, S. 3–5 (hier 5). Der kürzlich als Präsident der Fédération Protestante de France abgelöste Pasteur Jacques Maury, Mitglied des neunköpfigen Herausgeberkomitees der TOB, nennt Casalis («l'artisan essentiel») für ihre Vorbereitung und Veröffentlichung: *Le Monde*, 20.1.1987, S. 17.

Casalis hat viel gelesen, auch viel selber geschrieben, aber vor allem vieles vorgelebt, was man seit Beginn unserer Zunft wahrlich nicht von jedem Theologen behaupten kann. Ich möchte hier nicht seine Biographie durch eine ausführliche Bibliographie ausmalen. Eines seiner letzten und bekanntesten Werke aber darf nicht unerwähnt bleiben: «Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel» (*Les idées justes ne tombent pas du ciel*).² Dieses Buch erschien in vielen Sprachen und ist ein Manifest befreiender Theologie für uns hier in den Zentren des Kapitalismus, versehen mit den notwendigen theologischen Wegweisungen zur Weiterarbeit. Bezeichnend für das Denken und die Weltoffenheit von Casalis ist allein schon der Titel dieses Werkes: Ein Zitat von Mao-Tse-Tung dient zur Kennzeichnung einer theologischen Arbeit! Er hat sich nie gescheut, gerade auch die Wahrheit des Denkens außerhalb des christlichen Rahmens oder seiner Gegner anzuerkennen und als glaubwürdig zu vertreten, hat also nie nur die gesicherte Glaubwürdigkeit der abendländischen Tradition zur Basis seines Handelns gemacht, worin sicher ein tiefer Grund für seine weltweite Ausstrahlung liegt.

Wofür hat er gelebt? Ich wage es zu sagen, auch wenn einige Zeitgenossen ihre hyperkritische und daher allzeit folgenlose Reflexion wegen dieser Bemerkung in Gang bringen werden: für Freiheit und Gerechtigkeit!

Der Titel seines letzten großen Werkes legt nicht umsonst eine semantische Spielerei nahe: «*Les justes ne tombent pas du ciel*» könnte es ebensogut heißen: «die Gerechten ...». Was fällt einem da nicht alles aus der Literatur ein ... Aber auch Casalis selber war ein Gerechter, im ganz alten jüdisch-christlichen Sinn dieser Auszeichnung (vgl. Makk., Hiob usw.) und wird daher sicherlich schon an der «ersten Auferstehung» teilnehmen (vgl. Apk 20,6), was wir nicht von uns (den Lesern und mir) ohne weiteres werden behaupten können.

Aufgestanden gegen den Tod, starb er in einem kleinen Land, das für ein menschenwürdiges Leben kämpft, wie einst das alte Israel gegen Ägypten, Babylon und Rom, ohne die hinreichende Voraussetzung, diesen Mächten an Rüstung, Geld und Propaganda gewachsen gewesen zu sein. Mit denjenigen Freunden, die nicht am Grabe stehen konnten, möchte ich ihm zurufen: Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt; deswegen starbst Du unter Gerechten, im Freien Nicaragua!

Kuno Füssel, Münster/Westf.

² Georges Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie*. Übersetzt von Kuno Füssel. Stuttgart (Kohlhammer) 1980, franz. Original: Paris (Cerf) 1977.

Dritte-Welt-Theologen

Vom 7. bis 14. Dezember 1986 fand in Oaxtepec, Mexiko, die zweite Generalversammlung der *Oekumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen* (EATWOT) statt.¹ Es war nach der Gründungsversammlung in Daressalam 1976 und der ersten Generalversammlung von New Delhi 1981 zugleich das 10jährige Jubiläum einer Vereinigung, die entschieden Theologie aus der Perspektive der Dritten Welt betreibt. Auf verschiedenen kontinentalen Konferenzen (Accra 1977; Colombó 1979; São Paulo 1980) und im Dialog der Mitglieder untereinander, aber auch mit Vertretern der Ersten Welt (Genf 1983) wurde über die gesellschaftlich-kirchliche Situation in den einzelnen Kontinenten nachgedacht sowie ein Profil zukünftiger Theologie umrissen, welche für das Leben des Volkes bedeutungsvoll ist und sich der integralen Befreiung von Personen und darum

¹ Ecumenical Association of Third World Theologians. Vgl. Herausgefordert durch die Armen. *Dokumente der Oekumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983* (Theologie der Dritten Welt, Band 4). Freiburg-Basel-Wien 1983; L. Kaufmann, EATWOT: Dialog der Kontinente, in: *Orientierung* 47 (1983), S. 207–211.

auch der Veränderung von Strukturen verpflichtet weiß. Was diese Gruppe von über 100 Theologen aus verschiedenen Konfessionen und Kulturen zusammenführt, ist vor allem, daß die Mehrheit von ihnen sich «vor Ort» am Befreiungskampf ihrer Völker beteiligt. Zeichnen sich in diesem Bemühen um kontextuelle Theologien Gemeinsamkeiten und Unterschiede ab? Mit dieser Frage wollte sich die Mexiko-Konferenz auseinandersetzen. Zunächst jedoch verdient eine andere Konferenz Beachtung.

Der Konferenz von Oaxtepec ging die *interkontinentale Frauen-Konferenz* von EATWOT voraus, in welcher eine Woche lang das Thema «Theologietreiben in der Dritten Welt aus der Sicht der Frauen» behandelt wurde, das gerade deswegen bedeutungsvoll ist, weil Frauen in der Dritten Welt eine dreifache Unterdrückung erfahren und erleiden müssen: nicht nur jene, die allgemein mit der *Dritte-Welt-Situation* gegeben ist, sondern spezifisch jene, in der Dritten Welt *Frau* zu sein. Theologinnen, welche Erfahrungen der Diskriminierung schließlich auch *in der Kirche* machen, sehen – wie das Abschlußdokument festhält – eine besondere Aufgabe darin, auf diesem Erfahrungshintergrund Theologie zu treiben: «Wir sehen uns als Theologinnen aufgerufen, wissenschaftliche Theologie leidenschaftlich zu betreiben; eine Theologie, die auf Wissen, aber auch auf Gefühl beruht, auf Wissenschaft, aber ebenso auf Weisheit; eine Theologie, die nicht nur mit dem Verstand gemacht wird, sondern auch mit dem Herzen, dem Körper und dem Schoß. Dies halten wir für eine Herausforderung und einen Imperativ nicht nur für unser Theologietreiben aus der Perspektive der Frauen, sondern genauso für die Theologie insgesamt.» Den Schlüssel zum Verständnis dieser Theologie liefert das Wort *Leben*, dem sie entspringt und dienen will.

Berichte der einzelnen Kontinente

Im Unterschied zu den bisherigen Konferenzen hat die zweite Generalversammlung von EATWOT auf Einzelreferate verzichtet. Das Thema «Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Theologien der Dritten Welt», über das rund 60 Teilnehmer aus Afrika, Asien, Lateinamerika und den Minderheiten der USA im Plenum und in Kleingruppen diskutierten², findet sich mehr oder weniger deutlich schon ausgesprochen in den Kontinentalberichten, welche der Versammlung als Grundlagentexte vorlagen. Auf sie soll im folgenden kurz eingegangen werden.

Der *lateinamerikanische* Bericht spricht von verschiedenen Herausforderungen im politischen, ökonomischen, religiösen und kulturellen Bereich des Kontinents. Selbstkritisch wird festgehalten, es sei ihrer Befreiungstheologie nicht im geforderten Maß gelungen, den Problemen der kulturellen und religiösen Welt der Indianer und der Afroamerikaner, welche die Ärmsten und die am meisten Ausgebeuteten sind, Rechnung zu tragen. Genausowenig fanden die Welt der Arbeiter und der Frauen sowie die technisch-wissenschaftliche Welt Beachtung in ihrem theologischen Nachdenken.

Diese selbstkritische Haltung der Lateinamerikaner zeigte sich auch dann, als *Sergio Torres*, der für die nächsten fünf Jahre neugewählte Präsident von EATWOT aus Chile, sich im Plenum für das Verhalten der Lateinamerikaner in den letzten Jahren entschuldigte. Sie hätten sich den ändern gegenüber wohl arrogant verhalten, in der Meinung, die lateinamerikanische Befreiungstheologie sei *die* Theologie der Dritten Welt. Dankbar bemerkte er, sie hätten sowohl von den Afrikanern wie auch von den Asiaten einiges lernen dürfen, auch wenn sie

² So nahmen u. a. teil: M. Amba Odyoye, Ngindu Mushete, Frank Chikane, Engelbert Mveng, Simon Maimela, Patrick Kalilombe (Afrika); Leonardo Boff, José Miguez Bonino, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Frei Betto, Julio de Santa Ana, Elsa Tamez, Fernando Castillo (Lateinamerika); S. Amalorpavadass, M. Katoppo, Russel Chandran, Carlos Abesamis, Mary John Mananzan, Samuel Rayan, Tissa Balasuriya, Soon Park, K. Abraham (Asien); Jacquelyn Grant, James Cone, V. Elizondo (USA).

dies nicht immer zugaben. «Wir wollen auch weiterhin von euch lernen.» Wie stark und echt dieser Lernwille ist, äußert sich nicht zuletzt darin, daß (wie der Bericht beiläufig erwähnt) unter den Promotoren ein wachsendes Interesse zu beobachten ist, die biblischen Sprachen (Griechisch und Hebräisch) zu lernen, um die befreiende Botschaft Gottes besser verstehen zu können.

Nach Einschätzung der Lateinamerikaner ist den Dritte-Welt-Theologien gemeinsam der periphere Status im Verhältnis zu den traditionellen Zentren des Wissens und des kulturellen Monopols, was das Evangelium Jesu Christi betrifft. In klarer Absetzung von, ja sogar Bruch mit Modellen einer partikularen abendländischen Kulturerfahrung geben die großen Massen der unterdrückten Völker ihren eigenen religiösen Erfahrungen Ausdruck. Dazu greift man auch auf andere Quellen der Weisheit und der Inspiration zurück, die allerdings bei allen Dritte-Welt-Theologien aufgrund des verschiedenen Kontextes unterschiedlich sind. Doch wird überall das arme Volk zum Subjekt einer authentischen Theologie.

Der *asiatische* Bericht besticht nicht nur wegen seiner differenzierten Analyse und seiner klaren Gedankenführung, sondern vor allem wegen der Fülle von theologischen Anregungen und Herausforderungen. Die theologische Aufgabe im Verhältnis zu Asiens politisch-ökonomischer Wirklichkeit wird darin gesehen, wie der Kampf des Volkes um Befreiung und sozialer Veränderung zu artikulieren ist, damit Gottes Absicht getroffen wird und mit ihr übereinstimmt. «Eine solche Artikulation wird zu einem «kritischen Prinzip», durch welches das Leben der Kirche geprüft wird, inklusive ihr überkommenes Verständnis von Theologie und Spiritualität. Eine solche Artikulation würde genauso kritisch die Frage klären, wer Theologie macht und mit welcher Absicht, und die Bedeutung der christlichen Praxis und des pastoralen Handelns in der Welt neu definieren.» Theologische Herausforderungen werden aber ebenso im Hinblick auf die asiatischen Kulturen und Religionen formuliert, wobei die Überprüfung des christlichen Offenbarungsverständnisses von fundamentaler Bedeutung ist.

Auch der Asienbericht hält selbstkritisch fest, man habe (ähnlich wie in Afrika) den lokalen Religionen nicht genügend Beachtung geschenkt und ihre Werte, ihr Brauchtum und ihre Riten sogar verachtet. Das beginnt jedoch sowohl auf der Ebene des Verhaltens als auch der theologischen Reflexion sich zu ändern. Zwar sind die Asiaten mit der theologischen Methode von EATWOT im allgemeinen einverstanden, weisen aber darauf hin, EATWOT habe noch nicht das unterschiedliche religiös-kulturelle Denken, die Mythen und Symbole anderer Religionen in den drei Kontinenten in Bezug auf das gemeinsame Thema der Befreiung erforscht. Eine kohärente Methodologie fehle noch immer, ja unter den EATWOT-Theologen selbst gebe es verschiedene, noch zu klärende Standpunkte.

System anthropologischer Verarmung

Hat der asiatische Report am konsequentesten die eigene Situation und Theologie im Horizont der ändern Kontinente analysiert, so fällt dies gerade beim *afrikanischen* Bericht, von E. Mveng aus Kamerun verfaßt, völlig aus. Mveng weist auf die vielen Demütigungen und Unmenschlichkeiten hin, die Afrikaner über Jahrhunderte aufgrund des Kolonialismus und Neokolonialismus erleiden mußten und es noch immer tun. Es ist dies ein Prozeß einer Verarmung, die nicht nur Ökonomie und Politik, sondern vielmehr das ganze soziale und kulturelle Leben der Afrikaner, kurz: ihre Identität, betrifft. Zwar haben Afrikaner gewußt, aus einer im Überlebenskampf gewonnenen geistlichen Energie sich zu behaupten, aber die damit verbundene Gefahr der Selbstdestruktion kann zur «Krankheit zum Tode» werden, wenn Selbstverachtung und gänzliche Anpassung an die bestehenden Verhältnisse daraus resultieren. Denn was Afrikaner im tiefsten ersehen, ist Freiheit. Wie kann diese Freiheit aber errungen werden, wenn man – auch nach der Un-

abhängigkeit - Fremder im eigenen Lande ist und dem Armen so geholfen wird, daß man ihn verschuldet?

Kultur ist die einzig wirksame Waffe im Befreiungskampf Afrikas. Sie half bisher ein Stück Identität zu bewahren und wird auch dazu beitragen, sie neu zu gewinnen. Dazu muß aber ein offensiver, ja aggressiver kultureller Freiheitskampf geführt werden, in dem es um den für afrikanische Weltsicht prägenden Gedanken des Triumphes des Lebens über den Tod geht.

Die Zukunft der afrikanischen Kirche ist mit der Zukunft Afrikas sehr eng verbunden und darum selbst fragil. Sicher muß die Evangelisation mit der menschlichen Entwicklung verbunden sein und das Thema Befreiung zum zentralen Inhalt haben. Der Theologie fällt dabei zunächst die Aufgabe zu, den afrikanischen Kontext zu analysieren. Das beinhaltet, daß die verlorengegangene Geschichte wiederzugewinnen ist. Für die Erfüllung dieser Aufgabe reicht aber eine marxistische Gesellschaftsanalyse nicht aus, sondern es ist ein anthropologischer Zugang zu finden, der die «Maschinerien der Verarmung» in umfassendem Sinn, das «System anthropologischer Verarmung», in den Griff bekommt. Erst wenn afrikanische Kultur wiedergewonnen und -hergestellt ist, kann dann diese Kultur evangelisiert bzw. das Christentum inkarniert werden. Dazu gibt es bereits hoffnungsvolle Ansätze.

Der afrikanische Bericht stieß auf Kritik seitens der Vertreter Südafrikas, deren Situation sie nicht adäquat wiedergegeben fanden. Ebensovienig waren sie mit der theologischen Methode, was «afrikanische Theologie» betrifft, einverstanden, weil das politische Engagement nach ihrem Urteil im Befreiungskampf dringender ist.

Auch wenn in Oaxtepec an Mauerwänden zu lesen war: «Fuera de Mexico teólogos de la liberación» und «Muerte a la teología de la liberación» - so zeigten doch die Abendveranstaltungen in Mexiko-Stadt, wie gerade einfache Leute (el pueblo) an den von EATWOT-Theologen behandelten Themen konkretes Interesse zeigen und sich von ihrer Art, Theologie zu treiben, auch etwas erhoffen. Denn wer wartet schon seit 11 Uhr morgens Kolonne stehend, um abends 19 Uhr mit leerem Magen unter 4000 Zuhörern Dritte-Welt-Theologen über ihre Erfahrungen reden zu hören und sich von ihnen ermutigen zu lassen? Eher warten wir, bis der «Vortrag» gedruckt zu lesen ist, als daß Hunger nach dem «Wort Gottes» uns hungern ließe wie jene Mexikaner im Centro Universitario Cultural von Copilco, wo vom 8. bis 12. Dezember im Zusammenhang mit dem EATWOT-Treffen ein offener Kurs über «Teología de la liberación en el Tercer Mundo» stattfand. Giancarlo Collet, Luzern

DER AUTOR ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Romero-Haus in Luzern. Veröffentlichung: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (Tübinger Theologische Studien, Band 24). Mainz 1984.

Ängste im Abendland

Zu Jean Delumeaus Beschreibung einer «belagerten Festung»

Hochgestellte Persönlichkeiten bekennen sich heute offen zu ihrer Angst. Ein Gespräch zwischen Helmut Schmidt und Carl Friedrich von Weizsäcker über Probleme des Friedens und die Gefahr einer nuklearen Katastrophe («Die Zeit» vom 10. Oktober 1986, S. 52-54) begann mit Überlegungen darüber, ob die Angst heute größer sei als 1914, 1933, während des Zweiten Weltkriegs oder 1945. Von Weizsäcker sagte, er sehe «sehr wohl ... , daß Angst auch falsch sein kann und übertrieben sein kann, daß aber Mangel an Angst möglicherweise Mangel an Wahrnehmung ist». Und wenig später: «Ob die Deutschen subjektiv mehr Angst haben, weiß ich gar nicht. Und ich bin gar nicht sicher, wenn sie mehr Angst haben, ob das bessere Wahrnehmung ist oder größere Nervosität. Aber das, worum ich

Sorge habe, betrifft unsere ganze Kultur.» Die Gesprächspartner sind sich darin einig, daß, so formulierte es Schmidt, «die Deutschen» keineswegs «mehr Grund zur Angst haben als andere, die mit uns gleichzeitig leben oder mit uns gleichzeitig in Europa leben».

Wie dem auch sei, das Gespräch bestätigt auf seine Weise, daß Angst als verbreitete, geradezu «kollektive» Wirklichkeit in den modernen Gesellschaften präsent ist, und zwar als Angst vor etwas Konkretem, die Heidegger in *Sein und Zeit* bekanntlich als «Furcht» bezeichnete und relativ schnell übergang, um eine fundamentalere (fast hätte ich gesagt: feinere) Art von Angst zu analysieren, nämlich jene, deren «Wovor ... das Inder-Welt-Sein als solches» ist und die «ihrerseits Furcht erst möglich macht».¹ Nicht von dieser Angst, auch nicht von jener heutigen, über die Schmidt und von Weizsäcker nachdachten, vielmehr von konkreten Ängsten, wie sie jahrhundertlang im Abendland anzutreffen waren, handelt das hier vorzustellende Werk eines angesehenen französischen Historikers, das zu jener Art von Geschichtswissenschaft gehört, die die «Geschichte von unten» erforscht.² Jean Delumeau, seit 1975 am Collège de France, veröffentlichte 1978 das Buch *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècle)*; dem folgte 1983 unter dem Titel *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, eine wiederum umfangreiche, den ersten Band thematisch weiterführende Untersuchung. Das Werk von 1978 erschien inzwischen in deutscher Übersetzung.³

Angst und Ängste

Wenn ein Forscher wie Delumeau das Thema Angst «vom 14. bis zum 18. Jahrhundert» untersucht, so liegt darin zweifellos eine gewisse Zufälligkeit, die sich aus der Kompetenz und den Interessen des Autors erklärt. Die Beschränkung auf diese Zeitspanne sowie auf das «Abendland» hat zweifellos ihre methodischen Vorzüge; bei aller historischen Sorgfalt und Breite (man vergleiche die Fülle der Anmerkungen: S. 275-308 und 608-643) geht aber Delumeaus Absicht über das historische Berichten hinaus, denn er möchte im Rahmen der Erforschung der Geschichte der «Mentalitäten» allgemeinere Einsichten über «kollektive Ängste», deren Entstehung, Erscheinungsformen und Konsequenzen, gewinnen, d.h. über Ängste, die von ganzen Kulturen und Gesellschaften oder Gruppen empfunden werden (vgl. 25-37). Man kann sich daher fragen, ob und inwieweit die von ihm untersuchte Phase der europäischen Geschichte eine exemplarisch hinreichende Basis für verallgemeinerungsfähige Erkenntnisse darstellt, obwohl durchaus bekannt ist, und Delumeau belegt dies auf jeder Seite neu, daß sich gerade in der Zeit vom 14. bis zum 18. Jh. zahllose einschlägige Beispiele finden lassen, Beispiele, die freilich auch in der vorangegangenen Zeit nicht fehlen. Außerdem ist es offenkundig - Delumeau weist selbst darauf hin (11) -, daß die (wie es gelegentlich in schönstem Neudeutsch heißt) Fokussierung der Aufmerksamkeit auf das Thema Angst andere wesentliche Bereiche des Menschseins beiseite läßt. Trotz solcher methodischer Schwierigkeiten ergibt sich aus der historischen Untersuchung der Angst eine Vielzahl von anthropologisch und ethisch, religiös und politisch bedenkenswerten Durchblicken und Fragen, die zur Schärfung des heutigen Bewußtseins in analogen Problemsituationen beitragen können.

¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 30 («Furcht») und § 40 («Angst»).

² Vgl. hierzu etwa G. Duby, *Die neue Geschichtswissenschaft*, in: *NZZ/Literatur und Kunst*, Fernausgabe vom 5.12.1986, S. 41f.

³ Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. (Übers. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck) 2 Bde. Rowohlt Taschenbuch Verlag Nr. 7919/20 (Reihe «Kulturen und Ideen»), Reinbek 1985, 650 S. (Die beiden deutschen Bände sind durchlaufend paginiert; die Ziffern im Text beziehen sich auf diese Ausgabe; an einzelnen Stellen bin ich von der vorliegenden Übersetzung abgewichen.) - Vgl. auch das im Deutschen vorliegende Buch von J. Delumeau, *Stirbt das Christentum?* (Übers. v. Tina Schulz) Walter Verlag, Olten/Freiburg 1978 (frz. Paris 1977).

Delumeau unterscheidet zwischen den «spontanen ..., von weiten Teilen der Bevölkerung» empfundenen Ängsten, die er im ersten Teil seines Buches darstellt, und den – im zweiten Teil behandelten – «überlegten Ängsten», unter denen er solche versteht, «die einer Fragestellung über das Unglück entsprangen, die von den geistigen Führern des Kollektivs, also vor allem von der Kirche, formuliert wurden» (38). Delumeaus methodische Erläuterungen betreffen insbesondere auch das Problem der Übertragbarkeit der aus psychologischen und auch medizinischen Studien der Individualängste gewonnenen Einsichten auf die kollektiven Ängste (31–34) sowie die Entscheidung für eine «qualitative», d. h. die im Hinblick auf sachliche Zusammenhänge eine Auswahl treffende Geschichtsschreibung im Gegensatz zu einer «quantitativen» (42). Diese und andere theoretisch zweifellos relevanten (Vor-)Fragen möchte ich hier nicht verfolgen; lediglich eine Bemerkung zu der bereits apostrophierten Unterscheidung von Furcht und Angst (*peur* – *angoisse*) sei noch angebracht.

Für Delumeau bildet diese, wie er sagt, «grundlegende» Unterscheidung «einen Schlüssel zum vorliegenden Buch» (31). Er kennzeichnet sie, übrigens mit Rekurs auf die Psychiatrie, gewissermaßen empirisch in folgender Weise: «... es handelt sich um zwei gegensätzliche Pole, um die Wörter und seelische Fakten kreisen, die zugleich miteinander verwandt und voneinander verschieden sind. Entsetzen, Schauder und Schrecken gehören eher in den Bereich der Furcht; Besorgnis, Beunruhigung und Melancholie zur Angst. Erstere bezieht sich auf etwas Bekanntes, letzteres auf etwas Unbekanntes. Die Furcht wird von etwas Bestimmtem hervorgerufen, dem man entgegentreten kann. Die Angst hingegen ist die schmerzhafteste Erwartung einer Gefahr, die um so beunruhigender ist, als man sie nicht genau definieren kann: Sie ist ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit. Auch ist sie schwerer zu ertragen als die Furcht.» (29)

Diese Art der Differenzierung von Furcht und Angst braucht hier nicht diskutiert zu werden (zu erwähnen wäre auch noch das Wort «*crainte*», das offenbar synonym mit «*peur*» verwandt wird), zumal Delumeau in *La peur en Occident ...* genaugenommen nur die Geschichte der «Furcht» untersucht. Somit klingt es mißverständlich, wenn er die Unterscheidung Furcht/Angst einen «Schlüssel» zu diesem Buch nennt, denn das ist sie nur insoweit, als über «Angst» im Sinne von «*angoisse*» praktisch nicht gehandelt wird. Es ist verständlich und verdient Beachtung, daß die Übersetzerinnen, wie in einer Fußnote auf S. 29 mitgeteilt wird, «*peur*» «weitestgehend» mit «Angst» wiedergeben; gerade auch die Vielfalt der «Angst», die «Ängste», kann ja im Deutschen nicht durch das Wort «Furcht» ausgedrückt werden:

Spontane Ängste – reflektierte Ängste

Als die von *allen* empfundenen, mehr spontanen als überlegten Ängste in jenen Jahrhunderten Europas beschreibt Delumeau, aus schier unerschöpflicher Detailkenntnis, die Angst vor den Gefahren des Meeres und der Seefahrt, vor dem Neuen als dem Fremden, vor der Hexerei, wilden Tieren, der ungewissen Zukunft, den Wirkungen des Mondes, den Gespenstern bzw. bösen Geistern, der Nacht bzw. der Dunkelheit, vor unberechenbaren Krankheiten und vor allem vor der Pest. Zu dieser «Allgegenwart der Angst», die jedermann befallen konnte und die entweder ständig präsent war oder «quasi zyklisch», also mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehrte (38), gehörte auch die Angst vor «Aufständen» mit allem, was sie mit sich brachten, wie z. B. Hunger, harte Besteuerung, Bilderstürmerei, Gewalttätigkeiten usw.; besonders weist Delumeau in diesem Zusammenhang auf die «Gerüchte» hin, die in der «vorindustriellen Gesellschaft» von den Aufständen nicht zu trennen waren (240). Gerüchte riefen Schrecken und Panik hervor, denen man ohnmächtig ausgeliefert war. «Aufgestaute Angst» war der Nährboden für Gerüchte, die ihrerseits die Angst – vor Brandstiftern, Soldaten, Massakern, Steuern und

anderem – nur noch steigerten (vgl. 240–254). Für alle diese Formen von Angst führt Delumeau, wie gesagt, eine Fülle von Beispielen an, die das Buch zu einer spannenden, bewegenden, nicht selten beängstigend-beklemmenden Lektüre machen, ja es liest sich streckenweise wie ein prosaisch-historisches Gegenstück und eine Ergänzung zu *Ecos Roman*.

Vielleicht nicht spannender, aber doch wohl aufregender, skandalisierender ist die Lektüre des zweiten Teils, in dem Delumeau die reflektierten Ängste dieser Zeit vorführt (unter dem Titel: «*La culture divigeante et la peur*»/«Die herrschende Kultur und die Angst»). Hier werden die eschatologischen bzw. apokalyptischen Ängste geschildert, die verbreitete, geschürte Angst vor dem Satan sowie vor seinen «Agenten» – den Götzendienern und «Muselmanen», «dem Juden», «der Frau» –, schließlich die «große Hexenverfolgung» und die mit ihr verbundene Atmosphäre der Angst. Ich sehe davon ab, Beispiele und treffliche Zitate aus diesen allesamt lesenswerten Kapiteln herauszugreifen, weil dies die Problematik der Einschätzung und Bewertung von Einzelphänomenen innerhalb der von Delumeau nachgezeichneten schlimmen Vergangenheit nur erhöhen würde. Wenigstens hervorgehoben seien aber die Abschnitte über die Aktivitäten des Satans selbst (z. B. wie Luther sie erlebte und wie man sie im Zuge der Ausbreitung der neuen Buchdruckerkunst am Werke sah [365–368]), über die vorherrschende kirchlich-theologische Ansicht von der «Abgötterei» der «amerikanischen Religionen» und die daraus folgenden Zerstörungen und Verdammungen (Delumeau zitiert das erste Konzil von Lima – 1551 –, das empfahl, den Indianern zu sagen, «daß sich all ihre Vorfäter, all ihre Herrscher jetzt am Ort der ewigen Pein befinden, weil sie Gott nicht gekannt und gar nicht verehrt, sondern die Sonne, Steine und andere Kreaturen angebetet hatten» [391]) sowie die Seiten über «die Frau», die als Beitrag zu der *chronique scandaleuse*, die die heutige Frauenbewegung und die feministische Theologie – aber nicht nur sie – erzürnen muß, von Bedeutung sind (456–510).

Mentalität von «Belagerten»

Alle diese Ängste sind, wie Delumeau mehrfach betont, Ausdruck einer Mentalität von «Belagerten»⁴ (vgl. etwa 41, 410, 429, 469, 575, 580), einer Kultur also, die sich von außen und im Inneren von vielen Feinden bedroht sah, deren mächtiger Anführer Luzifer war.⁵ Delumeau faßt seine Rekonstruktion dieses Belagerungszustands auf eindringliche Weise zusammen: «Seit dem 14. Jahrhundert – Seuchen, Hungersnöte, Aufstände, der türkische Vormarsch, das große Schisma hatten sich damals in ihrer traumatischen Wirkung ergänzt – fühlt sich eine Kultur, die sich «Christenheit» nennt, bedroht. Diese Angst erreicht ihren Höhepunkt in dem Moment, als die Reformation einen anscheinend nicht wiedergutzumachenden Bruch in der Kirche hervorruft. Die Machthaber in Kirche und Staat sehen sich mehr als je zuvor der dringenden Notwendigkeit gegenüber, den Feind beim Namen zu nennen. Es ist natürlich Satan, der wütend seine letzte große Schlacht vor dem Ende der Welt führt. Bei diesem entscheidenden Angriff macht er von allen verfügbaren Mitteln und Tarnungen Gebrauch. Er läßt die Türken vorrücken; er ist verantwortlich für die heidnischen Kulte Amerikas; er wohnt in den Herzen der Juden; er läßt die Ketzer vom rechten Weg abkommen; er versucht, mit Hilfe weiblicher Reize und einer seit langer Zeit als schuldhaft geltenden Sexualität die Ordnungshüter von ihren Aufgaben abzubringen; er stiftet durch Hexenmeister und besonders Hexen Unordnung im täglichen Leben, indem er Menschen, Tiere und Ernten verzaubert. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn diese verschiedenen Angriffe gleichzeitig vorgetragen werden. Die Stunde des Großangriffs des Teufels hat geschlagen, wobei

⁴ Im Französischen hat *La peur en Occident ...* noch den Untertitel *Une cité assiégée*, der in der deutschen Ausgabe leider weggelassen wurde.

⁵ Zu diesem noch keineswegs erledigten Thema vgl. den Titelaufsatz in «Der Spiegel» vom 22.12.1986, S. 148–160: «Den Teufel an die Wand gemalt».

deutlich ist, daß der Feind nicht nur die Christenheit von außen bedroht, sondern schon in ihrem Lager steht – deshalb muß man drinnen noch wachsamer sein als draußen.

In der Praxis mußten jedoch Prioritäten gesetzt werden, die je nach Ort und Zeit verschieden waren.» (572)

Im Schlußabschnitt des Buches wird darüber hinaus die «panische Angst vor den Ketzern» beschrieben, die die «Ordnung» bedrohen. Als Beispiel nennt Delumeau hier das Inquisitoren-Handbuch des spanischen Dominikaners Nikolaus Eymericus (gest. 1399). «Man findet darin eine bis zum Jahr 1376 geführte Liste aller im kanonischen und zivilen Recht genannten Ketzer, das heißt von 96 Arten Abtrünniger. Einige davon sind wohlbekannt – Gnostiker, Arianer, Pelagianer und Katharer. Andere dagegen scheinen aus einem eigentümlichen zoologischen Verzeichnis zu stammen – Borboriten, Hydraparastaten, Tascodrogiten, Batrachiten, Entachristen, Apotaziten, Saccophoren usw. Daran schließt sich eine Aufzählung «berühmter Ketzer» an, die von den Legaten des Papstes in der Römischen Kurie oder anderswo verurteilt wurden, insbesondere die Begharden und Fraticellen.» (574) Und Delumeau fährt fort: «Für die Christenheit hat eine schwere Krisenzeit begonnen, so daß sie nicht mehr ohne Inquisitoren auskommt – die Hauptträger eines Systems. Daher sollen sich diese auch so wenig wie möglich von ihrem Tätigkeitsbereich entfernen ...», was Nikolaus Eymericus mit einem Satz begründet, der zu Assoziationen Anlaß gibt, die ich lieber unerwähnt lasse: «Die Kirche hat durch die Abwesenheit der Inquisitoren von ihren Amtsbereichen viel zu verlieren und durch ihre Anwesenheit in Rom nichts zu gewinnen. Wenn der Inquisitor sich von dem ihm anvertrauten Gebiet entfernt, erwachen dort Ketzerei und Fehler, die er bekämpft, zu neuem Leben.» (574)

Leider nur sehr kurz fallen auf den letzten Seiten Delumeaus Hinweise auf das Abklingen jener langen Geschichte der Angst aus. Etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts sei mit der Einsicht, «daß die Welt rationalen Gesetzen unterworfen sei» (606), allmählich ein neues Bewußtsein entstanden. «Das so sehr gefürchtete Ende der Welt war immer noch nicht eingetreten. Die Gefahr, die von den Türken drohte, schwand. Am Ende aufreibender Kriege und durch die Macht des Faktischen gewöhnte man sich an die Ketzer ... Ganz allgemein war man der Suche nach den Feinden Gottes überdrüssig: Man hatte zuviel des Guten getan ... Der Satan wurde zwar nicht geleugnet, er verlor jedoch mehr und mehr an Bedrohlichkeit.» (606f.) Eine dominierende religiös-theologische Anschauung war gewissermaßen gegenstandslos geworden. Delumeau beendet den Band mit dem – allerdings ungenauen – Satz: «Eine Christenheit, die sich belagert geglaubt hatte, legte die Waffen aus der Hand.» (607)

Folgerungen und Fragen

Nach der Lektüre dieses Pandämoniums der Angst drängen sich mancherlei Gedanken, Folgerungen und Fragen auf. Die methodischen Probleme dieses Buches, das «zwischen übertriebener Verallgemeinerung und der Zerlegung des Gesamtbildes in unzählige disparate Einzelheiten» den «Mittelwert» sucht (38), habe ich bereits angedeutet. Was die Entfaltung des The-

mas selbst angeht, so ist vieles im Grunde nicht neu, doch ist das Buch wegen der Fülle des zusammengetragenen Materials eine wahre Fundgrube. Ein übersichtliches Sachregister erschließt den reichen Inhalt (644–650). Entgegen einer geläufigen Interpretation macht Delumeau deutlich, daß die Renaissance Europa noch nicht durchgreifend verändert hat, sondern daß sowohl die allgemeinen und spontanen als auch die «reflektierten», von religiöser und politischer Seite geschürten und ausgenutzten Ängste bis weit in die sogenannte Neuzeit hinein fortwirkten. Daß sich die Situation seit dem 17. Jahrhundert bessert, darf zwar im Hinblick auf bestimmte Erscheinungsformen der von Delumeau untersuchten Ängste im großen und ganzen angenommen werden, doch dauern viele der alten Ängste noch an und ist andererseits unverkennbar, daß sich seither neue spontane und reflektierte kollektive Ängste eingestellt haben, beispielsweise die vor neuartigen Unglücken, Krankheiten, sozialen Mißständen, Kriegen, Brutalitäten, kulturellem und sittlichem Verfall bis hin zu jenen Ängsten unserer Tage, von denen in dem Gespräch zwischen Schmidt und von Weizsäcker die Rede war.

Freilich hat sich die Vorstellung von der belagerten Festung wenn schon nicht erledigt, so doch gewandelt: Auf der politischen Ebene gibt es heute zwei solcher Festungen, die ihre – nicht schlechterdings unbegründeten – Ängste voreinander bislang nicht abzubauen vermochten, und was das Christentum betrifft, so partizipiert es politisch weitgehend an der Angst der einen Festung und erneuert oder variiert es derzeit zumindest einige der alten Ängste, etwa die vor dem Teufel und der Sexualität, vor Aufständen und Umsturz. Auch wenn man das öffentliche Sich-zu-seiner-Angst-Bekennen für so bemerkenswert nicht hält – handelt es sich bei der Angst doch um ein jederzeit bekanntes Phänomen –, so kann heute die aufrichtige politische, psychologische und religiös-theologische Konfrontation mit der Angst und den Ängsten vor wohlfeilen Behauptungen und Versprechungen warnen, die uns versichern, Friede und Liebe seien möglich (was doch keineswegs sicher ist, sondern zu wünschen und bestenfalls zu hoffen).

Über diese aktuellen Sorgen hinaus legt uns Delumeau die Frage nahe, ob das Christentum nicht letztlich immer eine Religion der Angst ist bzw. eine Religion, die Angst verbreitet, verbreiten muß und die die Angst in gewisser Weise auch braucht. Um diese höchst unbequeme Frage weiter zu verfolgen, wäre zunächst noch heranzuziehen, was Delumeau in dem erwähnten Buch *Le péché et la peur* über die Angst um sich selbst und über den «Ausweg aus dem Land der Angst» (41) geschrieben hat, speziell im Kontext des kaum zu übersetzenden Begriffs der «culpabilisation», der offenbar anzeigen soll, daß die christliche Tradition den Menschen in übermäßiger Weise auch das Schuld- und Sündenbewußtsein eingepägt hat. Diesen schweren Problemen, die zu einer fundamentalen Kritik des Christentums führen können, kann hier nicht mehr nachgegangen werden; es macht aber den besonderen Wert dieser historischen Untersuchung aus, daß sie zu derart radikalen theologischen und philosophischen Reflexionen herausfordert, die man nicht – aus Angst – verdrängen sollte.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Erste internationale Konferenz über Frau und Judentum

Die Wahrheit des bekannten Wortes von M. Winternitz: «Die Frau ist immer die beste Freundin der Religion gewesen, aber die Religion bestimmt keine Freundin der Frau» wird heute von einer zunehmenden Anzahl Frauen in den verschiedenen Religionsgemeinschaften leidvoll und oft auch existentiell belastend erfahren. Mit dem Bewußtsein ihrer Verdrängung und Entrechtung innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft wächst jedoch – den jeweiligen kulturellen Umständen entsprechend – ein mehr oder weniger entschiedener Protest der Frauen gegen

ihre Unterdrückung. Wer gemeint hatte, nur im Christentum und in seinen verschiedenen Konfessionen ereigne sich ein solcher Aufbruch der Frau, wurde auf der *Ersten Internationalen Jerusalemer Konferenz über Frau und Judentum: Halacha and the Jewish Woman* (vom 28.–31. Dezember 1986) eines anderen belehrt: Mit großem Freimut, mit Entschiedenheit und Eindringlichkeit zeigten jüdische Frauen die sie belastende Diskriminierung und Benachteiligung innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft auf und entwickelten Vorschläge, um die sie be-

drängenden Probleme zu bewältigen. Etwa 500 Teilnehmer/innen aus verschiedenen Regionen und Erdteilen (USA, Kanada, Australien, Europa, Israel), die sich zur *orthodoxen* jüdischen Glaubensrichtung bekannten, kamen hier zusammen, darunter Sozialarbeiterinnen, Lehrerinnen, Juristinnen, Hochschullehrer/innen, Rabbiner, Richter. Von ihren oft sehr unterschiedlichen sozio-kulturellen Voraussetzungen her versuchten sie, sich gemeinsam den Herausforderungen der Frauenfrage im Judentum zu stellen und *in der Halacha*, d. h. in dem jüdischen Religionsgesetz, das Ethik, Recht und Ritual umfaßt, Lösungen zu finden.

Als schwere, in vielen Fällen unerträgliche Belastung wird von den jüdischen Frauen vor allem ihre benachteiligte Stellung im jüdischen Eherecht empfunden. Die Halacha spricht nämlich allein dem Mann das Scheidungsrecht zu. Die biblische Grundlage dafür ist Dt 24,1 («Wenn ein Mann eine Frau heimführt und sie ehelicht, sie aber dann in seinen Augen kein Wohlgefallen mehr findet, weil er an ihr etwas Abstoßendes entdeckt, so stelle er ihr den Scheidebrief aus, händige ihn aus und entlasse sie aus dem Hause ...»). Eine auf Scheidung drängende Frau ist von der Bereitschaft ihres Mannes, den Scheidebrief auszustellen, völlig abhängig. Nur aufgrund eines solchen Scheidebriefes (*get*) kann sie eine neue legitime eheliche Verbindung eingehen. Da der israelische Staat dem Rabbinat die ausschließliche Jurisdiktion in Ehe- und Familienangelegenheiten übertragen hat und Frauen bis heute keinen Zugang zum Rabbinischen Richteramt in den religiösen Gerichtshöfen haben, ist die Folge in der Praxis, daß die Interessen der Frauen kaum zum Zuge kommen: Über die Anträge von Frauen wird nur von Männern (Rabbinern) entschieden. Erschwerend kommt hinzu, daß Frauen auch nicht als *Zeuginnen* im Rabbinischen Gerichtshof auftreten können. (In dieser Hinsicht steht die Frau auf derselben Stufe wie Sklaven, die ebenfalls als zeugnisunfähig gelten bzw. galten.) Dieser minderberechtigte Status der Frau widerspricht zwar dem von der israelischen Regierung verabschiedeten Gleichberechtigungsgesetz (von 1951), aber wegen der dem Rabbinat eingeräumten Vorrechte bleibt dieses Gesetz in Ehe- und Familienangelegenheiten für die Frau wirkungslos. Nicht selten kommt es daher vor, daß Frauen viele Jahre (10 oder mehr) auf den Scheidebrief des Mannes warten müssen. Gehen sie in der Zwischenzeit eine neue Verbindung ein, gilt diese nicht als Ehe, und die daraus hervorgehenden Kinder sind rechtlich schwer diskriminiert («mamserim»). Eine solche Benachteiligung des Mannes im vergleichbaren Fall kennt das rabbinische Ehe- und Familienrecht nicht.

Gleichwertige Teilnahme am Gottesdienst?

Auch auf *religiösem* Gebiet ist die orthodoxe jüdische Frau erheblich diskriminiert. Nach der Halacha kann bekanntlich der Hauptteil eines jüdischen Gottesdienstes erst beginnen, wenn mindestens zehn über 13jährige (also religionsmündige) Männer (*Minjan*) versammelt sind. Frauen, aber auch Kinder und Sklaven, werden nicht zum *Minjan* gerechnet. Diese Praxis geht eindeutig auf bestimmte historische und gesellschaftliche Gegebenheiten zurück, die heute kaum noch eine Rolle spielen. Wegen ihrer starken Bindung an Haus und Kinder war nämlich die jüdische Frau stets – und das gilt für die orthodoxe jüdische Frau auch heute noch – von bestimmten Geboten befreit, die für den gläubigen jüdischen Mann vorgeschrieben sind und die im Synagogengottesdienst eine zentrale Rolle spielen, z. B. vom Tragen der Gebetskapseln und -riemen (*Tefillin*) und vom Rezitieren des «Höre Israel ...» (*Schma*), das als höchster Ausdruck jüdischen Glaubens gilt. Insofern brachte die Frau für den offiziellen Gottesdienst nicht die notwendigen Voraussetzungen mit, die man von einem religionsmündigen Juden verlangte. Darüber hinaus sahen (und sehen) die zum Gottesdienst versammelten Männer in der Anwesenheit von Frauen ein sie störendes sexuelles Element, woraus deutlich wird, daß die Frau primär als Geschlechtswesen betrachtet wurde. (Auch der isla-

mischen Gottesdienstordnung liegt diese Vorstellung zugrunde.)

Für die ihrer Personenwürde bewußt gewordene jüdische Frau stellt ihre Beteiligung am *Minjan* (Zehnzahl) jedoch einen entscheidenden Testfall für ihre Gleichberechtigung innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft dar, bietet diese doch die Grundlage und Voraussetzung für den vollen religiös-kulturellen Ausdruck, wie er dem Mann selbstverständlich zusteht. Daher wurde der Frage der Zurechnung der Frau zum *Minjan* auf der Konferenz große Bedeutung beigemessen, wobei auch die Möglichkeit eines nur von Frauen gebildeten *Minjan* erörtert wurde.

Auch die Frage der Zulassung der Frau zum Rabbinat wurde in einzelnen Workshops im Rahmen der Konferenz lebhaft diskutiert. In den *orthodoxen* jüdischen Gemeinschaften sind Frauen noch immer von diesem Amt ausgeschlossen, während die *reformorientierten* liberalen Gemeinden und neuerdings auch *konservative* jüdische Gemeinden (vor allem in den USA), die gewissermaßen eine Mittelposition zwischen den orthodoxen und reformorientierten Gemeinschaften einnehmen, Frauen zum Rabbinat zulassen.

Bei der Suche nach verschiedenen Möglichkeiten und Wegen, die mannigfachen Benachteiligungen der Frau auf religiös-kulturellem und eherechtlichem Gebiet zu überwinden, bildete sich ein breiter Konsens dahingehend, daß Frauen sich um ein gründliches Thora- und Thalmudstudium bemühen sollten. «Wenn Frauen das Studium der Thora nicht auf sich nehmen, werden weder sie selbst noch ihre Wünsche ernst genommen», betonte ebenfalls einer der teilnehmenden Rabbiner, der für viele Gleichgesinnte sprach. Auch bestand Einigkeit darüber, daß es möglich sei, das jüdische Religionsgesetz, die Halacha, so flexibel zu gestalten, daß sie der veränderten Rolle der Frau in der modernen Welt entspreche, da sie eine ausreichende Grundlage für die Gleichberechtigung der Geschlechter biete.

Theologie im interreligiösen Gespräch

Es zeichnet sich jetzt bereits deutlich ab, daß die *jüdische feministische Theologie*, die in einzelnen Workshops auf der Konferenz vorgestellt und entwickelt wurde, in diesem durch die Jerusalemer Konferenz in Gang gesetzten Reformprozeß eine wichtige Rolle spielen wird. Dabei kommen ganz ähnliche Aspekte und Gedanken zum Tragen, wie sie auch von der christlichen feministischen Theologie her inzwischen weitgehend bekannt sind:

Als theologische Grundlage für die Gleichberechtigung der Geschlechter und für die Emanzipation der Frau im Judentum dient die Berufung auf Gen 1,27 – die Erschaffung von Mann und Frau nach dem Ebenbild Gottes. In ihrem Suchen nach Eigenständigkeit und Identität in ihrer Religion fühlen sich jüdische Frauen durch die Rückbesinnung auf gültige weibliche Vorbilder in der jüdischen Heilsgeschichte, wie die Richterin Deborah, die Prophetin Mirjam u. a., gestärkt. Den besonders in der späteren jüdisch-rabbinischen Tradition auftretenden antifeministischen Tendenzen begegnen die im Thora-Studium geschulten Forscherinnen mit kritischer Textanalyse und einer kritisch-feministischen Hermeneutik.

Dieser neue, auf Partnerschaft zwischen den Geschlechtern ausgerichtete Geist soll sich auch auf die religiöse Praxis auswirken: jüdische feministische Theologinnen haben bereits damit begonnen, neue Rituale zu gestalten, die die Frauen ansprechen und sie als volle Partnerinnen in die jüdische Glaubensgemeinschaft einbeziehen. Alle diese und ähnliche Initiativen zielen darauf ab, ein Judentum zu gestalten, das die religiös-spirituelle Natur der Frau voll anerkennt und durch den schöpferischen Beitrag der Frau bereichert wird. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie zwischen weiblich und männlich wird als Zeichen der anbrechenden messianischen Heilszeit gedeutet. Aufgrund der weniger hierarchischen, nicht-zentralistischen Struktur der jüdischen Religionsgemeinschaft könnten

die aufgezeigten Reformbestrebungen dort möglicherweise zügiger realisiert werden als vergleichbare Reformen, z. B. Zulassung der Frau zum Priesteramt u. ä., innerhalb der katholischen und orthodoxen Kirche.

Der so wichtige Erfahrungsaustausch unter Frauen unterschiedlicher, aber doch ebenfalls patriarchalisch geprägter Religionen sowie viele mitmenschliche Begegnungen im Zusammenhang mit der Jerusalemer Konferenz haben eindringlich verdeutlicht, daß *feministische Theologie* auf Dauer *nur von einem interreligiösen Ansatz her konzipiert und betrieben werden kann*, wenn eine theologisch fundierte, solide Entwicklung dieser Theologie gewährleistet werden soll. Dabei ist die Kontaktnahme mit Vertreterinnen der jeweils anderen Religionsgemeinschaft unabdingbar, damit ein von gegenseitigem Respekt und Verstehen getragener Gedankenaustausch ermöglicht und gegebenenfalls auch gemeinsame Strategien entwickelt werden können.

Mit dem am Seminar für Religionswissenschaft am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster aufgebauten Projekt und der Spezialbibliothek zum Thema *Stellung der Frau im Judentum, Christentum und Islam* ist in der Bundesrepublik erstmalig der Versuch unternommen worden, diese Anliegen und Ziele im Hinblick auf die drei verwandten monotheistischen Hochreligionen zu verwirklichen. Die Sachadäquatheit dieser Konzeption erhielt durch die Jerusalemer Konferenz eine eindeutige Bestätigung und stieß auf großes Interesse vieler

Teilnehmerinnen und aufgeschlossener Rabbiner. Angesichts unseres durch die NS-Zeit noch immer belasteten Verhältnisses zum Judentum sollte eine solche Projektanlage in einem Fachbereich katholische Theologie aus folgenden Gründen gefördert werden:

▷ Um solide Kenntnisse auf dem Gebiet der Stellung der Frau im Judentum und dem mit ihm verwandten Islam zu vermitteln, damit möglicherweise noch vorhandene Vorurteile überwunden werden können. (Das gilt selbstverständlich auch für die übrigen Religionen, die auf Dauer einzubeziehen wären.)

▷ Um der geistigen und religiösen Befreiung der Frau in den verschiedenen Religionen zu dienen.

Auf der jüdisch-christlich-muslimischen Frauenkonferenz in Bendorf (November 1986) wurden im übrigen ganz ähnliche Anliegen und Bedürfnisse artikuliert.

Allerdings setzt die dringend gebotene Förderung *interreligiöser* Frauenforschung bei den verantwortlichen deutschen Professoren für (katholische) Theologie eine gründliche Kenntnis der Problemlage, geistige Weite sowie den ernststen Willen voraus, den strukturbedingt noch statusschwachen Theologinnen die Wege für eine eigenständige Konzeptionierung von Frauenforschungsprojekten und Forschungstätigkeit zu ebnen, um den Rückstand auf diesem Gebiet in Deutschland zu überwinden und so den internationalen Standard zu erreichen.

Iris Müller und Ida Raming, Münster/Westf.

KIRCHE UND PROFANE WELT (II)

In der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg gewann in Europa ein neues Modell des Verhältnisses von Kirche und Staat an Boden, weil die Theorie von «These» und «Hypothese» nicht mehr praktikabel war, sein Ursprung geht allerdings zurück auf Diskussionen und Reflexionen vor dem Krieg. Als immer mehr europäische Nationen die Monarchie abgeschafft hatten, und nachdem Faschismus und Nationalsozialismus mit Gewalt beseitigt worden waren, entstanden neue, demokratischere Regierungsformen. Die Kirche mußte auf diese neuen Formen reagieren und einen Weg zur Verwirklichung ihrer Aufgabe in der Gesellschaft finden – einer Gesellschaft, in der sie einst eine dominierende Stellung innegehabt hatte. Man könnte das neuentstandene Kirchenmodell als eine Art Modell der «Katholischen Aktion» bezeichnen. Es ist in Europa bis zum heutigen Tag vorherrschend.

Das europäische Modell der «Katholischen Aktion»

Nach diesem neuen Modell kommt dem Klerus, und speziell den Bischöfen, die Rolle des Lehrens zu. Priester und Bischöfe sind die Lehrer der Tradition und der sozialen Gerechtigkeit. Ihre Lehrtätigkeit bewegt sich auf einer theoretischen Ebene und steigt nicht in die Niederungen konkreter Situationen und Fälle hinab. Diese bleiben den Laien überlassen, deren Aufgabe darin besteht, die Theorie in die Praxis umzusetzen. Dieser Umsetzungsprozeß kann auf zwei Weisen erfolgen: entweder durch das individuelle Handeln von Katholiken in der Welt (dies ist das Modell des «Opus Dei») oder aber – auf sichtbare Weise – durch katholische Bewegungen. So ist es in Europa zur Bildung katholischer Parteien, katholischer Gewerkschaften, katholischer Unternehmerverbände usw. gekommen. Diese Gruppierungen sind der «Laienzweig» oder «-arm» der Kirche. Wenn eine solche Gruppe ihre Stoßkraft zu verlieren scheint, bildet sich eine neue. Hier ist z. B. auf das Entstehen und den raschen Erfolg von «Comunione e Liberazione» im Italien des letzten Jahrzehnts zu verweisen. Wie man sieht, beruhen diese Gruppierungen auf einem Modell von Kirche und nicht auf rein pragmatischen Grundsätzen. Sie kennen eine klare Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, d. h. zwischen einer Lehrautorität und ihren ausführenden Organen. Dies nennt man dann «Subsidiarität». Ist die Spannung zwischen

Klerus und Laien auf diese Weise gelöst? Sollte die Kirche in den USA dieses Modell übernehmen?

Ich möchte einige Vorzüge dieses Kirchenmodells nennen. Es ist zunächst durchaus effizient. Wegen der klaren Struktur für politisches und soziales Handeln, welche dieses Modell den katholischen Laien anbietet, kann es eine Menge leisten. Es hält das Schema von der Kirche als Lehrerin innerhalb eines traditionellen Rahmens aufrecht und postuliert daher eine klare Identität für den Klerus in politischen und sozialen Belangen. In vielerlei Hinsicht wirkt dieses Modell attraktiv, weil Bischöfe und Priester dabei saubere Hände behalten und sich nicht auf das schmutzige Durcheinander einlassen müssen, welches mit politischen und sozialen Problemen verbunden sein kann.

Es gibt allerdings auch eine ganze Reihe von negativen Aspekten dieses Modells. Obwohl ein oberflächlicher Betrachter den Eindruck gewinnen könnte, die Laien handelten autonom, wird allgemein angenommen (in Ländern wie Italien ist es jedenfalls eine verbreitete Ansicht), daß der Klerus insgeheim doch die Fäden in der Hand behalte. Die Laien scheinen Marionetten des Klerus und besonders der Bischöfe zu sein. So fragen z. B. viele, wie stark der Einfluß des Vatikans auf Italiens «Democrazia Cristiana» ist.

Außerdem bleibt im Rahmen dieses Modells die Frage ungeklärt, ob es im Handeln der Laien einen legitimen Pluralismus geben kann, wenn dieses Handeln nur als Konkretisierung einer Theorie erscheint; die Positionen der Laiengruppierungen sind denn auch manchmal recht dogmatisch. Führende Leute dieser Bewegungen stellen häufig die Rechtgläubigkeit anderer Laien in Frage, die aus bewußter Entscheidung außerhalb dieser kirchlich gebilligten Strukturen tätig sind oder abweichende politische Überzeugungen vertreten. M. a. W. geht man hier einer entscheidenden Frage aus dem Weg: Gibt es nur einen einzigen «Laienarm» der Kirche, oder wäre auch eine Mehrzahl solcher «Arme» denkbar? In der Praxis scheint es nach diesem Modell keinen Raum für Alternativen zu geben.

Die Geschichte lehrt auch, daß dieses Modell zur Position des Integralismus zurücktendiert. Dieser Vorwurf wird z. B. in Italien gegen «Comunione e Liberazione» häufig erhoben. Ein christlicher Missionierungseifer der Welt gegenüber kann Mit-

glieder solcher Bewegungen dazu verleiten, ihre jeweilige Gruppierung und deren Ziele mit dem göttlichen Heilsplan zu identifizieren. Daß der Heilige Geist auch außerhalb solcher Organisationen mittels anderer gesellschaftlicher Kräfte am Werk sein kann, wird selten in Erwägung gezogen. Diese Gruppen können überdies nicht nur bei den Laien selber, sondern auch bei den Bischöfen trennend wirken. Mitglieder solcher Bewegungen sehen häufig diejenigen Bischöfe als rechthgläubig und daher als Autoritätspersonen an, die den Überzeugungen der betreffenden Gruppe zustimmen. Andere Bischöfe, die deren Positionen nicht unterstützen, werden als unloyal betrachtet. Die saubere Trennung von Laien und Klerus wird in der Praxis plötzlich aufgehoben, und dafür kommt es zu neuen Spannungen zwischen Klerus und Laien.

Schließlich bleibt ein weiterer wichtiger Aspekt im Verhältnis von Kirche und Staat bei diesem Modell ungelöst. Wenn man die vielen konkreten Optionen berücksichtigt, die sich zu einem gegebenen geschichtlichen Zeitpunkt in der politischen und sozialen Praxis anbieten, so kann man nicht davon ausgehen, daß die Wahl der moralisch vertretbarsten Lösung leicht und selbstverständlich wäre, mag die Theorie auch noch so klar sein. Die Auseinandersetzung hört also an der Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis nicht einfach auf. Eine «saubere», deduktive Sicht des moralischen Entscheidungsprozesses ist unrealistisch und widerspricht den Erfahrungen des Lebens. Neue Umstände können Aspekte einer vorhandenen Theorie in Frage stellen. Um zu verstehen, worum es jeweils geht, müssen die «Lehrer» (der Klerus) selber den ganzen Prozeß mitmachen, sonst werden ihre Stellungnahmen immer zu spät kommen, um überhaupt noch hilfreich zu sein. Hinter diesem Modell verbirgt sich nicht nur ein bestimmtes Kirchenverständnis, sondern auch eine bestimmte Methodologie der ethischen Entscheidungsfindung – eine Methodologie, die der amerikanischen Kultur und Erziehung mit ihren induktiven Vorgehensweisen fremd ist. Überdies verliert eine Kirche, die dieses Modell benutzt, oft an Glaubwürdigkeit, da es in der Verurteilung konkreter, eindeutiger Fälle von Ungerechtigkeit (Nationalsozialismus in Deutschland, Faschismus in Italien) zu langsam ist.

Aus allen diesen Gründen wären die Katholiken in den USA gut beraten, wenn sie sich dem europäischen Phänomen kirchlicher Laienbewegungen gegenüber kritisch verhielten. Sie sollten die Tatsache akzeptieren, daß diese Bewegungen zu unserer geschichtlichen Erfahrung im Widerspruch stehen und daß sie einige entscheidende Fragen, die wir in diesem Augenblick unserer Geschichte stellen, nicht zu lösen vermögen. Es wäre unglücklich, wenn dieses europäische Modell bei der bevorstehenden Bischofssynode als *das* Modell für die Weltkirche abgesegnet würde.

Kooperation Klerus – Laien: ein amerikanisches Modell?

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann die Kirche in den USA noch keine Alternative vorlegen, die ebenso sauber und durchsichtig wie das europäische Modell wäre. Einige charakteristische Züge können freilich bereits skizziert werden – mit einem gewissen Zögern allerdings, weil diese Alternative noch nicht voll ausgestaltet ist.

Mehr und mehr wird deutlich, daß es in dem Reflexionsprozeß über politische, soziale und wirtschaftliche Fragen, dem sich unsere Gesellschaft heute gegenüber sieht, darauf ankommt, die Einheit von Klerus und Laien zu bewahren. Das jüngst erprobte Vorgehen der Erarbeitung von Hirtenbriefen hat sich gegenüber früheren Versuchen wegen des davorgeschaleten Konsultationsprozesses als effizienter erwiesen. Durch diesen Prozeß konnten die Bischöfe die Vertreter unterschiedlicher Standpunkte innerhalb des gesellschaftlichen Spektrums anhören. Bei der Niederschrift dieser Hirtenbriefe gab es einen Punkt, an dem jemand zu entscheiden hatte, was nun mit der katholischen Lehre übereinstimmte und was nicht. Im Falle des Wirtschaftshirtenbriefs nahmen die Bischöfe diese Rolle sehr

gewissenhaft wahr. Etwas allerdings war klar: Die Sorge um die Rechthgläubigkeit bzw. um die Wahrheit wurde von allen geteilt. Das Suchen nach Rechthgläubigkeit ist keine Prärogative des Klerus. Die Kirche hat allen Grund zur Sorge um die Integrität ihrer Lehre sowie um die Konsistenz ihrer Tradition. Letztlich muß diese Verantwortung bei der Lehrautorität liegen, ohne jedoch vom Vertrauen auf das Wissen und den Sachverstand von Laien sowohl wie von Klerikern getrennt zu sein. Obwohl der Konsultationsproze gut funktioniert hat, könnte man fragen, ob nicht noch ein kontinuierlicherer, weniger schwerfälliger Prozeß denkbar wäre, an dem sowohl der Klerus wie die Laien aktiv beteiligt und so in eine Reflexion über bestimmte zeitgenössische Probleme, die sich der Kirche in unserer Gesellschaft stellen, hineingezogen werden könnten. Vielleicht sollte der Dialog vorwiegend unter Laien stattfinden; den Bischöfen fiele die Aufgabe zu, den Protagonisten die kritischen Fragen zu stellen, den Stand der kirchlichen Lehrtradition zu klären und die für ein faires, umfassendes Vorgehen notwendigen Strukturen zu schaffen.

Der wichtigste Beitrag des Klerus dürfte dann darin bestehen, die pastoralen Konsequenzen des Dialogs dauernd klarzustellen, so daß die ganze Kirche von diesen Konsequenzen lernen kann, ohne sich auf ein voreiliges Handeln einzulassen, solange die religiösen und theoretischen Grundlagen noch nicht ausreichend geklärt sind. Zwei Hauptgründe zugunsten eines erneuerten Konsultationsprozesses drängen sich auf. An erster Stelle gilt, daß der Inhalt der heutigen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme so schwierig und komplex ist, daß man von keiner Gruppe von Lehrern die Beherrschung dieses differenzierten, kniffligen Stoffes erwarten könnte. Man kann sich nur schwer eine Gruppe von Leuten (Bischöfe inbegriffen) vorstellen, die einerseits in der neueren Bibelexegese, in systematischer Theologie und in Moraltheologie bewandert wäre und andererseits über ein umfangreiches Wissen in Politik, Handel (auf Weltebene), Atombewaffnung, medizinischer Praxis sowie Gentechnologie verfügte – um nur einige der Gebiete zu erwähnen; auf denen heute ethische Entscheidungen fallen müssen. Der zweite Grund ist der, daß die Bischöfe nicht in eine Lage geraten sollten, wo sie nur noch nachträglich auf Entscheidungen anderer zu reagieren haben. Solches geschah in der Vergangenheit, aber der angerichtete Schaden war weniger verheerend, weil die Wissenschaft noch nicht so stark ausgebaut war. Heute scheinen die Möglichkeiten wissenschaftlichen Experimentierens nahezu unbegrenzt, und was in erster Linie drängt, sind Entscheidungen darüber, welche Möglichkeiten weiterverfolgt werden sollen. Nachträgliche Urteile kämen zu spät und würdigen der Kirche auf die Dauer nur noch eine Position des Reagierens statt einer richtunggebenden Rolle überlassen.

Vielleicht sollten wir neue Prozesse ausdenken, die es den Bischöfen gestatten würdigen, in derart komplizierten ethischen Fragen, die von den MX-Raketen über leveraged buy-outs (Ankauf eines Unternehmens durch eine Investorengruppe in Zusammenarbeit mit der Unternehmensleitung) bis hin zur genetischen Analyse reichen, in glaubwürdiger Weise als Lehrer zu fungieren. Wenn die Bischöfe wirksame Lehrer sein sollen, können sie sich weder aus der Auseinandersetzung heraushalten noch können sie ständig lange, umfassende Dokumente produzieren, die im Bereich der reinen Theorie bleiben. Wir brauchen ein nuancierteres Konzept von der «lehrenden Kirche» sowie eine Lehrautorität, die der komplizierten gegenwärtigen Wirklichkeit entspricht. Vielleicht sind kurze ermutigende, aber auch umsichtige Erklärungen alles, was nötig ist, solange Bischöfe, Priester und Laien um diese komplizierten Probleme ringen. Ich bin überzeugt, daß unsere Laien intelligent genug sind, um zwischen Anlässen zu unterscheiden, wo sich die Bischöfe mit dem vollen Gewicht ihrer moralischen Autorität zu Wort melden (ob nun zur ethischen Theorie oder zu ihrer praktischen Anwendung), und anderen Anlässen, wo die Bi-

schöfe, wie alle anderen Leute auch, noch unentschieden sind, sich mitten in dem Prozeß der Abwägung konkurrierender Werte befinden und versuchen, den richtigen Weg zu finden. Ich bin sicher, die Bischöfe wären erleichtert zu wissen, daß sie nicht jederzeit alle Antworten parat haben müssen. So könnte sich die heikle Frage nach dem Grad der Spezifität, mit dem sich die Bischöfe äußern sollten, als falsch gestellt erweisen, denn die Kirche – Bischöfe ebenso wie Laien – lebt in einer sehr spezifischen Welt, in der Theorie und praktische Anwendung in einem lebendigen dialogischen Prozeß stehen.

Das amerikanische Modell: Kirche in der Welt

Seit der Präsidentschaft von John F. Kennedy nimmt die katholische Kirche in der amerikanischen Gesellschaft eine neue Stellung ein. Auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem und geistigem Gebiet hat sie deutlich eine neue Rolle zu spielen begonnen. Dennoch hat die veränderte Situation auch neue Spannungen mit sich gebracht. Solchen Spannungen kann man nicht mit der Erklärung beikommen, die einzelnen Katholiken, egal welchen Platz sie in der Gesellschaft einnehmen, sollten nach ihrem Gewissen handeln; dies liefe nämlich auf eine *petitio principii* hinaus. Wie formt die katholische Tradition unser Gewissen? Und wenn die Laien handeln, in welchem Verhältnis stehen sie dann zu der ganzen Kirche als einer Gemeinschaft von Glaubenden, für die bestimmte Glaubensüberzeugungen, Werte und eine bestimmte Praxis gelten?

Diese Themen lassen sich nicht abstrakt erörtern, und deshalb muß man versuchen, das Problem auf eine Frage zu reduzieren, die zum Prüfstein für alle anderen wird. Deshalb wäre es sinnvoll, über einen Aspekt nachzudenken, der sowohl für die politische Sphäre wie für das ganze Leben zutrifft, mag es nun wirtschaftlicher oder sozialer Natur sein. In einer realen Welt ist das Ideal nie voll zu erreichen. Die «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute» und das Laiendekret des II. Vatikanums anerkennen zwar die Unvollkommenheit dieser Welt, aber sie sagen nie genau, in welchem Maße das Ideal zu realisieren sei. M. a. W.: Sie gehen niemals auf das Problem des *Kompromisses* ein.

Das schwierigste Problem, das sich der Kirche in der politischen Wirklichkeit der USA heute stellt, ist in der Tat die Frage nach dem Kompromiß, der in einer pluralistischen Gesellschaft unumgänglich ist. Die ganze Integralismus-Theorie sucht uns an diesem Punkt der Diskussion wieder heim. Das II. Vatikanum verwarf zwar den Integralismus, aber es äußerte sich nicht zu der Frage, wo der Kompromiß ein Ende hat. Ich bin keineswegs der Meinung, daß die europäische Trennung zwischen Klerus und Laien diese Frage zu lösen vermag. Die Kirche kann sich nicht davor «retten», in bezug auf ihre Positionen Kompromisse zu schließen, indem sie dieses Geschäft den Laien überläßt. Die Laien sind genau so Kirche wie der Klerus. Sie haben kein andersartiges Gewissen, das es ihnen eher erlauben würde, in einer pluralistischen Gesellschaft Kompromisse einzugehen.

An welchem Punkt sagt die Kirche, daß kein Kompromiß erlaubt sei oder daß man die äußerste Grenze des Kompromisses erreicht habe, die nicht mehr überschritten werden dürfe? Thomas Morus war nicht der erste, der sich mit dieser Frage konfrontiert sah, und er wird auch nicht der letzte gewesen sein. Dieses Problem entstand erst kürzlich wieder, als das «Administrative Board» der Bischofskonferenz (NCCB) sich bereit erklärte, dem sogenannten «Hatch Amendment» als einer Kompromißlösung in der Abtreibungsfrage zuzustimmen; viele in der «Recht auf Leben»-Bewegung engagierte Katholiken nannten diesen Kompromiß einen «Verrat». Dieselbe Problematik taucht in der Abtreibungsdiskussion immer wieder auf, wenn die Frage gestellt wird, was man von einem katholischen Politiker erwarten muß. Gibt es Sachfragen, über die es für die Kirche bei ihrem Versuch, ihre moralische Perspektive im Bereich des Politischen und Sozialen einzubringen, keinen Kompromiß

geben kann? Die Laien fragen: «Könnten die Autoritäten die Fragen bitte benennen?» (Die Abtreibung zum Beispiel unter allen Umständen?) Gibt es Sachfragen, über die die Kirche mit sich reden läßt? (Ehescheidungsgesetze?) «Könnten die Autoritäten diese Fragen bitte benennen?» Was geschieht, wenn die Autoritäten sagen: «Kein Kompromiß möglich» und diese Einstellung als für alle Gläubigen verbindlich erklären, wenn eine Mehrheit von Katholiken aber keineswegs von der Klugheit der kompromißlosen Position überzeugt ist? (Geburtenkontrolle z. B. unter allen Umständen?) Wenn es der Kirche nicht gelingt, durch Vernunftargumente einen Konsens in bezug auf gesellschaftlich relevante Fragen zu erreichen, was kann sie dann von ihren Mitgliedern fordern, die in dieser Gesellschaft leben müssen und in ihr sogar Ämter bekleiden?

Dies sind für mich die wirklichen Fragen, vor denen wir als Kirche in den USA heute stehen. Diese Fragen sind nicht zu lösen, indem wir uns in zwei Sektoren aufteilen: einen Laiensektor für die konkreten Fragen und einen Klerussektor für die Theorie. Man kann die Fragen aber auch nicht damit lösen, daß man die Last ihrer Beantwortung dem einzelnen katholischen Laien überbürdet, der dann gewissermaßen hilflos in die Welt hinausgeworfen ist. Letzten Endes müssen ethische Fragen vom Gewissen eines jeden gelöst werden, aber die Rolle der Kirche sollte es sein, bei der Gewissensbildung Hilfestellung zu leisten.

Beim derzeitigen Stand der Diskussion über diese Fragen würde ich folgende Leitlinie vorschlagen: Wir sollten in Politik und Wirtschaft nicht in einen neuen Integralismus verfallen, sondern beim Bemühen um einen Konsens die Aufrichtigkeit derjenigen anerkennen, die unseren Standpunkt nicht teilen. Dies bedeutet, daß wir uns auf die öffentliche Auseinandersetzung einlassen, um andere zu überzeugen und zu einem Konsens zu gelangen. Wenn dieser Konsens nicht in unserem Sinne ausfällt, sollten wir von den Katholiken, die auf der politischen Bühne oder im rechtlichen Bereich engagiert sind, nicht verlangen, «keine Kompromisse» einzugehen. Täten wir dies nämlich, würden wir alle Katholiken aus Politik und Gesellschaft ausschließen und uns einmal mehr in ein Ghetto zurückziehen.

Im wirtschaftlichen Bereich sollten wir nicht von der Annahme ausgehen, daß ein jeder, der mit unserer jeweiligen Lösung nicht einig geht, unmoralisch ist; wir sollten vielmehr versuchen, andere dazu herauszufordern, die mit jedem Lösungsvorschlag verbundenen ethischen Werte, die notwendigen Kompromisse und die unterschiedliche Wirksamkeit der alternativen Lösungen zu untersuchen. So müssen z. B. die Befürworter von «möglichst wenig Staat» dazu gebracht werden, sich der Frage zu stellen, wer die nötigen Sozialleistungen erbringen wird und wie dies geschehen soll. Auf der anderen Seite müssen die Befürworter staatlicher Maßnahmen zeigen, wie sich Fehler der Vergangenheit vermeiden lassen, z. B. eine Sozialfürsorge, die eine demütigende Abhängigkeit schafft. Die Vertreter beider Positionen sind jeweils als Menschen zu betrachten, die danach streben, der Botschaft des Evangeliums zu folgen.

Das Ringen um Kompromisse – im Gegensatz zu einer integralistischen Position – ist das unvollendete Programm, das uns von der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute» vorgezeichnet worden ist. Ich schlage vor, daß wir mit der Erklärung, irgendeine kirchliche Position ertrage keinen Kompromiß (es sei denn, das Gewissen eines einzelnen Katholiken diktiert ihm dies), so lange sehr vorsichtig sein müßten, als wir noch in irgendeiner Frage auf einen Konsens hinarbeiten und bevor wir einen solchen Konsens in der politischen Öffentlichkeit erreicht haben. Auf diese Weise können wir die amerikanischen sozialen und politischen Prozesse voll respektieren; wir können in Politik und Wirtschaft die Integrität unserer kompetenten Laien und Priester respektieren, und wir können die Diskussion mit Hilfe von Vernunftargumenten voranbringen.

Mehr als alles andere brauchen wir in den USA im gegenwärtigen

gen Augenblick die Zeit und die Freiheit, um ein funktionales Modell von Kirche in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen zu entwickeln, das im Einklang mit unserer Tradition steht. Kardinal John Gibbons kämpfte seinerzeit gegen einen katholischen «Separatismus» in sozialen und politischen Fragen, als er sich der Bildung «katholischer» Gewerkschaften widersetzte. Wir tun heute gut daran, uns seiner klugen Haltung zu erinnern. Das funktionale Modell von Kirche, das sich auf diese Weise ergäbe, wäre nicht so sauber und einfach wie ältere Modelle, aber es wäre der komplizierten Welt, in der wir heute leben, ganz gewiß angemessener.

Erzbischof Rembert G. Weakland, Milwaukee (USA)

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Clemens Locher.

Asche und Rosen

Über Christen und die Fasnet

Der Gedanke an die nächste Fasnet macht mich ganz unruhig. Ich habe für dieses Mal noch keine Maske, und ein Kleid brauche ich, das mich ganz und gar unkenntlich macht; bei der letzten Fasnet haben sie mich im Dorf an den Händen erkannt, manche an der Silhouette.

Erst vor neun oder zehn Jahren habe ich zum ersten Mal erfahren, was es bedeutet, unter die Maske zu schlüpfen und eine andere Haut anzuziehen. Bis dahin hatte mich die zum Sitzkarneval verkommene Kommerzfasnet nur abgestoßen, das war etwas für verklemmte ältere Männer, die gern jungen Mädchen zusahen, wenn sie ihre Beine hochwarfen. Damals zogen wir uns mit Freunden und Bekannten in eine abgelegene Hütte zurück und feierten Fasnet, wie wir uns dachten, daß sie eigentlich sein müsse. Bedingung der Teilnahme war: Jeder mußte sich so verkleiden, daß er auch von Freunden nicht erkannt werden konnte. Als wir uns am Waldrand bei einbrechender Dämmerung versammelten, begann einsam und dünn eine Geige zu spielen, eine Flöte gab Antwort, und dann kam hinter den Bäumen eine Maske nach der anderen hervor, Tiere, lachende Narren und abscheuliche Fratzen. Die Dämmerung war erfüllt von einem unerhörten Zauber. Bei unserem lärmenden Zug ins Tal, wo wir die Höfe aufsuchten und zur Freude der Bewohner den Winter vertrieben, hatte ich zum ersten Mal das Gefühl, die Fasnet zu verstehen.

Die Fasnet gehört auf die Straße. In geschlossenen Räumen wird sie behindert. Auf der Straße ist alles möglich. Im Gegensatz zu den Schunkelorgien in Sälen, die oft nur kulturzerstörenden Import aus Mainz reproduzieren, bietet nur die Straße den Platz für die großen Sprünge, die laute Musik, das geeignete Szenario für Pracht und Farbe wie sie die Fasnet braucht. Zwar sind die Umzüge der Fasnetzeit so in die Hände der Fasnetzünfte gefallen, daß die Zunftnarren im Gleichschritt gehen und die Honoratioren unangetastet bleiben; aber sie geben doch eine Ahnung weiter, was möglich wäre an Wildheit, Narrenfreiheit und Poesie.

Die geheimnisvolle Verwandlung unter der fremden Haut und dem anderen Gesicht kommt vor allem durch die Begegnung mit dem eigenen Schatten zustande. Die Fasnet erlaubt es, all unsere hehren Ansprüche, immer taktvoll, freundlich und höflich zu sein, sich gewaltlos und sachlich zu verhalten, für eine Weile aufzugeben und unbeherrscht Krach zu schlagen, unhöflich, geil und angriffslustig aufzutreten. Deshalb ist die Fasnet auch nicht einfach nur schön, und Zuschauer aus entfernten Regionen, die am Straßenrand stehen und nur Buntheit begaffen wollen, bekommen zu Recht die *Saublodere uff d'Schnurre*.

¹ Es gibt einige Hinweise darauf, daß lustige Masken verhältnismäßig jung sind und sich u. U. unter dem Einfluß der Commedia dell'arte gebildet haben. Zum ganzen Phänomen der Fasnet vgl. Werner Mezger, u. a., Narren, Schellen und Marotten (Kulturgeschichtliche Forschungen, Band 3; hrsg. von Dietz-Rüdiger Moser). Remscheid 1984.

Die Fasnet ist der Kampf mit dem Winter und der Aufstand des Frühlings – sie muß also zwangsläufig aggressiv, erschreckend und sogar manchmal abstoßend sein (auch dann bleibt genug Platz für Lachen und Witz).¹ Und gerade heute kann sie dem, der gezwungen wird, jeden Tag seinen Ärger zu schlucken und der das Aufbegehren nie gelernt hat, weil er immer im Winter gelebt hat, ein paar Bilder mitgeben, die ihn ahnen lassen, wie es anders sein könnte. Das ist wohl eigentlich gemeint mit der Narrenfreiheit.

In der Maske einer großen Krähe war ich vor einigen Jahren zusammen mit zwei anderen Vögeln unterwegs in den Straßen der nächsten größeren Stadt, vor dem Bauch trug ich eine große Trommel, die anderen bliesen schrille Töne auf ihren Flöten. Es war der letzte Tag der Fasnet, der Fasnetzischdig, und wir waren ein wenig in Trauer darüber, daß das Ende der Fasnet so nah war, aber wir waren auch entschlossen, sie bis zuletzt auszukosten. Und auch erst da erlebte ich selber den freien Raum der Narren. Wir gingen mitten auf einer befahrenen Straße, der Verkehr staute sich wegen uns auf Hunderten von Metern, aber allen war klar: Das ist unsere Nacht. Als dann ein Streifenwagen kam, immer langsamer anrollte, das Fenster heruntergekurbelt wurde, schrien wir unser «Narri!» hinein, und die Uniformträger gaben Gas und waren verschwunden. Sie hatten wohl verstanden, wie begrenzt in dieser Nacht ihre Rechte waren. Wir gingen ihnen dann nach aufs Revier, und als wir ihnen unter Geschrei und Lärm die Akten in die Luft warfen, die Krawatten langzogen und die Trommelschlegel auf den Bauch klopfen – waren sie ganz einverstanden und lachten mit uns.

Wenn ich mit fortschrittlichen Intellektuellen wie auch mit besonders ernsthaften Christen über die Fasnet rede, stoße ich auf merkwürdige Gemeinsamkeiten. Es gibt da so etwas wie einen gemeinsamen Puritanismus. Die Fasnettage gelten für besonders Spirituelle als ideale Zeit für Exerzitien und Besinnungstage, wie auch bei engagierten Freunden politische Seminare, Aktionskonferenzen und dgl. oft ohne Rücksicht auf die Fasnet geplant werden. Sozusagen in jedem Fall Absage an die böse Welt: die bürgerliche, die sich Befreiung nur einmal im Jahr erlaubt, während es doch um Befreiung für alle Tage geht, wie auch die sinnliche, unmoralische, sündige Welt, die an der Fasnet alle Bindungen bedroht und nur in Betrunkenheit versinkt.

Fest der «verkehrten Welt»

Diese Haltung liegt ganz auf der historischen Linie protestantischer Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts mit ihrer scharfen Verurteilung der Fasnet wie bezeichnenderweise der Fasnetverbote auch von rationalistischen Aufklärerfürsten des achtzehnten Jahrhunderts. Heute wie damals gehen solche Berührungängste, die inzwischen Konfessions- und Parteilinien hinter sich lassen, im Grunde auf immer die gleiche Furcht vor der unkontrollierbaren Seite der Fasnet zurück: vor dem Rauschhaften, das weder direkt in politische Aktion noch in geistlichen Bewußtseinszuwachs umzumünzen zu sein scheint. Politische und religiöse Systematiker, die gern übersehen, daß Menschen auch beim besten Willen nicht lebenslang und ununterbrochen hohe Ziele verfolgen können und daß es sich rächt, menschliche Grunderfordernisse dauernd zu verleugnen, können gar nichts von der Fasnet halten. Ein totales System kommt ohne Narren besser zurecht.

Was, Du gehst wegen der Fasnet nicht auf die Demo?! wo doch

Zwei Menschen (w. 27 und m. 29) suchen

neue berufliche Entfaltungsmöglichkeiten

in denen Witz und Phantasie sowie Qualität und Eigenständigkeit erwünscht sind. Wir sind Diplom-Pädagogen mit Hintergrund und Herz, gemeinsam tätig in der verbandlichen Jugendbildung.

Angebote unter Chiffre 8703 an Inseratenannahme ORIENTIERUNG, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich.

grad wieder das und jenes passiert ist?! oder hast Du etwa wegen der Fasnet keine Zeit für das Wesentliche?! – solchen moralistischen Forderungen dreht die dionysische Wirklichkeit der Fasnet hohnlachend eine Nase. Und zwar einfach deshalb, weil sie unausrottbaren *existentiellen* Bedürfnissen entspricht. Und weil das so ist, wird eine Fastenzeit ohne Fasnet leicht verschoben und die politische Aktion ohne das Ausleben der Fasnet verkopft.

Natürlich geht es der Fasnet wie allen Traditionen. Sie haben durchaus mehrdeutigen Charakter, können befreien, aber auch unterdrücken, können Erlöste hervorbringen wie auch Verklemmte bestätigen; sie können sexistische Strukturen stärken, aber auch festgefahrene Rollen empfindlich stören. Aber deshalb das Kind mit dem Bad ausschütten? Chancen verleumden, weil sie auch Gefahren haben? Daß es manchem in den Fingern juckt, den Fernseher entweizuschlagen, wenn «Mainz bleibt Mainz» durch unsere Hirne kriecht, das leuchtet ein, aber das hat mit der Liaison von Fernsehen und Schwachsinn zu tun und nicht mit der armen Fasnet. Und daß sich leider viele auch an der Fasnet nicht trauen, ihrem Chef oder dem Bürgermeister oder dem Pfarrer die Meinung zu sagen, liegt ja nicht an der Maske.²

Die Besetzung des Rathauses und die Übergabe des Schlüssels, die Befreiung der Schulen, das Frauenrecht –, das sind eben nicht überlieferte Riten ohne jede Bedeutung, sondern im Volksgedächtnis eingegrabene verheißungsvolle Erinnerungen. Und diese Erinnerungen jedes Jahr von neuem zu zelebrieren, muß ja nicht damit enden, daß Honoratioren nach genau festgelegtem Schema entleerte Symbole vorführen. Vielleicht nähert sich die Zeit, wo im Interesse der Fasnet ungezähmte, wilde Narren ohne Terminabsprache das Rathaus einnehmen und vor versammelter Menge den kleinen und großen Herren tatsächlich «alle Schand sagen», wo unbekannte Maskenträger ohne Vorwarnung den Schulbetrieb so lahmlegen, daß die Schüler fliehen können, und wo maskierte Frauen sich nehmen, was sie wollen. Und dies dann, wohlverstanden, nicht als einmaliges Über-die-Stränge-Schlagen, um dann wieder im alten Trott mitzumachen, sondern als Vorwegnahme anderer Verhältnisse, die das ganze Jahr über zur gefährlichen Erinnerung werden kann.

² Sondern natürlich am kapitalistischen System. Oder an der Erbsünde. Oder so, oder nicht?

ORIENTIERUNG

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische 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

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Wir von der ORIENTIERUNG ...

... danken unseren Leserinnen und Lesern für die Begleitung des Abonnements und für die Mitwirkung bei der Werbung neuer Abonnenten. Auch das Jahr hindurch senden wir gerne Probenummern an Interessenten. Unsere besten Werber sind Sie!

Die versandtechnische Umstellung in der Zeit vor und nach dem Jahreswechsel hatte ihre Tücken. Auch erreichten Sie die Rechnungen etwas spät. Wir bitten um Verständnis und um Rückmeldung von allenfalls noch nicht ausgemerkten Fehlern.
Redaktion und Administration

Wenn sogar der Klerus im mittelalterlichen Paris sich den Narrenpapst wählte, der für die Fasnettag die Aufgabe hatte, die kirchlichen Machthaber zum Gespött zu machen, dann kann demgegenüber die Harmlosigkeit, mit der in vielen Pfarreien heute die Fasnet absolviert wird, nur schaudern machen.³ Welche Chancen werden da vergeben! Wenn nicht einmal an der Fasnet der Zweifel zelebriert werden kann, die Enthaltamen unverschämte Wünsche ausdrücken dürfen und ein sonst verborgener Antiklerikalismus sich nicht einmal hier mit Wucht Bahn schafft, wenn um der christlichen Harmonie willen nicht einmal an der Fasnet ein spitzes Wort fällt oder entlarvendes Gelächter laut werden darf, dann ist ein *kairos* versäumt worden. Eben weil uns die Fasnet die Möglichkeit gibt, unsere sonst versteckten Seiten ans Licht zu heben, kann sie für Christen zu einer heilbringenden Zeit werden, die uns reicher machen kann an integriertem Glauben. In diesen Tagen muß sich unter dem Häs und der Larve der Heide in uns zu Wort und Tat melden dürfen, ohne den allen Christen die Basis fehlt. In diesen Tagen erhalten Christen eine Einführung in den barmherzigen, systemlosen, freundschaftlichen Umgang mit sich selbst, jenseits oder besser vor jeder Disziplin.

Auch die Fasnet ist eine religiöse Zeit in dem Sinn, daß sie ein «Gewebe von Symbolen, Netz von Wünschen, Bekenntnis der Hoffnung» darstellt (Rubem Alves). Aber sie allein reicht trotzdem nicht aus für uns. Wenn die ausschließliche Kommunion mit dem kindlichen Dionysos nicht aufgebrochen wird von der Kommunion mit dem erwachsenen Christus, dann wird Leben nicht ernstgenommen, weil die Frage nach dem Tod verleugnet wird, und der Narr wird zum Ver-rückten. Die Fasnet macht nicht für immer Ämter, Beziehungen und Machtsymbole lächerlich, erhebt Rausch und Wildheit nicht zum ewigen Prinzip, sondern weiß sehr wohl, daß sie nicht jeden Sabbat erledigt, sondern seine Verabsolutierung. Eine ihrer grundlegenden Botschaften ist die, daß der Sabbat nur dort sein Recht hat, wo er für die Menschen da ist. Die Fasnet lehrt nicht die Strukturlosigkeit, sondern den entspannten Umgang mit Strukturen. Sie stellt lustvoll in Frage, was nur mit ihrer Hilfe bestätigt werden kann. Durch eine begrenzte Erfahrung des Chaos verkündet sie nicht Chaos für alle Zeiten, sondern eine veränderbare Ordnung. Aber eben auch andererseits: Wo die Ordnungswünsche nicht wie in der Fasnet immer wieder aufgehoben werden, wird die Ordnung totalitär; wo Chaos nie erfahrbar wird, klappt die Falle des Systems zu; wo Leib und Lust nicht gefeiert werden, verkommt das Kreuz der Christen nur zur existentiellen Knote.

Das Aschenkreuz am Aschermittwoch kann deshalb in seiner ganzen rituellen Dramatik nur der erfahren, der sich vorher mit Haut und Haaren auf die Fasnet eingelassen hat. Fasnet und Fastenzeit sind Schwestern der einen Mutter, sie sind verbunden wie Leib und Seele, Eros und Leben. Der Mittwoch der Asche und der Montag der Rosen gehören zu der gleichen heiligen Zeit. Narri! Amen.

Peter Modler, Amoltern

³ Es gäbe da eine ganze Reihe verschütteter Traditionen zu untersuchen, etwa die Knabenbischofs-, Narren- und Eselsfeste der mittelalterlichen Kirche; vgl. u. a. P. Weidkuhn, Fastnacht-Revolution, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 21 (1969), S. 289-306.