

Kirche und Politik in Lateinamerika

Ein Bericht aus Anlaß der römischen Bischofssynode

Die römische Bischofssynode, die dieser Tage zusammentritt, ist ein Ereignis, das die Kirche in ihrer weltweiten Differenzierung widerspiegeln muß, will sie ihrer Aufgabe gerecht werden. Die Entwicklungen sind aber von Kontinent zu Kontinent trotz gewisser, oft nur oberflächlich wirksamer Einheits- und Gleichheitsmomente äußerst verschieden. Es interessiert deshalb, in welchem regionalen Kontext die der Synode gestellten Themen jeweils erscheinen. Dies gilt besonders für die Länder der Dritten Welt. Eine abgerundete Dokumentation der Fakten, Meinungen und Initiativen während der letzten Vorbereitungsphase war uns nicht möglich, weil die entscheidenden Sitzungen vor allem der bischöflichen Gremien erst in den letzten Wochen stattgefunden haben. Wir haben deshalb einen Bereich ausgewählt, in dem sich die Symptome einer radikalen Umbruchssituation am heftigsten zeigen und in dem die beiden Themen der Synode, die Priesterfrage und die soziale Gerechtigkeit, in einer unermuteten, problematischen und zum Teil neuartigen Verquickung erscheinen: Lateinamerika. Wir haben einen bekannten lateinamerikanischen Publizisten, Hector Borrat, Chefredakteur der Zeitschrift „Vispera“ (Montevideo) um einen Situationsbericht gebeten. Der Autor läßt deutlich erkennen, wohin seine eigene Meinung tendiert. Er verbirgt nicht die subjektiven Elemente seiner Interpretation. Aber gerade deswegen vermittelt er mehr an spezifisch lateinamerikanischer Problematik, als dies in einer distanzierten Faktenanalyse aus europäischer Sicht geschehen könnte. Weil der Beitrag in wenigen Strichen, aber sehr deutlich zugleich die Entwicklung seit dem Konzil aufzeigt, die in Lateinamerika keineswegs so eindimensional verlaufen ist, wie es bei uns in Deutschland oft erscheint, hat er auch über die Synode hinaus Bedeutung.

In Lateinamerika wirken die beiden Themen, „das priesterliche Dienstamt“ und „Gerechtigkeit für die Welt“, weniger als zwei nacheinander zu behandelnde Programmpunkte für die Bischofssynode, sondern vielmehr wie zwei Dimensionen eines und desselben Problems. „Für uns“, so heißt es in einem Brief lateinamerikanischer Priester, der mit zahlreichen Unterschriften versehen im September nach Rom geschickt wurde, „ist es kein bloßer Zufall, daß die Synode das priesterliche Amt und Gerechtigkeit und Frieden zugleich behandelt. Gerechtigkeit und Frieden, das ist das Hauptproblem Lateinamerikas, und viele Priester dieser Region empfinden es als ihr eigenes Problem und als ihre eigene Unruhe.“ Die Krise des Priestertums, die bereits von der Arbeitsvorlage betont wird — und die ihrerseits in einer Wechselbeziehung zu der Krise der Laienschaft steht, ohne die sie überhaupt nicht zu verstehen wäre — berührt eine ganze soziale Körperschaft, die berufen ist, als Leib Christi zu handeln und in diesem Handeln ihre Identität zu finden. (Zum Werdegang dieses Krisenprozesses in Lateinamerika seit dem Konzil vgl. H. Borrat, Terra incognita, Estela, Barcelona 1970; franz.: La croix au sud, Ed. du Cerf, Paris 1970). Gleich seinem Haupt steht dieser Leib unter der Berufung, für

die anderen zu leben. Er soll vor aller Welt die Frohe Botschaft verkünden und in seinen Gliedern den Dienst am Nächsten leisten; dafür wird er angefeindet, geschlagen, verleumdet, bestritten und gekreuzigt. Das Handeln — das Leiden — dieses Leibes bezieht alle seine Glieder ein und erst recht seine priesterlichen, von denen ein Teil sich der Verwirklichung einer Gerechtigkeit gewidmet hat, die nicht der politischen Entscheidung ent-raten kann.

Leider zeigen die römischen Arbeitspapiere über das Thema des priesterlichen Amtes gerade unter diesem Aspekt eine bedauerliche Dürftigkeit und verfolgen die Absicht, im Interesse einer idealen „Einigkeit“ der Tätigkeit des Priesters gewisse ebenso anfechtbare wie unklar definierte Schranken zu setzen. Sie sind deutlich bestrebt, den Einsatz der Priester in politischen Problemen zu hemmen und wenden gegen diesen Einsatz ein, er beanspruche den Priester vollzeitlich, wirke sich aus in einem Kampf für eine bestimmte „politische Partei“ oder in einer neuen Form von Klerikalismus. Wendet man diese Sammlung von Warnungen und Einwänden in der Praxis so an, wie sie da steht, dann fällt man gerade denjenigen Priestern in den Arm, die im Augenblick am meisten für die Erneuerung des lateinamerikanischen Katholizismus tun, ja für Lateinamerika schlechthin.

Priestergruppen drängen zur Aktion

„Wenn von der weltlichen Tätigkeit die Rede ist“, schreiben die „Priester für die Dritte Welt“ an J. Carlos, den Weihbischof von Buenos Aires, „so halten wir eine Unterscheidung für unbedingt notwendig, die in der Umfrage nicht gemacht wird. Aktiver Einsatz des Priesters im weltlichen Bereich kann zweierlei besagen: 1. daß der Priester eine weltliche Berufstätigkeit ausübt (z. B. Arbeiter, Lehrer usw.), oder 2. daß er von seiner spezifisch priesterlichen Amtsausübung (Predigt, Katechese, Umgang mit den Menschen) her auf weltliche Dinge Bezug nimmt, um im Lichte des Wortes Gottes über sie zu urteilen. — Was die erste Bedeutung dieses Begriffes anbetrifft, so glauben wir, daß es bestimmte Tätigkeiten gibt, die der Priester nicht ausüben darf, weil sie in ihren inneren Zusammenhängen nicht zu seinem Wesen passen oder zutiefst dem Zeugnis widersprechen, das er als Priester zu geben hat; so kann er zum Beispiel nicht Kaufmann sein, nicht Polizeibeamter, aber auch nicht auf die Dauer eine politische Macht ausüben. Andere Tätigkeitsformen dagegen sind nach unserer Meinung, je nach Lage der Dinge, für den Priester nicht nur möglich, sondern aus mancherlei Gründen sogar begrüßenswert, so etwa die Tätigkeit als Arbeiter, Handwerker, Lehrer usw. Dazu aber möchten wir erklären: Angesichts dessen, daß das Konzil dem Priester diese Möglichkeit eröffnet, daß noch in jüngster Zeit der Papst selbst sie als Zeichen der Hirtensorge der Kirche charakterisiert hat, können wir nicht begreifen, wie es geschehen konnte, daß viele Priester der Hauptstadt Buenos Aires, die in solchen Tätigkeiten ehrlich und be-

wußt einen Weg der Verwirklichung ihres Priestertums erblickten, auf eine beharrliche Ablehnung von seiten ihrer Bischöfe gestoßen sind. Was die zweite Bedeutung des Begriffes ‚weltliche Tätigkeit‘ anbetrifft, so sind wir der Meinung, daß der Priester dem Heil des Menschen als ganzem zu dienen hat und daß seine Amtstätigkeit daher auf alle Lebensbereiche im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft Bezug nehmen muß“ (Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica-documentos-reflexión, 2a. edición, Publicaciones del Movimiento, Buenos Aires 1970, Documento de Carlos Paz, 9/71; vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 480 ff.).

Die argentinischen „Priester für die Dritte Welt“, eine besonders dynamische und in ihrer Arbeit entschiedene, aber umstrittene Priestergruppe, erklären, die Priesterbefragung zur Vorbereitung der Bischofssynode spreche die wirklichen Probleme gar nicht an; sie setze als undisputierbar eine Reihe von Dingen voraus, an denen sich das wirkliche Empfinden der Priester zu zeigen habe; sie erwecke schließlich den Eindruck, als wolle sie eine ganz bestimmte Antwort aufoktroieren oder doch zumindest die Richtung festlegen, in der sie erfolgen solle. Die Gruppe ist der Meinung: Die Grundfrage, die zu stellen ist, lautet: Kann der Priester seinem Amt heute noch einen Sinn abgewinnen? Sie vertreten einerseits nachdrücklich den Standpunkt, der Glaube an Jesus Christus und die Kirche ermögliche ihnen eine Wertung der Dinge, die ein Festhalten am Priestertum der Sache nach und im Grundsätzlichen gestatte. Doch sind sie der Meinung, die konkreten Bedingungen, unter denen es ausgeübt werde, seien — ob diese nun auf kanonische Vorschriften, die Mentalität der Hierarchie oder einzelner Bischöfe zurückzuführen sind — so, daß sie es in seiner konkreten Gestalt unzulänglich, dadurch unwirksam und dadurch unbefriedigend, ja für viele unerträglich machten. Daher müßten die Oberhirten neue Modelle priesterlicher Lebensführung und Dienstausbübung nicht nur tolerieren, sondern von sich aus fördern.

Wie sehen diese neuen Modelle aus? Die „Priester für die Dritte Welt“ hüten sich sehr wohl, sie genau zu beschreiben oder auch nur Beispiele zu skizzieren. So heftig sie in manchen Fällen mit den staatlichen und hierarchischen Autoritäten in Konflikt geraten sind, so sind diese doch noch keineswegs genügend gereift, sondern korrigieren und erneuern sich aus sich selbst unter dem Antrieb konkreter Versuche und Erfahrungen und dem unterschiedlichen Einfluß verschiedenartigster Situationen; es erscheint daher unmöglich, heute schon eine exakte Typologie davon anzubieten.

Entschlossenheit zur Parteinahme

Was die Frage der Einheit anbetrifft, so sind die „Priester für die Dritte Welt“ sich völlig einig darüber, daß der Priester seine Entscheidung nicht nach Maßgabe anderer geltend machen darf. Sie sind der Meinung, daß „sich heute Alternativen bieten, angesichts deren die Entscheidung nicht mehr frei ist, zum Beispiel wo es um die Frage der Unterstützung von Strukturen der Befreiung oder der Abhängigkeit geht“. Sie befürchten, die bereits erwähnte Kritik an „neuen Formen des Klerikalismus“ verberge eine Tendenz des Desinteresses am „Weltlichen“, die indessen zur gesamten gegenwärtigen Orientierung des Lehramtes in Widerspruch stehe. Sie wenden sich gegen die Unterscheidung zwischen dem, was „im strengen Sinne

in den Bereich des priesterlichen Amtes fällt“, und dem, was dies nicht tut; denn wenn man — so erklären sie — das Priestertum nicht zu einer reinen Funktion machen, sondern in ihm eine Weihe erblicken wolle, die das ganze Leben des Priesters erfasse, müsse alles, was er tue und lasse — ausgenommen die Sünde — in seinen priesterlichen Persönlichkeitscharakter integrierbar sein und damit von seinem Amt her und für dieses Amt einen Sinn bekommen.

In Santiago de Chile — in einer Situation, die von der seiner argentinischen Kollegen weitgehend verschieden ist — erklärt Pater P. Fontaine Aldunate („Vispera“, September 1971) die den Arbeitsvorlagen zugrunde liegende Perspektive als „irreal“. „Man möchte sagen“, schreibt er, „dieser Text habe das Bild des Priesters in der Soutane vor Augen, der exakt und unbekümmert seine Funktionen versieht, als wäre in den letzten Jahren in der Welt weiter nichts geschehen.“ P. Fontaine ist, wie so viele profilierte Persönlichkeiten seiner Kirche, ein fortschrittlich denkender junger Geistlicher, der aus den gehobenen Kreisen Chiles stammt und stark im studentischen Milieu engagiert ist. Er vertritt den Standpunkt, viele von den in diesem Papier angesprochenen Problemen ließen sich durch eine grundlegende Änderung der kirchlichen Strukturen lösen. Der Text scheint — ohne es ausdrücklich zu sagen — mehr an den Einzelpriester zu denken, der innerhalb einer Pfarrei einer anonymen Masse von Gläubigen seine Dienste leistet, als an den Mann, der einer konkreten Gemeinde von menschlich faßbaren Dimensionen dient. In Chile — und das gilt mehr oder weniger auch für andere Bereiche des Südens — trifft man auf drei Grundtypen von Priestern: den Typ, der weiterhin nach traditionellen pastoralen Prinzipien arbeitet; den Typ derer, die in den Berufsgruppen oder im politischen Bereich besonders gut arbeiten — aber das ist eine Minderheit —; und schließlich diejenigen, die traditionelle pastorale Prinzipien mit neuen Elementen zu kombinieren suchen — das ist die Mehrheit. Das ist — so gibt er zu — durchaus normal für eine Kirche in einem Übergangsstadium, obwohl es natürlich die Geistlichen, die sich engagieren, selbst in eine Spannungssituation bringt.

„In meinem Bereich“, bemerkt P. Fontaine, „nimmt die Zahl derjenigen Priester immer mehr zu, die nicht mehr an die Möglichkeit einer politischen Neutralität glauben. Damit ist nicht unbedingt gesagt, daß sie militante Mitglieder einer Partei werden wollten, obwohl dies für viele als Möglichkeit durchaus offenbleiben muß, im gegenwärtigen Augenblick wie für die Zukunft. Auf jeden Fall aber geht es darum, für die Unterdrückten einzutreten, und das bedeutet hier in Lateinamerika: gegen den Imperialismus und die kapitalistischen Minderheiten aufzutreten. Das wiederum bedeutet zumindest eine ziemlich weit ‚links‘ orientierte Aktivität.“

Der Einfluß des Marxismus

Dieser Standpunkt entspricht weitgehend den kürzlich veröffentlichten Ergebnissen einer unter Leitung von P. R. Poblete SJ von der Universität Santiago und Georgetown (USA) gemeinsam durchgeführten Umfrage (El Sacerdote Chileno, Santiago de Chile 1971). Nicht alle von den 3000 angesprochenen Priestern, von denen 53,6% Ausländer waren, haben geantwortet. Hier einige Einzelergebnisse: 52,8% befürworteten „eine freundschaftliche

Zusammenarbeit mit dem Marxismus, jedoch ohne dabei die vorhandenen Unterschiede außer acht zu lassen“; nur 5,3% entscheiden sich dagegen für „einen Kampf gegen den Marxismus, da er eine in sich schlechte und verderbliche Lehre“ sei; auf der extremen Gegenseite sind 5,3% der Überzeugung, „angesichts der herrschenden Situation müßten die Christen sich mit den marxistischen Parteien verbindlich zusammenschließen“; 1,3% halten es für notwendig, „jeden Kontakt mit den Marxisten zu vermeiden“; 36,8% sprechen sich dafür aus, „den Marxismus zwar abzulehnen, aber für einen Dialog mit den Marxisten offen-zubleiben“.

Die inzwischen berühmt gewordene *Erklärung der 80 Priester*, die in dichtbevölkerten Armenvierteln arbeiten, erschien Mitte April. Sie liegt ganz auf der Linie mehrerer früherer Erklärungen, die teilweise bis in die Zeit vor dem Sieg *Salvador Allendes* zurückgehen, und fordert dringend die aktive Teilnahme der Christen am Aufbau des Sozialismus. Sie sollten „in einer gemeinsamen Aktion für das historische Ziel“ arbeiten, „das sich das Land gesetzt habe“ und sich dabei in die große Gesamtbewegung hineinstellen. Nach Meinung der Achtzig und vieler anderer lateinamerikanischer Katholiken wird die Zusammenarbeit mit dem Marxismus erleichtert — „einerseits wenn und in dem Maße wie der Marxismus sich mehr und mehr als Werkzeug der Gesellschaftsanalyse und Umwandlung der Gesellschaft erweist, andererseits je mehr wir Christen unseren Glauben von all dem reinigen, was uns an einem realen und wirksamen Engagement hindert“.

Der Streit, der sich an dieser Erklärung in Chile entzündet hat, veranschaulicht auf die eindrucksvollste Weise die großen Linien; an denen die Grenzen verlaufen, die heute die katholische Christenheit Lateinamerikas teilen (vgl. dazu „*Vispera*“ Juli 1971). Die verschiedenen politischen Optionen spiegeln die unterschiedlichen Formen des Kirchenverständnisses und des Verständnisses der Rolle des Priesters wider und vertiefen gleichzeitig die Unterschiede. Bereits am 25. April unterstreicht der *chilenische Episkopat* einerseits „die Erwartungen eines Volkes, das nicht unbegrenzt warten kann“, fordert aber andererseits, daß „dieses Volk nicht seinem historischen Ursprung fremden ideologischen Schemata geopfert“ wird. Wenn darin auch der chilenischen Regierung gegenüber wiederholt wird, daß die Kirche die staatliche Autorität achte und zur „Zusammenarbeit an der Aufgabe, dem Volk zu dienen“, bereit sei, wird doch andererseits mißverständlich erklärt, daß der eingeschlagene Weg der eines „maßgeblich vom Marxismus inspirierten Sozialismus“ sei und daß die historischen Erfahrungen mit dem Marxismus zeigen, daß unter seiner Herrschaft die Menschenrechte „in einer ganz ähnlichen und gleich verurteilenswürdigen Weise mit Füßen getreten werden, wie unter der Herrschaft kapitalistischer Systeme“. Im Zusammenhang damit verlangen die chilenischen Bischöfe in Übereinstimmung mit den römischen Arbeitsunterlagen von den Priestern, daß sie „darauf verzichten, in der Öffentlichkeit parteipolitische Standpunkte zu vertreten, um nicht einem längst überwundenen Klerikalismus zu verfallen, den niemand neu entstehen sehen möchte . . . Die politische Option des Priesters verneint, wenn sie sich wie in diesem Falle als logische und unausweichliche Folgerung aus seinem christlichen Glauben darstellt, einschlußweise jede andere Option und verletzt damit die Freiheit anderer Christen“.

Die gesellschaftliche Rolle des Priesters

Verschiedene Erläuterungen einiger von diesen 80 Priestern erbrachten den schlüssigen Beweis, daß sich aus ihrem Manifest diese Gefahr der Beeinträchtigung (der Freiheit anderer Christen) nicht ableiten läßt. P. Fontaine selbst schrieb in der Zeitschrift „*Mensaje*“, einige von den gegen das Manifest gerichteten Einwänden schienen von einer dualistischen Theologie auszugehen, die auf der Trennung der zwei Ebenen bestehe: auf der einen Seite der Ebene eines deskarnierten, sich auf dem Boden von abstrakten Prinzipien bewegenden Glaubens, auf der anderen Seite der Ebene unterschiedlicher politischer Optionen, die alle innerhalb der Kirche gleiche Rechte besitzen. Dagegen macht er darauf aufmerksam, daß die Geschichte eine Einheit darstellt, innerhalb deren Gott die Befreiung seines Volkes wirkt. Nach seiner Auffassung geht für viele Christen heute die Befreiung durch Christus, die Befreiung, für die er gestorben ist, konkret den Weg der Bewegung zur Befreiung der Dritten Welt, wenn sie sich auch nicht darin erschöpft —, ebenso wie der Auszug aus Ägypten für das von Moses geführte Volk Israel seine konkrete, wenngleich nur partielle Erlösung darstellte, die ihrerseits Ankündigung einer vollen Erlösung war. Dieses Verständnis des Glaubens als konkrete politische Verpflichtung, so fügt er hinzu, steht immer zahlreicher werdenden Gruppen lateinamerikanischer Katholiken vor Augen, die davon überzeugt sind, daß die sozialistische Weltbewegung, ungeachtet all ihrer Fehler und Mängel, bedeutende evangelische Werte birgt. Daher erscheint ihnen das revolutionäre Engagement als notwendig für die Übertragung ihres Glaubens ins praktische Handeln.

Aus solchen Überzeugungen und Überlegungen, schließt P. Fontaine, erwachsen Aktionen wie die der Achtzig. So gesehen, erscheint ihm auch die „neue Form des Klerikalismus“ als eine sehr wenig begründete Gefahr. Wirklich „neu“ an dieser Haltung sei, daß sie dahin tendiert, eine Anzahl institutioneller Aspekte der Kirche, vor allem den ihrer Macht, zu zerstören. Das Gewicht der Neutralität der Kirche wie der Hierarchie wirkt sich so stark zugunsten des status quo aus (und ist daher alles andere als „Neutralität“), daß zweifellos kaum ein Gegengewicht im gegenteiligen Sinne bleibt. „Es geht nicht darum, nach einem neuen klerikalen Einfluß zu streben, indem man einen Linkskurs einschlägt, sondern darum, Stellungen zu beziehen, die im Augenblick diesen Einfluß nicht völlig ausschalten.“ Nach P. Fontaine ist der Priester ein Faktor der Einigung im Konflikt, er darf ihn nicht umgehen und ihm ausweichen. Es ist wie bei der Kirche: eine endzeitliche Einheit, die zugleich Geschenk und Aufgabe ist. Doch könne der Priester leichter in einer kleinen Gemeinde als in der großen Kirche Faktor der Einheit sein. Hüten müsse er sich jedoch vor einer Einheit, die derart überirdisch verstanden wird, daß sie auf Erden keinerlei praktischen Sinn und keine Bedeutung besitzt. Doch sei in den Augen mancher die Einigkeit, zu deren Schaffung der Priester beiträgt, wie die Hegelsche Idee: Sie dient dem System und tritt niemandem zu nahe.

Der Kern all dieser Fragen betrifft, in einem Wort gesagt, die politische Dimension des priesterlichen Amtes. Im Unterschied zu den Verhältnissen in anderen Gebieten nimmt in Lateinamerika das *Zölibatsproblem* bei weitem nicht den ersten Platz auf der Liste der anstehenden Fragen ein. Eine typische Stellungnahme zu diesem Fragenkomplex dürfte die der argentinischen „Priester für

die Dritte Welt“ sein: Der Verzicht auf die Ehe um des Himmelreiches willen stellt einen nach wie vor gültigen Wert dar; der Eheverzicht entspricht dem Priestertum besser als die Ehe, wenngleich damit nicht gesagt sein soll, daß die Ehe immer und in allen Fällen für das Priestertum ein Hindernis bedeutet; angesichts des Priestermangels und der gegenwärtigen Krise des Priesteramtes wäre zu erwägen, ob es nicht angebracht ist, auch verheirateten Männern die Priesterweihe zu erteilen; damit die heutige Welt das Zeugnis des Eheverzichts um des Reiches Gottes willen in seiner vollen Leuchtkraft zu sehen bekommt, sollte jedoch daneben deutlich sichtbar die Freiheit der Wahl stehen.

Was ist aus Medellín geworden?

Das Ende Mai erschienene zweite vatikanische Dokument zur Vorbereitung der Bischofssynode mit dem Thema „Gerechtigkeit in der Welt“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 325) ist ganz anderer Art und hat noch nicht so mannigfaltige Reaktionen ausgelöst wie das Vorbereitungspapier über das priesterliche Amt. Dennoch läßt sich unschwer voraussehen, daß es in den auf Neuerung bedachten Kreisen des lateinamerikanischen Klerus eine bedeutend bessere Aufnahme finden wird. Im Grunde greift dieses Dokument im wesentlichen die Stellungnahmen auf, mit denen der lateinamerikanische Episkopat zum Abschluß seiner Zweiten Generalversammlung des Jahres 1968 in Medellín (Columbien) an die Öffentlichkeit getreten ist und projiziert sie auf die gesamte Christenheit (vgl. den Berichtsband *Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, tomos I y II, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1968).

Heute wie damals steht in engem Zusammenhang mit dem Entwicklungsproblem die Verurteilung des Neokolonialismus (wie sie sich bereits in mehreren Äußerungen des römischen Lehramtes findet); doch wird in dem neuesten Dokument der Neokolonialismus und seine Entsprechung auf seiten der Völker der Dritten Welt, die Abhängigkeit, nicht allein verurteilt, sondern geradezu als Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Forderungen der Gerechtigkeit in dieser Welt angesehen. Oder anders gesagt: Betrachtet man dieses neue Dokument, so darf man den Aufruf zu der nächsten Sitzung der Bischofssynode geradezu als Einladung zu einer wirksamen Beratung über die Befreiung verstehen.

Der Begriff der „Befreiung“ ist seit Medellín bzw. im Zusammenhang mit Medellín geradezu der Begriff geworden, der den latein-amerikanischen Katholizismus in seinen besten nachkonziliaren Strömungen kennzeichnet. Medellín hat — mehr als Aufruf denn als Programm wirkend — eine vollkommen unerwartete Wende innerhalb des Katholizismus des ganzen Kontinents ausgelöst. Die sich für gewöhnlich auf die „soziale Frage“ beschränkende Kirchen haben endlich auf der höchsten Ebene ihrer Repräsentation entdeckt, daß diese Frage unausweichlich politischer Natur ist. Die „Allianz für den Fortschritt“, die von Washington ausging und der Wahlsieg der Christdemokraten in Chile (1964) haben die tragende Grundlage für die frühere bischöfliche Botschaft abgegeben, die bei der Konferenz des CELAM in Mar del Plata (1966) ihren Höhepunkt erreichte (zur Entwicklung des CELAM von Medellín vgl. C. Aguiar, *Las puertas abiertas*, „Vispera“, Juli 1968). Es ist kein Zufall, daß der Sieg der Christdemokraten im Bündnis mit der „fortschritt-

lichsten“ Kirche des Kontinents zustande gekommen ist und daß Freis „Revolution in Freiheit“ sich als Alternative und Überwindung der kubanischen Revolution verstanden hat. Noch um die Mitte des letzten Jahrzehntes bedeutete, sich für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung einsetzen, in vollstem Einklang mit den Worten des Papstes, aber auch mit denen des Weißen Hauses, mit den „progressistischen Katholiken“ in Paris und Löwen wie mit den großen Hilfsorganisationen sprechen, ob sie nun unter staatlicher Regie standen, von privater Initiative ausgingen oder von den Kirchen selbst. Das politische Denken der Hierarchie bewegte sich also im gleichen Schritt mit ihrer postkonziliaren Planung. Das lief letzten Endes auf die Auffassung hinaus: Für Lateinamerika denselben Weg vorsehen, wie ihn die Industrienationen durchlaufen hatten, lag vollkommen auf der Linie des „aggiornamento“ und sicherte dessen Gelingen. Wenn man für den Kirchengesang Gelineau-Texte übersetzte und zur pastoralen Erneuerung keine besseren Einfälle hatte als die Modelle aus den französischsprachigen Ländern genauestens zu kopieren, so lag es nur allzu nahe, auch dann unkritisch weiter zu imitieren, wenn es sich um die Lösung der „sozialen Probleme“ Lateinamerikas handelte.

Die konziliaren Gewässer teilen sich

Das blieb so, bis die nachkonziliaren Gewässer sich zu teilen begannen, namentlich innerhalb der Geistlichkeit, die durch ihre Stellung das Element bildet, das die Kirche am sichtbarsten in Erscheinung treten läßt und sich am unmittelbarsten mit ihr befaßt. Mit einmal begannen die begeisterten Verfechter des Zweiten Vatikanums, die bei der innerkirchlichen Auseinandersetzung eine einheitliche Front gegen integristische Gruppierungen gebildet hatten, festzustellen, daß sie in einander widerstreitende Gruppen gespalten waren, wenn es um den Kampf gegen den Neokolonialismus und den inneren Kolonialismus ging (um die Dinge im Vokabular von Medellín auszudrücken). So zeichnete sich Ende der sechziger Jahre deutlich eine neue Gruppe ab, die von manchen spöttisch als „*Sakristei-Progressisten*“ bezeichnet werden, da sie sich im politischen Bereich als konservativ erwiesen, zumindest als neokonservative, oder wenn man lieber will, fortschrittliche Konservative, das heißt: Verfechter einer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, die den technologischen Änderungen den Vorrang vor den politischen Entscheidungen gaben und überzeugt waren, diese Erstgenannten würden durch eine großangelegte Zusammenarbeit mit Washington und den lateinamerikanischen Regierungen und Unternehmern herbeigeführt (am Beispiel Argentiniens wird diese Richtung analysiert von L. Gera und G. Rodríguez Melgarejo in „Vispera“, Februar 1970). Ihnen standen die sog. „*konsequenten Progressisten*“ gegenüber. Diese forderten eine sozialistische Planung, um die gegenwärtige Abhängigkeit zu überwinden; nach ihrer Auffassung war der Zustand der Unterentwicklung in ihren Ländern die unvermeidliche Auswirkung des Reichtums der Industrienationen; sie übten eine unerbittliche Kritik an der Arbeit der Christdemokraten in Chile und gingen dabei soweit, innerhalb der Partei einen linken Flügel zu bilden oder sich ganz von ihr zu trennen und die MAPU zu gründen, die 1970 für Allende stimmte; sie beteiligten sich aktiv an den Kämpfen aus dem Untergrund in Brasilien, Argentinien, Bolivien und Columbien und wurden verfolgt, eingekerkert und gefoltert — nicht selten von Re-

gierungen, die sich selbst zum christlichen Glauben bekannten. Man hielt nichts mehr von der Allianz. Die Ermordung der Gebrüder Kennedy und Martin Luther Kings sowie das Aufkommen einer lautstarken, wenn auch wenig profilierten inneren Opposition, die sich an dem Angriff auf Vietnam entzündete, versetzten dem bereits angeschlagenen Ansehen der USA in Lateinamerika den Gnadestoß. Zur gleichen Zeit glaubten sich die in ihren Interessen als Exporteure landwirtschaftlicher Produkte, Bergwerksbesitzer und Vertreter einer im Anfangsstadium stehenden heimischen Industrie beeinträchtigt und durch das nordamerikanische Kapital zutiefst beunruhigten und bedrängten Mitglieder der einheimischen Oligarchie genötigt, auch ihrerseits gegen den Giganten aus dem Norden anzugehen. Von rechts wie von links hatte man die unverhüllte, sich in ihrer ganzen Unerbittlichkeit zeigende Abhängigkeit vor Augen.

So sahen sie — endlich — auch die Bischöfe auf der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Und so kam das Ergebnis von Medellín zustande. Nie zuvor hat ein kirchliches Ereignis so deutlich seine politische Substanz erkennen lassen. Doch war der Hierarchie diese Dringlichkeit der Befreiung nahegebracht worden durch den Vorstoß politisch engagierter Kräfte „von unten“, die zum guten Teil aus ihrem eigenen Klerus stammten. Sie waren es, die dieses lateinamerikanische Verständnis von „*Gaudium et spes*“ aufbrachten, das in Medellín auf die Ebene der hierarchischen Repräsentation des gesamten Kontinents emporgehoben wurde. Zugleich aber war Medellín auch Reaktion auf ein Erwachen des kontinentalen Bewußtseins, das seine Wurzeln in jener Linken fand und von dort aus bereits auf manche andere Bereiche übergreifen hatte. Knapp zwei Monate nach Medellín führten die peruanischen Streitkräfte einen nationalistischen Staatsstreich durch, der deutlich militaristische Züge zeigte. Am 11. Juni 1969 erhob der chilenische Außenminister Gabriel Valdés (selbst Katholik und Christdemokrat) im Namen seiner Kollegen Präsident Nixon gegenüber folgenden Vorwurf: „Man glaubt allgemein, Lateinamerika erhalte finanzielle Hilfe. Die Zahlen beweisen das Gegenteil, und wir können bestätigen, daß in Wirklichkeit Lateinamerika zur Entwicklung der USA und anderer hochentwickelter Länder beiträgt.“

Zunehmende Konflikte

Medellín, selbst Echo der Linksopposition, wirkte nachträglich wie ein Vorausgriff auf die diplomatischen und regierungsamtlichen Kritiken und Anklagen. Und es galt nun als ausgesprochen zurückhaltend und Mangel an Mut, wenn man hinter seinen Äußerungen zurückblieb, während es als radikal galt, dem gleichzukommen, was die Bischöfe gesagt hatten. Der Text wurde geradezu ein Ereignis erster Ordnung, doch wer von all denen, die ihn befürworteten, sah in diesem Augenblick bereits voraus, wie stark der von ihm ausgelöste Strom werden würde? Wie viele Bischöfe öffneten ihm anschließend den Weg in ihre Kirchen hinein? Wie das Zweite Vatikanum ist Medellín zu einem Maßstab geworden, an dem Annäherung und Entfernung, Handlungen und Unterlassungen zu Recht oder zu Unrecht gemessen werden. Nicht selten waren es die Kräfte der Basis, vor allem Priester, die ihre eigenen Oberhirten an diesen Text zu erinnern hatten. In verschiedenen bischöflichen Verlautbarungen war eine wörtliche Wiedergabe des Aufrufes zu finden, ohne daß

sie auch die programmatische Note bekamen, die sie speziell in den einzelnen Ortskirchen hätte bekommen müssen. Gewiß hat die 12. *Ordentliche Versammlung des CELAM* in São Paulo (November 1969) die Beschlüsse von Medellín „zum wegweisenden Impuls für innere Haltung und Handeln der kommenden Jahre“ erklärt. Doch stellte bei der Eröffnung der 13. *Versammlung* in Costa Rica (Mai 1971) der Generalsekretär des CELAM, Bischof Pironio, fest, die erste Notwendigkeit bestehe darin, die Bischöfe selbst anzusprechen und sie darauf zu verpflichten. Denn trotz allem ist Medellín weit davon entfernt, das Ergebnis einer vollen Übereinstimmung des Episkopates oder gar des Katholizismus Lateinamerikas darzustellen.

Auf der anderen Seite wehen auch die Winde aus Rom nicht in einer einheitlichen Richtung. Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ beispielsweise, mit der sich Paul VI. in heftige Opposition zur Politik der Geburtenkontrolle begeben hat, wurde in Lateinamerika im allgemeinen und von der lateinamerikanischen Linken im besonderen mit engagierter Zustimmung aufgenommen. Man verstand sie als Instrument der Unterstützung gegen die Geburtenregelungspolitik der USA gegenüber Lateinamerika, in der man ein Instrument neokolonialistischer Unterdrückung sieht. Doch tritt man auf anderen Gebieten in Opposition gegenüber Rom. In jüngster Zeit erfolgte *Bischofs-ernennungen* (z. B. in Rio und Bogotá) haben den Protest der Basis geweckt, und die 13. *Versammlung des CELAM* erlebte bei ihrer Eröffnung einen Studentenkrawall, der sich gegen den Ortsoberhirten des Tagungsortes, den Erzbischof von San José in Costa Rica richtete. „Die Geistlichkeit des Staates Guanabara“, schreiben 70 *brasilianische Priester*, die durch die Nichtenennung ihrer Kandidaten überspielt worden sind, „war überrascht über die Nachricht von der Ernennung des neuen Erzbischofs von Rio de Janeiro, da sie bei vorherigen Beratungen deutlich zu erkennen gegeben hatte, daß sie andere Kandidaten vorzieht. Wir zweifeln daran, daß der Apostolische Nuntius eine genauere Kenntnis der Situation und der Probleme einer Erzdiözese haben kann als die Priester der Diözese selbst, die die Arbeit an der Basis leisten und nun mit einem Bischof zusammenzuarbeiten haben werden, den sie nicht gewählt haben.“ Die Siebziger lehnen ausdrücklich „die Vorstellung ab, ihre Kirche sei mit den zweifelhaftesten Realitäten des heutigen Brasiliens einverstanden, eine Vorstellung, die die Nuntiatur durch ihre Bischofsernennungen zu erwecken und zu nähren sucht“. Sie fürchten, die Mittlerrolle der Nuntiatur bei der Bischofsernennung habe sich „in eine Art Jurisdiktion über die Ernannten verwandelt, derart daß dem Nuntius praktisch die gesamte Entscheidungsgewalt übertragen ist, wie es offenbar bei der Ernennung des neuen Erzbischofs für Rio de Janeiro zutraf“.

Immer wieder sind es die *Priester, die sich* ad hoc oder in bleibender Form *zusammengeschlossen haben*, die die öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Das ist etwas ganz Neues und könnte tiefgreifende Auswirkungen auf die Bildung neuer Formen des priesterlichen Dienstamtes gewinnen. Noch vor fünf Jahren war das öffentliche Bild des lateinamerikanischen Katholizismus beherrscht von der Gestalt des Camilo Torres oder von Erzbischof *Hel-der Câmara*, das heißt, es war geprägt von dem einsamen Abenteuer einzelner inmitten der sonst ruhigen Gewässer eines Katholizismus, der insgesamt nirgendwo öffentliche Aufmerksamkeit erregte. Wenn heute dagegen irgendein politischer Redakteur von Lateinamerika spricht,

so spricht er über Medellín oder von dem Episkopat von Paraguay und seiner Auseinandersetzung mit dem Regime des Präsidenten Stoessner oder von dem brasilianischen Episkopat, der gespalten ist in Befürworter und Kritiker der Militärdiktatur (wobei die letztgenannte Gruppe stark im Vorrücken ist durch die im Februar dieses Jahres erfolgte Wahl von Bischof *A. Lorscheider* zum neuen Präsidenten der brasilianischen Bischofskonferenz). Besonders häufig aber spricht man von Priesterzusammenschlüssen wie den „Priestern für die Dritte Welt“, die in Argentinien eine intensive Tätigkeit entfalten; von der ONIS — einer Gruppe, die als Verteidigerin und Anklägerin der Vorgänge in Peru wirkt; der *Golconda* in Columbien, die ihrerseits in Befürworter und Gegner für *Rojas Pinilla* gespalten ist; von den *Priestern* der ISAL — die sich vor dem jüngsten Umsturz nach rechts zur Aufgabe gemacht hat, die Vorgänge in dem verwickelten bolivianischen System zu beschleunigen. Diejenigen, die sich aktiv und persönlich einsetzen, nehmen zu an Zahl und schließen sich zu Gruppen zusammen. Die Strömungen überkreuzen sich und dringen tiefer. Doch kompliziert werden die Dinge erst, wenn die Hierarchie unter Berufung auf das Volk sich politisch zu Wort meldet. Das gilt vor allem, weil in weiten Gebieten — zu denen auch Brasilien und Argentinien gehören — keine politische Freiheit herrscht und sich daher keine anderen öffentlichen Bewegungen bilden können als die der Regierung und eben die Hierarchie. Das erzwungene Schweigen aller anderen macht die Stimme der letzteren um so lauter vernehmbar, wie dies besonders in Paraguay der Fall ist (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 322 ff.).

Kleine, vornehmlich intellektuelle Eliten

Was in jedem Falle besonders auffällt, ist, daß die politische Aktion auf katholischer Seite nach wie vor im Grunde von städtischen *Eliten* getragen wird, die lesen und schreiben können, ja zum größten Teil aus der Akademikerschaft oder der Geistlichkeit stammen, das heißt von verschwindenden Minderheiten inmitten eines Massen-katholizismus. Unter diesen Massen kommt es nicht selten zu lautstarken Ausbrüchen, die aber nur von kurzer Dauer sind. Viele „Propheten“ von gestern sind die Fahnenflüchtigen von heute. Eine sehr hohe Festigkeit und Dauerhaftigkeit beobachtet man dagegen, wenn Mitglieder der Eliten sich zu katholischen Gruppen zusammenschließen, wie etwa im Falle der „Priester für die Dritte Welt“ und der ONIS, deren Mitglieder ausschließlich Priester sind. Dagegen haben Gruppenbildungen, bei denen die Laien stark in der Überzahl sind, bisher in den seltensten Fällen einzelne Aktionen — die Besetzung einer Kirche, Mißfallenskundgebungen bei der Weihe eines Bischofs, Unterschriftensammlungen zugunsten eines Zwangsverschickten oder eines Verhafteten — organisch überdauert.

Angesichts solcher Formen von Gruppenbildung — die in keinem Falle den Anspruch erheben, an die Stelle der weltlichen politischen Bewegungen zu treten — bleibt nur eine Arbeit in der „*Diaspora*“ übrig, in der diese Gruppen der Spur der Mehrheiten nachgehen können. So hat man sich kürzlich dafür entschieden, anstatt eine eigene „katholische Linke“ zu bilden, sich in die allgemeine Linke einzugliedern. Und das erschwert es natürlich, das tatsächliche Gewicht dieser Gruppe festzustellen. Was auf den ersten Blick auffällt, sind die drei hauptsächlichen Anziehungs-

pole: der *Marxismus*, die *christlich-demokratische Bewegung* und die *nationalistische Volksbewegung* (populismo nacionalista). Von diesen dreien besitzt die erste einen ideologischen Primat, der so stark ist, daß er über seine Grenzen hinaus auf die linken Flügel der Christdemokraten in Chile und Uruguay und die argentinischen (Peronismus) und columbianischen (Alianza Nacional Popular) Formen des „Populismus“ einwirkt. Nun haben sich in jüngster Zeit zwischen den beiden erstgenannten Anziehungspolen zwei neue Formen des Selbstverständnisses angesiedelt. Die erste ist die chilenische MAPU als marxistisch-leninistische Bewegung — und das in einer Regierung, die in ihren beiden gewichtigsten Kräften, der sozialistischen und der kommunistischen Partei der gleichen Ausrichtung ist. (Die allerneueste Entwicklung in Chile verdient besondere Aufmerksamkeit, da mehrere Parlamentarier, mit ihnen der bekannte Linkskatholik und Agrarminister der gegenwärtigen Regierung, *J. Chonchol*, aus der ehemaligen Dissidentenpartei der Democracia Cristiana, der gen. MAPU, ausgetreten sind und eine eigene „Christliche Linke“ gebildet haben. Dieser neuen Bewegung wenden sich auch jene zu, die in jüngster Zeit aus der Democracia Cristiana ausgetreten sind.) Die zweite formiert sich in der uruguayischen Allianz zwischen der christdemokratischen, der kommunistischen (der stärksten Kraft der Linken) und der sozialistischen Partei, einigen versprengten Gruppen der traditionellen Parteien und Kreisen von Unabhängigen zu einer Großen Front. Diese Front unterstützt bei der bevorstehenden Wahl im November gemeinsam einen nicht-christdemokratischen und nicht-marxistischen Präsidentschaftskandidaten.

Neue Besinnung auf das Volk

Auf der anderen Seite wirkt der Marxismus auf Priester und Laien in ganz unterschiedlicher Weise, je nachdem ob sie sich für die Zusammenarbeit mit einer Massenpartei bereit finden oder sich Kleingruppen von „Ultras“ anschließen, die in ihrer Isoliertheit einem wirklichkeitsfremden Radikalismus huldigen und sich eher zu Märtyrern eignen als für die praktische Politik. Wenn der Marxismus unter den katholischen Christen eine neue Aufmerksamkeit für den *Klassenkampf* weckt — von dem manche bereits anzunehmen beginnen, er sei auch innerhalb der Kirche selbst wirksam —, so führt der „Populismus“ sie wieder zum „Volk“ zurück und damit zu einer notwendigen Neuintegration einer Vergangenheit, die die große Flut unmittelbar nach dem Konzil nicht ohne eine gewisse Blindheit weggefegt hat mit Schlagworten wie „Säkularisierung“, „Ende der konstantinischen Ära“, „Tod der Christenheit“ und anderen recht unbesehen aus Europa importierten Ideen. Doch läßt sich bei dieser Wiederentdeckung nicht genau abgrenzen, bis zu welchem Punkt es sich um ein ernsthaftes Bemühen handelt und wo man anfängt, funktionale Mythen auszugraben. Doch läßt sich jetzt schon die erfreuliche Feststellung machen, daß sie sich mit einem neuen Versuch verbindet, wieder zu einer Volksfrömmigkeit zu gelangen, die ebenfalls von dem konziliaren Progressismus der ersten Zeit unterdrückt worden war. Hier gilt es, die Symbole zu reinigen, die die Bilderstürmer der „Säkularisierung“ so leichtthin zerstört haben. Diese Begriffe „Volk“ und „Klasse“ neu zu integrieren bedeutet für die Eliten der Linken: auf dem Wege die eigene Rolle als *Avantgarde* überprüfen. Dabei beginnen

sie zu entdecken, daß sie diese Rolle in einem doppelten Sinne zu spielen haben: der Masse als solcher gegenüber auf der einen Seite — das heißt jener großen Zahl Unterdrückter, der bei jeder Aktion besondere Bemühungen gelten — und, auf der anderen Seite, dem katholischen Volk gegenüber — jener großen Mehrzahl von Gläubigen, die dem gesteigerten Intellektualismus der nachkonziliaren Epoche, ihren Fortschritten wie ihren Leichtfertigkeiten gleich fern stehen. Die Eliten, die Avantgarde sein wollen, beginnen, die Erneuerung der eigenen kirchlichen Institution als eine weitere Dimension des revolutionären Prozesses zu erleben. Ja, sie sind schließlich bereit, der kirchlichen Körperschaft eine politische Rolle zuzuerkennen. Oder anders gesagt: Sie glauben bestätigen zu können, daß politische Neutralität der Kirche eine Unmöglichkeit

ist: Die ganze Kirche müsse wetteifern für die Befreiung Lateinamerikas — nicht allein ihre Avantgarden. Zum Zeitpunkt der jetzigen Bischofssynode läßt die Ebbe der postkonziliaren Euphorie schlammige Pfützen sichtbar werden, aber auch festen Felsboden. Die Kirche als *soziale Körperschaft* beginnt eine neue gewiß nicht unproblematische Festigkeit zu gewinnen: die einer Pressure Group, die sich ihres Gewichtes in der lateinamerikanischen Politik stärker bewußt ist als zuvor. Eine Gruppe unter vielen anderen, wenn man die ihr eigentümliche evangelische Dichte ausklammert, oder eine soziale Körperschaft, die in Wirklichkeit den Leib Christi bildet und darstellt? Die Antwort auf diese entscheidende Frage seitens der Gruppen, die diese Entwicklung tragen, steht noch aus.

Dokumentation

Erklärung der skandinavischen Bischöfe über die Abtreibung

Die skandinavischen Bischöfe haben zum Abschluß ihrer Herbsttagung in Göteborg eine gemeinsame Erklärung zum Thema Schwangerschaftsabbruch veröffentlicht. In dieser Erklärung versuchen die Bischöfe überwiegend pastoral zu argumentieren. Sie wenden sich an die verschiedenen Gruppen, die vom Problem direkt betroffen sind, und versuchen Gewissenskonflikte zu klären, in die Christen beim fortgesetzten Trend des Abbaus strafrechtlicher Bestimmungen geraten. Der Text verdient auch im deutschen Sprachraum angesichts der Bestrebungen nach Liberalisierung der Strafbestimmungen eine aufmerksame Lektüre.

1. Der Drang, sein Leben zu entfalten und es von Angst und Entwürdigung zu befreien, ist eine der tiefsten Kräfte im Kampf und Streben eines jeden Menschen. In einer Zeit wie der unsern mit ihren großen Umwälzungen und neuen Fortschritten in der Herrschaft des Menschen über die Natur und über sein eigenes Dasein wird das, was wir über den Sinn des Lebens, seinen Wert und seine Gesetze denken und glauben, besonders schicksalsträchtig.

Es ist einleuchtend, daß die Bewertung des Menschenlebens in all seinen Phasen, einschließlich der mit dem Lebensbeginn einsetzenden Phase, unser Selbstverständnis tief berührt und in entscheidender Weise die Zukunft bestimmt, in die wir uns hineinbegeben. Die Mentalitätsveränderung, die in der Bewertung des *Abort*s vor sich zu gehen scheint, und auch die Entwicklung, die in der Gesetzgebung unserer Länder bezüglich der Schwangerschaftsunterbrechung stattgefunden hat, haben deshalb weitgehende Konsequenzen.

Das hier Folgende schreiben wir aus der Grundhaltung und aus den Voraussetzungen heraus, in die wir als katholische Bischöfe gestellt sind. Vor allem wenden wir uns an jene, die — im engeren oder weiteren Sinn — den christlichen Glauben mit uns teilen. Unsere Hoffnung und unser Verstehen richtet sich aber auch an alle Menschen guten Willens, die in dieser Zeit Verantwortung für unsere gemeinsame Weiterentwicklung und unser gemeinsames Schicksal spüren.

I. Die Aktualität des Abortproblems

2. Wir sind uns klar darüber, wie schwierig es ist, in einer Erklärung das Abortproblem zu behandeln: das bedeutet ja, daß wir uns in die persönliche Gewissensnot vieler Menschen hineinbegeben, in einen Lebensbereich, wo viele Faktoren sich

geltend machen und die Folgen vielfältig und schwerwiegend sind.

Niemand kann die Tatsache übersehen, daß zahlreiche Frauen in den nordischen Ländern und auch anderswo die hier einschlägigen Lebensprobleme dadurch zu lösen suchen, daß sie die Unterbrechung einer unerwünschten Schwangerschaft erwägen oder gar direkt wünschen. Ihr Lebensmilieu fordert sie oft auf, diese Lösung zu suchen, und die Gesellschaft, deren Glied sie sind, öffnet ihnen in bestimmten Fällen den gesetzlichen Zugang dazu. Meinungsbildende Kreise haben sie in der letzten Zeit auch darauf hingewiesen, daß die Freigabe des *Abort*s eine Voraussetzung sei für ihre volle menschliche Freiheit und für die Entfaltung ihres Rechtes auf ein glückliches Leben.

Die nordischen Länder haben auf diesem Gebiete Gesetzewerke ausgearbeitet, die im Vergleich mit anderen Ländern einen Mittelweg darstellen: weder eine absolute Ablehnung des *Abort*s noch eine völlige Freigabe. Einzelne Indikationen anerkennt das Gesetz als legitim, und diese erhalten dazu in einzelnen Ländern gern eine sehr weite und liberale Auslegung. Wo diese Indikationen nicht vorliegen, wird der *Abort* als illegal betrachtet. Wir sind hier gezwungen, uns etwas generell auszudrücken, weil die nordischen Länder trotz einzelner Anläufe nicht zu einer Vereinheitlichung auf diesem Gebiet gelangen konnten. Gewisse Unterschiede in der Haltung der nordischen Völker zum vorliegenden Problem machten dies bisher schwierig.

Die zur Zeit geltenden Gesetze, die eine Folge davon sind, daß frühere Verbote immer mehr liberalisiert wurden, scheinen die Erwartungen nicht erfüllt zu haben. Es ist eine vorherrschende Auffassung, daß durch diese nicht ganz erreicht wurde, hart geprüften Frauen eine wirklich gute Lösung ihrer Probleme zu bieten. Die von den gesetzlichen Instanzen gegebenen Richtlinien und Entscheidungen erfahren in einigen unserer Länder Kritik, weil sie willkürlich wirken. Aus diesem Grunde setzen sich manche für eine Revision ein, und zwar sehr oft für eine radikale Liberalisierung der bestehenden Gesetze.

Die christlichen Kirchen können ein so bedeutendes Problem nicht einfach unbeachtet lassen. Sie können sich nicht gleichgültig gegenüber einer Praxis und Gesetzgebung verhalten, bei der es um Leben und Tod einer großen Zahl ungeborener Menschen geht. Jedesmal, wenn dieses Problem auftaucht, hat ganz besonders die katholische Kirche ihre Verantwortung ernst genommen, und dies von den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte an. Das Christentum predigt ja keine abstrakte Nächstenliebe. Aus dem, was es verkündigt, sucht es die Konsequenzen